

Libertad y lenguaje en la obra de J.J. Rousseau

Autor:

Chavarriaga Bohórquez, Felipe

Tutor:

Bernini, Emilio

2021

Tesis presentada con el fin de cumplimentar con los requisitos finales para la obtención del título Licenciatura de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires en Filosofía

Grado



Universidad de Buenos Aires

Facultad de Filosofía y Letras

Tesis de licenciatura en Filosofía

Libertad y lenguaje en la obra de J.J. Rousseau.

Autor

Felipe Chavarriaga Bohórquez

Director

Emilio Bernini

2021

GD-2021-04334777-UBA-DME#FFYL

AGRADECIMIENTOS

A mi mamá, por la paciencia.

A mi director, Emilio Bernini, por su guía, su conocimiento y trabajos acerca de Rousseau.

ÍNDICE

CAPÍTULO I

INTRODUCCIÓN 6

1.1 Las lecturas políticas de la obra de Rousseau 15

1.2. Las lecturas del lenguaje en la obra de Rousseau. 24

CAPÍTULO II

LIBERTAD ESPIRITUAL, LIBERTAD NATURAL, LIBERTAD CIVIL Y LIBERTAD INDIVIDUAL 32

2.1. *Discurso sobre las ciencias y las artes* 33

2.2. *Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre las personas* 43

2.2.1. Los círculos del origen 56

2.2.2. Las formas de la alienación 61

2.3. *El contrato social* 77

2.3.1. Las tres legitimaciones de la esclavitud y críticas 77

2.3.2. El contrato social: alienación total y libertad 85

2.3.3. Soberanía, inalienabilidad e indivisibilidad 96

2.4. *Emilio, o de la educación* 101

2.4.1. Educación y teoría del conocimiento 101

2.4.2. El “estado de hombre” 109

2.4.3. El lenguaje y la educación para la libertad 119

2.4.4. Las pasiones 124

CAPÍTULO III

LENGUAJE, LENGUAJE AUTOBIOGRÁFICO Y LIBERTAD 139

3.1. *Ensayo sobre el origen de las lenguas* 139

3.1.1. Historia del lenguaje: la concepción imitativa	144
3.1.2. Historia del lenguaje: la escritura	154
3.1.3. La relación entre el lenguaje y la libertad	160
3.2. <i>Las confesiones</i>	165
3.2.1. El encuentro con la lectura y con la injusticia	167
3.2.2. La condición de autor: reforma personal y segundo revolución	177
3.3. <i>Rousseau juez de Jean- Jacques. Diálogos</i>	190
3.4. <i>Ensoñaciones de un paseante solitario</i>	195
3.4.1. Las “condiciones” del lenguaje de la libertad	197
3.4.2. Estatuto de las ensoñaciones	204
3.4.3. La ficción	209
3.4.4. Ensoñaciones	214
3.5. Ensoñaciones, lenguaje y libertad	221
 CONCLUSIONES	 226
Libertad y lenguaje	226
 BIBIOGRAFÍA	 233

la literatura es esa manera de decir que dice por la manera, y ve a sí mismo que existe un sentido, una verdad y algo así como un contenido de la forma en el que se comunica, a pesar de las palabras, todo cuanto disimula su engañosa significación.

Maurice Blanchot, “Rousseau”

Capítulo I

Introducción

La obra de Jean- Jacques Rousseau (1712-1778) presenta una variedad de contenidos y metodologías que resulta difícil conciliar en un solo análisis que comprenda la totalidad de sus escritos en lo que suele denominarse en filosofía como un “sistema de pensamiento”. Se trata, por un lado, de una heterogeneidad temática que va desde las teorizaciones de filosofía política del *Contrato social*, el *Ensayo sobre la economía política*, el *Manuscrito de Ginebra*; las intervenciones sobre situaciones políticas Y culturales concretas como *Las consideraciones sobre el gobierno de Polonia* y la *Carta a D’Alambert sobre los espectáculos*; las cuestiones genealógico-antropológicas –pero también políticas– del primer y segundo *Discurso*, y el *Ensayo sobre el origen de las lenguas*; la temática de la educación doméstica de *Emilio* y la cuestión del amor en *Julia o la nueva Eloísa*; su obra musical como el *Pygmalion*, *El Adivino de la Aldea* pero también el *Diccionario de música*; el tratamiento del propio sujeto en las obras autobiográficas: las *Confesiones*, los *Diálogos* y las *Ensoñaciones de un paseante solitario*, etc. Por otra parte, notamos que el panorama se complejiza si consideramos no solo el contenido de la obra rousseauiana, sino también su metodología y los diferentes géneros que utiliza para desarrollar el contenido. Vemos que la clasificación muy somera que esbozamos se derrumba, no solo porque las temáticas muchas veces se entrecruzan y se yuxtaponen, sino también porque los métodos elegidos por Rousseau en cada caso determinan en gran medida el objeto que tematiza. No es lo mismo la política tratada desde el punto de vista genealógico del segundo *Discurso*, que la política tratada desde la “normatividad” del *Contrato social*; pero tampoco es lo mismo el propio sujeto tratado desde la memoria de *Las Confesiones*, desde la polifonía de los *Diálogos* o desde la experiencia ensoñadora de la escritura de las *Ensoñaciones*. Ciertamente, estas temáticas guardan una relación entre sí, pero creemos que la elección del método y del género no es gratuita. Las preguntas que nos convocan son, entonces, el porqué de esta variedad de géneros y de metodologías, y cuáles son las relaciones que guardan con su objeto.

Más que desandar y tratar de articular la obra monumental de nuestro autor, trataremos de llevar a cabo una tarea más acotada, más modesta y, ciertamente, más segura,

GD-2021-04334777-UBA-DME#FFYL

que es la de rastrear dos de los conceptos que consideramos constantes y que pueden dar cuenta de la variedad que señalamos en la obra de Rousseau: libertad y lenguaje. El primero de ellos constituye quizá la preocupación rousseauiana por excelencia. La dificultad que presenta es que toma diferentes formas, se *escribe* de varias maneras, podríamos afirmar. Para dar cuenta de este concepto, en el capítulo II, nos vamos a limitar a analizarlo en sus distintas variantes en cuatro de sus grandes obras, a saber, el *Discurso sobre las ciencias y las artes*, el *Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres*, el *Contrato social* y el *Emilio o de la educación*.

En el capítulo II haremos primero una exposición del primer *Discurso*, donde presentamos una aproximación a la teoría crítica de Rousseau, basada en la oposición entre “naturaleza” y “civilización”. Iremos mostrando cómo Rousseau construye su crítica a la sociedad contemporánea, por medio de la postulación de ciertos estados ideales que, en este caso, se identifican con la Esparta de Licurgo o con la Roma temprana. Veremos, además, la oposición que se establece entre las ciencias y las artes, y la virtud. Mientras que las primeras producen esclavitud porque encadenan a los hombres a “necesidades artificiales”, la segunda los libera porque permite una unidad entre el ámbito “interior” y “exterior”, una unidad en el comportamiento del hombre. Luego, haremos una exposición del segundo *Discurso*, en la cual caracterizamos las nociones de *libertad natural* o independencia y *libertad espiritual* que aparecen como características fundamentales del “hombre natural”. Postulamos la noción de “libertad espiritual” -que es la capacidad de decidir entre cursos alternativos de acción y modificar o “perfeccionar” la naturaleza humana por medio de la voluntad- como condición de posibilidad del cambio histórico, pero no como causa directa del paso del estado de naturaleza al social e histórico. Para eso, describiremos una serie de círculos epistemológicos que muestran la imposibilidad de derivar el estado social por medio de “causas naturales”. Finalmente, hacemos un recorrido por la historia de la esclavitud a lo largo de las distintas etapas de alienación que relata Rousseau en la Segunda Parte del *Discurso*, hasta llegar al establecimiento de la esclavitud por medio del “pacto inicuo”.

En tercer lugar, analizamos el *Contrato social*, pasando por la presentación del problema en el Prefacio, las críticas a las formas de la legitimación del poder político

basadas en la esclavitud, hasta la postulación del contrato y las características del poder soberano. De ese análisis vamos a extraer la noción de la *libertad civil*, que se presenta bajo dos perspectivas, a saber: la libertad como no-esclavitud y la libertad como obediencia a las leyes. Por otra parte, basándonos en el análisis que hace Althusser (1972) del *Contrato social*, postularemos la construcción del contrato como “objeto filosófico” que no responde a la noción jurídica de “contrato” –porque no hay dos individuos contratantes, sino que se trata del acto mismo de constitución del cuerpo político–, para explicitar la manera en que Rousseau opera con un concepto jurídico para construir su propia teoría. Por último, haremos un análisis de *Emilio o de la Educación*, con el objetivo de caracterizar el último concepto de libertad, que es el de la *libertad individual*. A lo largo de este análisis, presentamos la teoría del conocimiento rousseauiana y el proyecto educativo doméstico como alternativa al proyecto político del *Contrato social*. Además, planteamos lo problemático de la “educación negativa” como educación “natural” o “espontánea” en el aislamiento, que es a su vez preparada por el “tutor”. Analizaremos también la importancia de las pasiones y el lenguaje en la educación, porque Rousseau, por el contrario de otros autores “iusnaturalistas”, no intenta eliminar las pasiones en el ser humano, sino dirigirlas para que no se produzcan de ellas relaciones de dependencia entre los individuos; y, en la educación, el lenguaje se presenta como uno de los medios privilegiados para dar esa dirección. Al final del capítulo II, hacemos una comparación entre los diferentes sujetos que se plantean a lo largo de las obras y su relación con los conceptos de libertad: el “hombre natural”, el “niño”, el “hombre civil” y el “ciudadano”. De ese modo, tendremos bien delimitados los conceptos de “libertad natural”, “libertad civil”, “libertad individual” y el cuarto que los atraviesa, que es el que llamamos “libertad espiritual”. Con estos conceptos trabajaremos luego en el capítulo III la relación que encontramos entre la libertad y el lenguaje.

A lo largo del capítulo II, iremos además comentando ciertas cuestiones metodológicas de las obras, a partir del análisis de unas nociones que se co-relacionan directamente con los conceptos de libertad y que resultan, en general, problemáticas. En particular notamos la presencia de una serie de oposiciones fundamentales que estructuran la obra rousseauiana, expresadas en los pares de naturaleza-sociedad, naturaleza-historia, ser-apariencia, interioridad-exterioridad, sentimiento-razón, pasividad-actividad, unidad-

separación, etc. Aunque estas oposiciones presentan ciertos matices que cabe desarrollar más adelante a lo largo del capítulo II, se puede decir *grosso modo* que cada uno de los primeros términos de dichas oposiciones, suponen para nosotros lo que Patrick Hochart (1972) llama, a propósito del derecho natural en Rousseau, un “ideal regulativo”. Estos términos –naturaleza, ser, sentimiento, unidad– operan en tanto motor del proyecto y la escritura rousseauiana. Pero, más que tratarse de ideas a las que se les puede adjudicar un contenido preciso –como sucede con algunos de los autores del iusnaturalismo clásico, que estructuran su obra según principios intuitivos o racionales que se deducen de “la naturaleza de las cosas”, como señala Radica (2008)– lo que “regula” en gran medida el proyecto rousseauiano es de orden sentimental. Este aspecto “regulador” que “inspira” o “dirige” el proyecto y a la vez lo hace concebible y no “arbitrario”, es lo que denominamos, -utilizando el término de Starobinski para caracterizar un aspecto de la experiencia ensoñadora- como el elemento *pasivo* del proyecto rousseauiano.¹ Habría en Rousseau una certeza sentimental respecto de estos ideales que no es sin embargo fácilmente traducible, comunicable. Este aspecto de la traducción que son las operaciones que se realizan con el lenguaje, por la necesidad de sustituir la certeza interior por diferentes mediaciones textuales con elementos de ficción y que toman diferentes formas a lo largo de todas sus obras, es lo que denominamos el aspecto *activo* de la teoría rousseauiana –tomando el término con el que Starobinski caracteriza el otro aspecto de la ensoñación–.² Lo llamamos “activo”, porque pensamos que son decisiones metodológicas (voluntarias) de elecciones de imágenes, recursos, conceptos –por ejemplo, el “puro estado de naturaleza”, o la infancia “pura” del Emilio–, para representar esa instancia inmediata que es la certeza interior. Ciertamente, estos dos aspectos son indistinguibles dentro de los textos, pero nosotros lo

¹ Starobinski (1983), en *La Transparencia y el Obstáculo*, se refiere al elemento “pasivo” de la escritura de la experiencia ensoñadora, mediante la imagen del barómetro. Rousseau, “registra” en las *Ensoñaciones* por medio de la escritura lo que acontece en su alma como si fuera un barómetro captando pasivamente la temperatura del ambiente. “Las variaciones del alma ensoñadora [...] se sustraen a la voluntad humana.” (Starobinski, 1983, p. 345). Nosotros trasladamos este concepto de lo “pasivo” para hablar de la “verdad interior” que se quiere expresar en cada obra. La diversidad de métodos se da, desde este punto de vista, como un “dejarse dirigir” por los sentimientos interiores que se producen frente a la “verdad”.

² Starobinski (1983) señala que el “Cuarto paseo”, es una “reivindicación” y una “confesión” con respecto al papel y al uso de la “ficción” en las *Ensoñaciones*. En ese pasaje se “[...] reclama para la memoria reduplicadora el privilegio, exorbitante sin lugar a dudas, de ser creadora sin dejar de ser verídica.” (p. 345) Nuevamente tomamos este concepto de la “actividad” de la escritura “creadora” para caracterizar el proyecto rousseauiano en general que, desde este punto de vista, explica la variedad de metodologías y géneros en la obra de Rousseau, por la necesidad de traducir “la verdad interior” en escritura “creadora” o “ficción”.

separamos analíticamente para esquematizar la doble actitud que creemos que se da en Rousseau, de la creencia en una verdad interior, sentimental, y en la necesidad de traducción de ese sentimiento por medio de un texto que ya está atravesado por la historia y en tal medida, es mediato, racional y voluntario.

En efecto, la necesidad de “traducción” del sentimiento interior, se debe a los segundos términos de las oposiciones que esbozamos. Las nociones de sociedad, historia, razón, actividad, se presentan –para tomarlo, una vez más, en los términos de Jean Starobinski (1983)– al mismo tiempo como un “obstáculo” ineludible y como única solución posible. La dificultad, la paradoja –lo “descabellado”, dice Maurice Blanchot (1972)– del proyecto rousseauiano, se puede sintetizar de este modo: ¿cómo expresar lo que es inmediato, eso que no habla, que es inefable y que sin embargo, invita, llama a lo mediato porque quiere hablar? El proyecto de la libertad depende de esa solución. Los conceptos de libertad civil y libertad individual –como veremos– están ya atravesados por lo social, lo artificial, y requieren por tanto de una mediación, de un instrumento que los ponga en práctica. Por otro lado, el sentimiento de la naturaleza regula, legitima el proyecto, pero estando siempre ya atravesado por la historia, se oculta en la interioridad del sentimiento que solo es traducible, por un elemento ya social e histórico que es el lenguaje. El supuesto que permite plantear esta oposición y a la vez articulación –“articulación en la des-articulación” diría Althusser (1972, p.77)– es el concepto de *libertad espiritual*. Esto es, la combinación de esas dos facultades virtuales que veremos que Rousseau le atribuye al hombre natural que son las de la “voluntad” y la “perfectibilidad”, que permitirían la interrupción de la causalidad natural y, por tanto, la emergencia del devenir histórico, que separaría al ser humano del animal.

Proponemos de esta manera que el proyecto rousseauiano está motivado por la búsqueda de una mediación textual para elaborar la noción de libertad y por ello, es dinámico e histórico, por lo cual la escritura toma diferentes formas a lo largo de su obra. Es una búsqueda en la que la mediación toma la forma de una *crítica* de las ciencias y las artes, una *historia hipotética* del hombre que las crea, de un *contrato* que restituye la unidad perdida, hasta llegar al *lenguaje autobiográfico* del sentimiento como memoria, luego polifónico y que culmina, solitario y ensoñador. Hay en cada caso, un sentimiento

que dirige la escritura (aspecto pasivo), pero también hay un *crear* de la escritura (aspecto activo). En Rousseau, “la percepción *en gran medida* crea la realidad”, dice Robert Stone (2016, p.23)³ refiriéndose al supuesto “totalitarismo” del concepto de *voluntad general*, que ve como un gesto para inspirar virtud cívica a quienes lean el *Contrato social*. Consideramos que la obra de Rousseau trabaja incesantemente la escritura para producir estos efectos en la percepción del lector, y posee diferentes formas. Por ejemplo, en palabras de Paul de Man, la utilización de una “ficción radical” en el segundo *Discurso*, que es el “estado de naturaleza”, como instrumento de “deconstrucción” de metáforas que se consolidan como verdaderas, ocultan su condición de metáfora –por ejemplo, la sociedad civil corrupta construida a partir del mismo concepto de “estado de naturaleza” por autores como Hobbes, Grocio, Locke, etc.– que desemboca, sin embargo, en una nueva metáfora que es la que articula la propia teoría de Rousseau (De Man, 1990, p.163). La escritura, paradójicamente, quiere borrar su condición de mediación, generar la ilusión de ser lo que no es pero que la provoca: el sentimiento inmediato. De ahí la importancia del lenguaje. Louis Althusser, sugiere la importancia del lenguaje creador-ficticio cuando señala lo que considera el “fracaso” del ideal del contrato social por su “desajuste” con la realidad. Cuando el recurso –la mediación– del contrato social “fracasa” en su intento de modificar la realidad como “objeto filosófico” creado:

[...] queda, no obstante, un recurso, pero de otra naturaleza: una *transferencia*, esta vez la transferencia de la imposible solución teórica hacia lo otro de la teoría, la literatura. El “triumfo *ficticio*”, admirable, de una *escritura* sin precedentes: *La Nueva Eloísa*, el *Emilio*, las *Confesiones*. Que sea sin precedentes no carece, tal vez, de relación con el “fracaso”, admirable, de una teoría sin precedentes: *el Contrato social*. (Althusser, 1972, p.101)

Estamos ahora en condiciones de plantear nuestra tesis: *la variedad metodológica y de géneros en la obra rousseauniana se debe a la inagotable búsqueda de nuestro autor por encontrar la mediación textual apropiada que exprese aquello que es inexpresable, esto es, el sentimiento inmediato. Esa búsqueda culmina y privilegia el lenguaje que llamaremos de la libertad en tanto se aparta de la concepción instrumental en la que es medio para alcanzar un fin “más allá del lenguaje”, y pasa a ser así, en cambio, asistemático, “inútil” y solo conservar de éste, el sentimiento que lo lleva a manifestarse.*

³ El énfasis es nuestro.

En efecto, consideramos que la obra de Rousseau puede unificarse a partir de esta búsqueda, a partir de esta misma aspiración, que explica la diversidad de sus planteos. En este sentido, adscribimos a la tesis de Gabrielle Radica (2008) que señala la importancia del “pragmatismo” de Rousseau que hace variar los planteos según los contextos de enunciación. Pero también nos parece fundamental señalar que, en *Las Ensoñaciones de un paseante solitario*, hay un cambio radical en la concepción y la utilización del lenguaje, cuando la aspiración y la búsqueda sigue siendo la libertad. El lenguaje de las *Ensoñaciones* se encadena y abraza su propia condición como metáfora o como mediación y se libera de la concepción instrumental del lenguaje, de ser un medio para alcanzar un fin. Rousseau *siente* un “más allá del lenguaje” pero sabe que nunca va a terminar de definirlo. Lo que se asume es el destino del lenguaje experimentándose a sí mismo cuando rodea su objeto que es el sentimiento inmediato “natural”. El lenguaje de la libertad se encadena a la soledad consigo mismo, a la vez que experimenta su objeto que es el sentimiento que se genera en el contacto con la naturaleza, y que lo lleva a escribir. En ese sentido, cuando estudiemos las *Ensoñaciones*, mostraremos cómo el lenguaje tiene la doble función de captar *pasivamente* los sentimientos que se producen a partir de los sentidos, pero también crearlos *activamente*, y cómo este lenguaje guarda una relación particular con cada uno de los conceptos de libertad y que, a la vez, no se identifica del todo con ninguno.

Tomamos esta distinción entre lo activo y lo pasivo, del análisis de Jean Starobinski del capítulo “Ensoñación y transmutación”, para aplicarlo a todas las obras que vamos a analizar. Cuando hablamos del aspecto “pasivo” del lenguaje, nos referimos a eso que inspira y a la vez regula –“legítima” – el proyecto, que es del orden de los sentimientos y en cierta medida de la intuición, pero también de la experiencia, porque supone el contacto del sujeto con la naturaleza por medio de los sentidos. Es decir, el aspecto pasivo puede identificarse, a grandes rasgos, con la “verdad” y, dependiendo del contexto de enunciación, con la “certeza interior” o con el “derecho natural” o simplemente con el concepto de “naturaleza”. El aspecto pasivo es la aspiración, el “ideal regulativo”, que dirige la escritura hacia una búsqueda de “traducción” y es lo que hace, en última instancia, concebible el proyecto. Pero ya dijimos que no hay en Rousseau un contenido preciso que se le pueda adjudicar a esa instancia de verdad, ni por deducción ni por inducción. En ese sentido, el aspecto “activo” se vuelve necesario. Es necesario un proceso de “traducción”,

de “metaforización”, de “ficcionalización”. Con aspecto “activo”, nos referimos en última instancia, a las decisiones creativas y voluntario-rationales que se hacen con el lenguaje para representar el sentimiento “natural”.

Para mostrar cómo es que se da el cambio en la concepción y en la utilización del lenguaje en las *Ensoñaciones*, será imprescindible que tratemos en el capítulo III, el concepto de lenguaje que aparece a lo largo de cuatro obras: el *Ensayo sobre el origen de las lenguas*, *Las Confesiones*, los *Diálogos: Rousseau juez de Jean- Jacques* y *Las Ensoñaciones de un paseante solitario*. Resumimos a continuación el capítulo III.

En primer lugar, analizaremos el paralelo que existe entre la manera en que se relata la genealogía del lenguaje del *Ensayo* y la genealogía de la sociedad en el segundo *Discurso*. Mostraremos, en ese sentido, que ambas nociones presentan las mismas características: están sujetas al cambio histórico y son susceptibles de ser valorados moralmente. Haremos una exposición de la historia que hace Rousseau del lenguaje y del concepto de “lenguaje pasional”, que va desde el gesto y el habla, pasa por el lenguaje “imitativo” de las pasiones, hasta llegar a la escritura. Vamos a señalar que, al igual que la sociedad, el lenguaje se desarrolla en conjunto con las “necesidades artificiales” y, además de ser un signo de la corrupción, se consolida como un lenguaje instrumental (como medio) que persigue estos fines “artificiales” que surgen del desarrollo histórico. Finalmente, expondremos cómo la noción de “lenguaje pasional” se puede relacionar con los distintos tipos de libertad que presentamos en el capítulo II, en la medida en que éste no sigue la lógica del lenguaje instrumental, sino que responde a algo intrínseco al sujeto: sus pasiones. Iremos también trabajando, a lo largo de esta sección, la importancia del concepto de “pasión”, como elemento que pone en contacto lo humano-artificial con lo “natural” y cómo, siendo el lenguaje pasional representación su representación, es también expresión del contacto entre lo “artificial” y lo “natural”.

En segundo lugar, pasamos al análisis de las *Confesiones*. Allí, señalamos que el objetivo de esta obra consiste en comunicar la inocencia de nuestro autor, frente a las acusaciones que provienen del público y del llamado “complot universal”. Vamos a limitarnos a estudiar, sobre todo, los pasajes en los que Rousseau habla del encuentro con la literatura y con la escritura. Señalaremos que el lenguaje de *Las Confesiones* puede

entenderse como un “lenguaje pasional” y que, sin embargo, está condenado a fracasar porque se apoya en los sentimientos que producen la injusticia y la esperanza del cambio, lo cual lo condena a ser un *instrumento* de la justificación. Por tanto, concluimos que no puede entenderse cómo un lenguaje libre, en la medida en que se encadena al fin de la justificación permanente. Luego, profundizaremos sobre estas cuestiones cuando hablemos de los *Diálogos*. Allí, describimos la función del método dialógico escogido por Rousseau y señalamos su objetivo que consiste en un intento de comunicar al lector la identidad entre la obra y la persona, por medio del reconocimiento de la intención del autor. Nos detendremos solo en el análisis del primer *Diálogo* para exponer cómo es que se construye la noción del “complot universal”. Vamos a señalar cómo la idea de imponer una interpretación “correcta” de la obra basada en el criterio de la “intención del autor” opera de modo semejante a como Rousseau considera que actúa el complot. Esto es, cerrando el campo de la interpretabilidad en un intento de definición según el criterio de la intención del autor –al igual que el complot intentaría encerrar a Jean-Jacques en la definición de “monstruo” –. Finalmente concluimos que, al igual que *Las Confesiones*, el lenguaje de los *Diálogos* sigue sujeto a los sentimientos de la injusticia y es también un lenguaje instrumental de la justificación, que hace que el proyecto esté condenado a fracasar.

Por último, presentaremos nuestro análisis de las *Ensoñaciones*. En primer lugar, mostramos la diversidad del contenido de las ensoñaciones: no todos los paseos representan “ensoñaciones”. En ese sentido remarcamos la diversidad de lenguajes que se dan en la obra. Luego, pasamos a analizar los pasajes que se refieren a las declaraciones de intenciones, objetivos, etc. Utilizamos estos fragmentos para ilustrar el modo en que operan las ensoñaciones, pero dejando en claro la “autosuficiencia” de cada ensoñación. Consideramos que cada ensoñación puede ser leída por separado sin perder su sentido, pero que estos pasajes ilustran el cambio que se da con respecto a las demás obras autobiográficas y la función de la ensoñación misma. Resultan en ese punto especialmente relevantes dos fragmentos. El primero, en el Primer Paseo, en el que se muestra la soledad como un “destino” y, el segundo, en el Cuarto Paseo, en el que se reivindica la función de la ficción. Mediante esos pasajes explicamos cómo la “soledad con la naturaleza” es a la vez sentida (elemento pasivo) y construida por medio de la ficción (elemento activo). Vemos, además, las características del lenguaje de la ensoñación, cómo lenguaje

asistemático, inútil, moralmente indiferente y que se abre al campo de la interpretabilidad. Cuando decimos que se abre al campo de la interpretabilidad, queremos decir que se derrumba el criterio de una lectura “correcta” según la intención del autor. Por el contrario de las demás obras autobiográficas, en las cuales el texto intenta imponer al lector una interpretación “correcta” basada en esa instancia extralingüística o extratextual de la intención (lo que llamamos el “más allá del lenguaje”), el lenguaje de las ensoñaciones ya no intenta modificar una realidad que se sitúa más allá de sí y, en esa medida, deja de ser un lenguaje instrumental y abraza la pura expresividad de la ficción como “fin” en sí mismo. Teniendo en cuenta todo esto, pasamos a hacer un análisis de cada una de las ensoñaciones donde señalamos sus características más sobresalientes. Mostramos la influencia de los sentidos en el contacto con la naturaleza y del pensamiento en la manera en que se representan los sentimientos por medio de la ficción, lo cual genera lo que denominamos “sentimiento de unidad con la naturaleza”. Finalmente, hacemos una comparación del “lenguaje ensoñador” con cada uno de los conceptos de libertad que analizamos en el capítulo II. El lenguaje de la ensoñación presenta del concepto de la “libertad natural” la característica de ser autosuficiente, de la “libertad individual” la de ser un balance entre el poder y el deseo, de la “libertad civil” la necesidad de estar permanentemente reconstruyéndose y, de la libertad espiritual, la de abrirse al campo de la interpretación permanente, es decir, al cambio permanente o a la historia.

1.1. Las lecturas políticas de la obra de Rousseau.

Vamos a tomar ciertos estudios que nos permiten esquematizar el modo en que se ha considerado la obra rousseauiana, pero que a su vez –en muchos casos– sugieren un camino de lectura que nos ha guiado en esta dirección de tomar la libertad y el lenguaje como hilos conductores. En muchas ocasiones, se han estudiado cada uno de estos elementos por separado. En el caso de algunos comentaristas de la obra política de Rousseau, solo se analiza el aspecto político, sin hacer referencia a su relación con el lenguaje. Consideramos que los siguientes comentaristas, han limitado su análisis del concepto de libertad a la teoría rousseauiana del derecho y de la historia.

En *Jean-Jacques Rousseau et la science politique de son temps* de Robert Derathé (1979), se hace, por ejemplo, un análisis de la teoría política rousseauiana comparándola con los conceptos que circulaban en la época, provenientes de la escuela del derecho natural y también con las concepciones contemporáneas de filosofía política de Diderot, Malebranche, etc. De ese modo, en términos de influencias e innovaciones con respecto a las teorías circulantes de la época, se señala un iusnaturalismo innovador en Rousseau, que se debe al carácter sentimental y ya no exclusivamente racional, que le atribuye nuestro autor al derecho natural. En esa medida, el problema de la libertad y de cómo el hombre deviene esclavo a lo largo de la historia que narra Rousseau en el segundo *Discurso*, queda sujeta al concepto de “derecho natural” en esta variante sentimental. Esto se ve, por ejemplo, en el análisis que hace del pacto injusto o inicuo, en el cual, la injusticia se identifica con la violación del derecho natural que antecede el derecho político, mediante la cual se fija la desigualdad, a pesar de que las cláusulas del pacto sean formalmente válidas.

Por su parte y en torno a esa misma discusión, Patrick Hochart (1972) muestra en “Derecho natural y simulacro. La evidencia del signo”, la necesidad y lo problemático del concepto de naturaleza en la obra rousseauiana, a partir del concepto de derecho natural. Su análisis tiene el valor de postular el estado de sociedad naciente como momento ya siempre sobrepasado por su esencia “naciente”, que sin embargo comporta como “ideal regulativo” y que legitima todo proyecto político. Su análisis culmina con la necesidad de postular una cierta teología en el pensamiento rousseauiano, que permite cerrar el círculo que se da entre la sociedad y la naturaleza, donde cada forma de sociedad como *simulacro*, remite siempre a un *modelo* anterior, por lo cual es necesario postular la existencia de un “simulacro divino”. Aunque Hochart no trata directamente el problema de la libertad, podemos pensar de acuerdo a este esquema, que hay un criterio teológico esencial, que se sitúa por fuera de la historia que permite evaluar el cambio y, en esa medida, el grado de libertad que los seres humanos conservan a lo largo del devenir histórico.

Vera Waksman (2016) en *El laberinto de la libertad*, por su parte, propone una lectura que toma el concepto de *amor de sí* como hilo conductor del análisis, donde el desarrollo histórico de ese concepto es medido moralmente a partir de la degeneración de éste en amor propio o su evolución en lo que la autora llama “amor de sí expansivo”, que

incluye las nuevas condiciones de socialización y, por tanto, el amor de sí del *otro* en las acciones de cada individuo. El “amor de sí expansivo” es un concepto que refiere a una condición de socialización en la cual las acciones y los intereses de cada individuo no comportan relaciones de dependencia y, por tanto, todos conservan su libertad por igual. La noción de una “evolución” del “amor de sí”, implica nuevamente, la idea de que hay algo que se conserva a lo largo del desarrollo histórico que permite valorar el cambio histórico moralmente.

En suma, estos tres análisis, ponen el acento sobre un criterio de carácter esencial para evaluar moralmente la evolución histórica en Rousseau y que se sitúa por encima de la historia. Son autores que desarrollan el aspecto que llamamos “pasivo” de la teoría. Esto es, la instancia de “verdad” que legitima y dirige el proyecto, y con la cual es posible medir moralmente el desarrollo histórico. En el caso de Derathé (1979), tenemos la instancia el derecho natural en esta variante sentimental, en el de Hochart (1972), la postulación de una teología sobre la base del proyecto y, en el caso de Waksman (2006), la noción de amor de sí que evoluciona hasta el “amor de sí expansivo”. Estos términos serían los que permiten entender cómo es que el hombre fue en un principio “libre” y después devino “esclavo”, y cómo es posible concebir una nueva instancia social en la que la libertad se recupera. Sin embargo, estas posiciones no desarrollan el problema del lenguaje, sino que limitan el estudio de la libertad al problema del derecho y de la historia en Rousseau.

Por otra parte, tenemos autores que sugieren la importancia del estudio del lenguaje en Rousseau, pero no lo desarrollan del todo. Por tomar un ejemplo, Althusser (1972) en “Sobre el “Contrato social”, ilustra la “construcción teórica” de ese “objeto filosófico” denominado “contrato social”, a partir de una serie de “desajustes” teóricos que muestran que el supuesto “contrato” del *Contrato social* no responde a la noción jurídica de contrato. Como veremos más adelante en el capítulo II, la noción que utiliza Rousseau de contrato, no responde a la estructura jurídica clásica del concepto. En sentido estricto, no hay dos sujetos intervinientes que realicen un intercambio, sino que todo sucede en la inmanencia. Los individuos pactan consigo mismos, por lo cual más que tratarse de un acto de intercambio, se trata del acto de constitución misma de la sociedad, en la que los sujetos alienan todos sus bienes como individuos aislados, a la comunidad que son estos mismos

sujetos, pero en la forma de comunidad—. Es decir, en una de las “partes intervinientes”, se encuentra ya el resultado y la “solución” del contrato que es la constitución de la comunidad política. Lo que resulta valioso de este análisis, es esta idea del contrato social como “objeto filosófico” *construido*, que toma prestado del lenguaje jurídico un concepto que le es impropio que es el de “contrato” para entrar en la discusión del derecho político en la que se inscriben los demás autores contractualistas como Hobbes, Locke, etc. Este análisis es muy importante porque como estudiaremos también, el contrato social se presenta como una de las soluciones para recuperar la libertad perdida en un contexto social. Entonces este análisis muestra que Rousseau, para construir su teoría de la libertad civil, también se toma ciertas licencias con el lenguaje, en este caso, al desarrollar el concepto de libertad mediante un concepto jurídico como el de contrato, al que le modifica su definición clásica. Su teoría no es tan transparente o “literal” como podríamos pensar siguiendo el análisis de los anteriores comentadores citados. Hay ciertas operaciones que se realizan con el lenguaje (aspecto activo de la teoría) para construir ese ideal que es el concepto de libertad.

Otro comentador que sugiere el estudio del lenguaje en Rousseau a partir del análisis de su obra política, pero que no lo desarrolla, es Robert Stone (2016). Este comentador ilumina otra dimensión del lenguaje en el *Contrato social*, cuando señala la función “pedagógica” e “inspiradora” de virtud, que considera que cumple la postulación del concepto de voluntad general como “omnipresente” y “totalitario”. Como veremos, las características que Rousseau le atribuye al poder soberano son las de la “inalienabilidad”, la “indivisibilidad” y la “imposibilidad de error”. Todas estas son características “totalitarias” del poder soberano – que es diferente, como señala Stone, (2016) del despotismo—. El poder soberano, para Stone (2016), tiene que presentarse como “totalitario” porque, de no serlo, se estaría aceptando un posible desacuerdo entre el interés y el deber del ciudadano, que haría imposible el ideal de la virtud cívica. Como estudiaremos más adelante en el capítulo II, el ciudadano del *Contrato social* supone una transformación en la “naturaleza” del hombre: no se trata simplemente del hombre natural protegido en un contexto civil. Esa transformación es posible en la medida en que el ciudadano puede identificar su propio interés con el de la comunidad, su propio interés con el deber cívico: esta es la virtud cívica. Por tanto, si el poder soberano es “menos que totalitario”, se está aceptando un

posible desacuerdo entre el interés y el deber que hace imposible el ideal de la virtud cívica. Para Stone (2016), en Rousseau, “la percepción en gran medida crea la realidad” (p.23). Es decir, el lector del contrato tiene que percibir en el texto que la virtud cívica es posible, que hay una instancia que abarca tanto el interés personal como el de la comunidad (el deber). Lo que estimula ante todo el texto, es la creencia de que la República del contrato social es posible y que, en esa medida, todos podemos ser ciudadanos virtuosos. De ahí que, para Stone (2016), la manera en que Rousseau presenta la voluntad general tenga ante todo una “función simbólica”. Se trata de “una lección educativa para estimular a los ciudadanos, más que un manifiesto político. Es una doctrina diseñada para alcanzar la virtud cívica en aquellos que crean en ella.” (p.20). El concepto de voluntad general como “totalitario”, “se debe pensar –para Stone– como la manera en que los ciudadanos deberían percibir su relación con la sociedad.” (*ibid.*)

Estas dos lecturas nos permiten poner en duda las lecturas más literales que se hacen de las obras de Rousseau y aproximarnos al problema del lenguaje desde el punto de vista metodológico. Por un lado, Althusser (1972) señala la operación que se realiza con el concepto de contrato, en la que se desplaza la definición clásica, por esta otra del intercambio en la inmanencia (en la que no hay dos sujetos intervinientes como sucede en la estructura clásica del concepto jurídico de contrato) y se utiliza, sin embargo, el mismo término para construir la teoría. Más adelante veremos, en el capítulo II, que la utilización de ese término tiene el sentido de poder ingresar la teoría rousseauiana – ese “objeto filosófico” que es el contrato– en la discusión con los demás autores sobre una misma materia que es la del “derecho”. En el caso de Stone, también se pone en duda la lectura “literal” de la obra, porque lo que muestra es cómo no hay que leer el “totalitarismo” de la voluntad general como un mero ideal o una imposición normativa, sino cómo la manera en que el texto quiere dialogar con el lector, con la realidad, como quiere transformar la percepción del lector de las relaciones sociales y estimular la creencia de que el acuerdo entre el interés particular y el interés de la comunidad es posible. Este gesto retórico - simbólico y educativo- que se hace con la noción voluntad general y la operación que se hace con el concepto de “contrato” según Althusser, se inscriben en lo que llamamos el “aspecto activo”. Es decir, las operaciones que hace Rousseau con el lenguaje, para representar la instancia del derecho en este caso. A pesar de que el contrato se nos presente

como una teoría “ideal” y “pura”, enteramente “normativa”; lo que muestran estos análisis, son los grandes esfuerzos metodológicos que hace Rousseau para construir su teoría y ponerla en diálogo con la “realidad”. Es decir, como hay un constante esfuerzo *activo* de creatividad, para representar eso que es aparentemente puro y que legitima el proyecto (que es la instancia de verdad que llamamos “pasiva”).

Lo que nos parece problemático en todo caso, de unos y de otros, es el análisis casi exclusivo que se hace del elemento político en Rousseau y, por ende, la escasa o nula referencia a la obra autobiográfica y, en particular, al lenguaje. La función del lenguaje está, sin embargo, muchas veces sugerida. Ya vimos como Althusser (1972), no solo muestra una operación que Rousseau realiza en la apropiación del concepto de contrato, sino que también presenta la transferencia del “fracaso” del contrato a “lo otro” de la teoría que constituye este “triunfo ficticio” de la escritura. Este tipo de análisis nos parecen importantes porque iluminan las operaciones retóricas que se hacen con el lenguaje (aspecto activo) e impiden hacer una lectura demasiado “literal”. Pero de las lecturas más “literales” y si se quiere “canónicas”, nos parece fundamental enfatizar que aquello que Rousseau se esfuerza por demostrar, bajo métodos y géneros tan diversos, es la instancia de “verdad”, lo que llamamos el elemento pasivo de la teoría. Desde el punto de vista de nuestro análisis, el proyecto rousseauiano no es arbitrario: hay un sentimiento que la escritura intenta captar y por el que se deja arrastrar (pasivamente), pero como el sentimiento o la pasión no revelan un contenido determinado que pueda ser deducido o inducido, siempre es necesario interpretarlo, crearlo, “traducirlo”. Esto lo veremos claramente en el capítulo III, cuando hablemos de *Las Confesiones* y definamos su lenguaje, como un lenguaje pasional. El lenguaje pasional, es una imitación de la pasión y, en esa medida, es tanto dirigido por la pasión que lo lleva a manifestarse (aspecto pasivo), como representación de la pasión. Es decir, el lenguaje interpreta la pasión mediante un cierto signo (aspecto activo). Nos parece que este lenguaje no es exclusivo de las obras autobiográficas, sino que se puede encontrar en gran medida, por ejemplo, en los dos *Discursos*. En el capítulo III, mostraremos cómo el lenguaje en esos casos se sigue, por tomar un ejemplo, del sentimiento de *nostalgia* para representar la pureza del “estado de naturaleza” o simplemente para describir el concepto de “naturaleza”. La esencia de este lenguaje es metafórica, porque necesita reemplazar el sentimiento o la pasión inmediata por

un signo mediato. La única forma de referir a esa realidad sentimental es por medio de una sustitución, porque el sentimiento al no tener un contenido definido, impide que nos refiramos a él de una manera directa. Es necesario representarlo por medio de una metáfora.

Por eso nos parece importante tomar elementos de estos análisis, ya que nosotros nos situamos en una posición intermedia, y quizá menos arriesgada, que consiste en juntar el elemento activo de la teoría con el elemento pasivo. En efecto, consideramos que hay una búsqueda *creativa* que genera distintos tipos de mediación para exponer eso que es inefable y que no puede ser referido más que de un modo indirecto o metafórico, pero esa búsqueda no es arbitraria. Lo que se quiere comunicar tiene una existencia precisa como sentimiento e impacta sobre la escritura y la lleva en una u otra dirección, pero al ser sentimiento no hay nada que revele de antemano su contenido, necesita ser *creado*. De esa manera, actividad y pasividad se determinan simultáneamente, en un movimiento que intenta anular su oposición por medio de la escritura.

Tenemos, además, aquellas lecturas políticas que no se limitan a comentar la obra política de Rousseau como, por ejemplo, la obra *El mundo de J-J. Rousseau*, de Jorge E. Dotti (1980), que hace un análisis conjunto de las obras políticas y de *Las Confesiones*, en la que muestra un paralelismo entre el proyecto político y autobiográfico, en el marco de la historia social. Es decir, muestra la repercusión del contexto político y económico en la obra de Rousseau (y viceversa), como parte del proceso ascenso de la burguesía en el siglo XVIII, sobre el paradigma de la *meritocracia* de la teoría política de la virtud rousseauiana. De allí tomaremos su análisis que sitúa a Rousseau –como lo hace Norberto Bobbio (1985) en el capítulo I, “El modelo iusnaturalista”, de *Estudios de historia de la filosofía*–, como pensador iusnaturalista, para matizar esta afirmación, y mostrar qué es lo que une a nuestro autor con esta escuela, pero también, en qué se aparta. Tanto Dotti (1980) como Bobbio tienen la ventaja y a la vez de desventaja, de agrupar a los autores denominados iusnaturalistas –donde incluyen a Rousseau– según sus principios metodológicos. Esto es, la utilización de conceptos clave como “estado de naturaleza”, “estado civil” y “contrato”, con el fin de sistematizar una teoría de la legitimación del poder político. En lo que se refiere al contenido, se pueden observar las divergencias entre los autores, por ejemplo, señalando las hipótesis antropológicas del hombre natural –si el

hombre en estado de naturaleza es bueno, malo, amoral–, el fin de la constitución de la sociedad civil (la paz, la protección de la propiedad o de la libertad), si consideran que el estado de naturaleza es un hecho histórico o no, etc. Si bien es cierto que la metodología es la misma –por lo menos en lo que respecta al segundo *Discurso*– también es cierto que el método rousseauiano en muchas ocasiones hace que varíe el contenido del derecho natural, que es lo que supuestamente reúne a todos estos autores dentro de una misma categoría. Nos referimos, por un lado, a la esencia sentimental del derecho natural y, por otro, a su historicidad. Ambas propiedades conducen a un dinamismo que impide que se dé un contenido determinado al derecho natural. El hecho de que sea sentimental hace que sea necesario un intento permanente de traducción de lo inmediato en mediato, que va a tomar muchas formas en la obra de Rousseau. En ese sentido, el contenido sentimental puede hacer variar la metodología en nuestro autor, por lo cual no cabría ya unificarlo en esta escuela según ese criterio. El hecho de que sea histórico conduce a lo mismo, porque lo que es propiamente histórico es el sentimiento que va a alimentarse e impactar sobre el contexto en el que está inserto, por lo cual la metodología para representar el derecho varía también según ese contexto que se intenta describir. Tomemos como ejemplo de esto último la historia personal que se narra en las autobiografías, en la medida en que acá el problema también es la justicia: la inocencia o la culpabilidad de nuestro autor. El contexto de los *Diálogos* y las *Ensoñaciones* no es el mismo. En el primero, la injusticia de las acusaciones que se le imputan a Rousseau sigue siendo muy relevante. Así también, el sentimiento de la inocencia y de la injusticia, que se quiere representar en esa situación particular mediante la escritura, es lo que dirige el proyecto. De ese modo, el sentimiento que desencadena la escritura se alimenta de ese contexto de injusticia, y el modo en que “impacta” sobre el contexto es la manera en que el texto construye ese contexto mismo de injusticia en un texto, en este caso en forma de diálogo. En el caso de las *Ensoñaciones*, Rousseau abraza el “sentimiento de soledad con la naturaleza” a cambio de los sentimientos que le provocaron una vez la injusticia y la justificación. Es decir, el sentimiento cambia porque está sujeto a la historia –en este caso, personal–. Ese sentimiento de soledad con la naturaleza, a la vez, es construido mediante la escritura: este es el impacto sobre el contexto. No es suficiente con sentir esa soledad, sino que a la vez hay que construirla, como no era suficiente solo sentir la injusticia y la inocencia, sino que había también que construirla en un texto.

Entonces, por un lado, el sentimiento está sujeto a las variaciones en el tiempo y por eso el sentimiento de injusticia ya no es relevante en las *Ensoñaciones* y, por otro, el sentimiento de soledad con la naturaleza “impacta” sobre el contexto al generar un texto asistemático, inútil, etc., sin ninguna finalidad más allá de la mera expresión.

El carácter histórico del derecho es lo que lleva a plantear a Gabrielle Radica (2008) una suerte de “pragmatismo” en Rousseau. Para esta autora, no hay un principio racional de legitimación que justifique el proyecto rousseauiano –ya sea que se deduzca como en el caso de las leyes naturales de Hobbes, o sea que se intuya como evidente como en el caso de Pufendorf–, sino que, a la inversa, el principio se postula desde un lugar histórico, en un cierto contexto de enunciación, que representa un estadio de desarrollo de la razón que determina sus propias leyes. Es decir, no existe un esencialismo ni universalismo en el concepto de derecho rousseauiano, sino que, por ejemplo, la posibilidad de escribir el segundo *Discurso*, de criticar la sociedad civil que se describe, viene dada desde la pertenencia –o por lo menos desde la creencia de pertenencia– a una sociedad más o menos ideal que es la Ginebra que se describe en el “Prefacio”. De ese modo, Radica (2008), revela también una dimensión retórica del lenguaje en Rousseau que para esta tesis es imprescindible. Sin embargo, no se detiene demasiado en el problema del lenguaje desde otras dimensiones como, por ejemplo, la metafórica que, para nosotros, guarda estrechas relaciones con la dimensión retórica a la que alude Radica.

La historicidad no se basa para nosotros únicamente en el contexto de enunciación, sino en la creencia de que hay algo que traducir del sentimiento que es en sí inefable, en última instancia, en la creencia de la libertad. Rousseau tiene que presentar algo como si fuera puro –el estado de naturaleza, la infancia, etc.– para desarrollar el discurso y, en ese sentido, deviene metafórico e histórico. Como no es posible referirnos directamente a lo “puro” del sentimiento es necesario hacerlo indirecta o metafóricamente. La búsqueda no invalida la creencia en algo que sea la “naturaleza” o el “derecho natural” o “la libertad”. La creencia –el sentimiento de que hay algo puro– tiene que ser un motor de búsqueda. Recordemos lo que decía en el Tercer Paseo de las *Ensoñaciones* (2013) cuando quería distinguirse de los demás filósofos: “Lo que debe hacerse depende mucho de lo que debe

creerse” (p.40).⁴ O, también, “adopté para cada cuestión el *sentimiento* que me pareció mejor fundado directamente, el más *creíble* en sí mismo, sin detenerme en las objeciones que no podía resolver” (p.46).⁵ El sentimiento de esa creencia sí tiene que ser universal, pero la puesta en escena de esa búsqueda en un discurso deviene necesariamente histórica y pragmática y, por ello, se *dice* de varias formas. Ese sentimiento de la necesidad de postular algo como si fuera puro acentúa lo que llamamos el elemento pasivo de la teoría, mientras que la puesta en escena pone énfasis en su aspecto activo, en la necesidad de crear, de traducir eso que es inefable.

1.2. Las lecturas del lenguaje en la obra de Rousseau.

En un breve ensayo denominado “Rousseau” Maurice Blanchot (1972) luego de comentar *Las Confesiones* plantea la pregunta:

¿Hay algo más descabellado que el querer hacer del lenguaje la morada de lo inmediato y el lugar de una mediación, la captación del origen y el movimiento de la alienación o de la extrañeza, la certidumbre de lo que siempre está comenzando y la incertidumbre de lo que siempre vuelve a comenzar, la verdad absoluta de lo – no obstante- todavía no es verdadero? (p. 55)

Estas son para Blanchot (1972) las contradicciones que asume Rousseau en la experiencia literaria. En gran medida este pasaje se podría conjugar con aquel que citamos antes de Althusser (1972). Blanchot, páginas más atrás ya se había contestado frente a una pregunta que es equivalente: “¿cómo hacer de la literatura la experiencia original?”. Esto supone un “fracaso inevitable (...) pero las vueltas del fracaso son evocadoras, porque esas contradicciones constituyen la realidad del esfuerzo literario.” (p. 51) Lo que Althusser (1972) sugiere, pero que no desarrolla, es el “triunfo ficticio” de “lo otro de la teoría”: la literatura. Paradójicamente asumir el fracaso de la escritura, vivir la experiencia literaria, es un “triunfo ficticio”. El análisis de Blanchot es muy valioso, porque refleja la libertad que se da la escritura de asumir su condición de mediación a la vez que actúa como si quisiera ir más allá de sí misma, sabiendo que está condenada a andar en círculos. Esto lo veremos,

⁴ El énfasis es nuestro.

⁵ El énfasis es nuestro.

sobre todo, en el paradigma de la interpretación de un texto según la intención del autor. Como estudiaremos en el capítulo III, en los *Diálogos*, Rousseau intenta justificar el contenido de su obra sacando a la luz su intención al escribirla. Quiere imponer una lectura “correcta” si se quiere, en la cual se identifica la intención del autor con su obra. Pero, desde el punto de vista de nuestro análisis, todo intento de imposición de una lectura unívoca falla, porque abre siempre el campo de la interpretación y esto es lo que demuestra la estructura misma del texto.⁶ Esto quiere decir que cuando el objetivo de un texto es modificar la realidad, controlarla en una definición –en este caso, intentando hacer coincidir la intención del autor (instancia extralingüística) con su obra–, se encuentra con su propia naturaleza abierta, porque todo lenguaje es susceptible de ser interpretado por un nuevo lenguaje que a su vez es interpretable también. En el intento por salir de sí e identificarse con una instancia extralingüística, el lenguaje da vueltas sobre sí. En las *Ensoñaciones*, en cambio se asume la interpretabilidad en el lenguaje como lo propio de la experiencia literaria. Lo que se asume es su inexorable condición de metáfora, la imposibilidad de referir directamente a una instancia extralingüística, sin pasar primero por la ficción.⁷ La metáfora no es solo un tropo, una estrategia lingüística de “sustitución” de un referente por otro, sino también la presencia particular de eso que se sustituye, lo que está aparentemente ausente. La metáfora tiene un aspecto activo y uno pasivo, podríamos decir. Actúa como si el referente que reemplaza existiera, tiene que, digamos así, “sentirlo al reemplazarlo”. Este es el tipo de presencia que consideramos que tiene el sentimiento de libertad –pero también el de “naturaleza”– en Rousseau. La sustitución por medio de la escritura –o la mediación– tiene que postular un “más allá de la escritura” como existente, que haga que la sustitución cobre significación. Esto es lo que muestra para nosotros brillantemente el ensayo de Blanchot en la expresión heideggeriana del lenguaje como “morada” de “la verdad absoluta

⁶ En los *Diálogos*, se muestra cómo es posible persuadir al personaje del “Francés”, que está convencido de la culpabilidad de “Jean-Jacques”, de cambiar de opinión respecto de las obras por medio de su lectura. Es decir, se demuestra cómo la interpretación es susceptible y *abierta* a la persuasión, al cambio por medio del lenguaje.

⁷ Esto lo veremos al final del capítulo III cuando hablemos del Cuarto Paseo de las *Ensoñaciones* donde se reivindica la función de la ficción. Mostraremos que la ficción tiene la particularidad de unir el sentimiento con la naturaleza (instancia extra lingüística). El sentimiento es, desde el punto de vista de este análisis, el puente entre lo artificial humano y lo natural. La ficción combina estos elementos porque proviene del sentimiento y es producto de un juicio voluntario del autor, de cómo expresar y ordenar esos sentimientos en un discurso. La ficción es un discurso construido sobre la conciencia de que no es la realidad, pero que es fruto de lo que la realidad provoca en nosotros: los sentimientos o las pasiones.

[...] de lo que todavía no es verdadero” (p.55). Esa “verdad absoluta” tiene que *sentirse* como existente, tiene que motivar al lenguaje que, sin embargo, la *construye*.

Lo problemático de este análisis de Blanchot para nosotros es que, a pesar de que se refiere casi siempre a *Las Confesiones* y trata solo de pasada *Las Ensoñaciones*, cuando lo hace, el tratamiento es el mismo para ambas obras. Nosotros sin embargo consideramos que el lugar en el que se asume con mayor grado este “andar en círculos” “evocadores” del lenguaje y de la experiencia literaria que es en última instancia la libertad, alcanza su mayor grado de expresión en *Las Ensoñaciones*. Cuando hablemos de *Las Confesiones* y de los *Diálogos* mostraremos como el “lenguaje pasional” que se utiliza en esos casos, sigue siendo todavía en muchos casos en realidad, un “lenguaje instrumental”. Es decir, un lenguaje que está atado todavía a algo que no es él mismo, a la propia experiencia literaria. En particular, este lenguaje funciona como un “instrumento de la justificación” o de la redención, y en tal medida su objeto se sitúa aún sobre la lógica de los medios- fines, que impide la concreción de la libertad en el lenguaje. Es un lenguaje *esclavo* de la lógica medios-fines y de las demás conciencias a las que intenta comunicar su inocencia. También, apoyándonos en la lectura que hace Emilio Bernini (2021) de los *Diálogos*, mostraremos cómo esa concepción del lenguaje se revela y se derrumba con lo que llama Bernini “la crisis de la hermenéutica clásica de la intención del autor” (p. 309 y ss). Como veremos, gran parte del objetivo de *Las Confesiones* y los *Diálogos*, está construido sobre el supuesto de la posibilidad de identificar a la persona con su obra, la intención del autor con la escritura. Pero todo texto, sin quererlo o no, abre el campo para interpretación, por lo cual la idea de cerrar la lectura en una identificación “correcta”, como quiere Rousseau, deja de tener sentido. En *Las Ensoñaciones*, se abre al campo de la interpretabilidad, pero no en el sentido de que podemos identificar una “intención” de abrirse a ese campo, sino que la a-sistematicidad, la “inutilidad” de la escritura de la experiencia ensoñadora, vuelve superfluo el problema de la interpretación “correcta” y deviene solo “experiencia literaria” (Blanchot, 1972). El lenguaje se libera, porque renuncia a todo fin que se sitúa más allá de la propia experiencia literaria, del lenguaje experimentándose a sí mismo, por lo cual ya no es instrumento de la justificación, un “medio” para alcanzar un “fin”. Es un lenguaje esencialmente inútil. El lenguaje solo conserva del “más allá del lenguaje” el sentimiento que lo lleva a hablar y a observarse hablando. Sería injusto incriminarle a Blanchot,

además, su falta de referencia a las obras políticas, porque parece que ese no era su interés en ese pequeño ensayo. En todo caso, nos parece imprescindible utilizar su análisis para compararlo con “lo otro” de la teoría rousseauiana.

Otro análisis que resulta imprescindible es el que realiza Jacques Derrida (1972) en el coloquio celebrado en Londres en 1968, titulado la “lingüística de Rousseau” que hace referencia en gran medida al análisis que ya había realizado en la segunda parte de *De la gramatología*, de una manera más acotada que sirve a los fines de esta tesis. En él, señala como en el *Ensayo* y en el segundo *Discurso*, se puede hablar de una “lingüística de Rousseau”, en la medida en que se presentan las dos condiciones que él considera que se necesitan para delimitar el campo de una disciplina. A éstas, las denomina “ruptura epistemológica” o “apertura” o “delimitación del campo” y la “clausura de los conceptos”. (p.25). Para que estas condiciones se produzcan, Derrida (1972) muestra lo paradójico del modo de proceder de Rousseau en su argumentación. A pesar de que declara en el *Ensayo* querer derivar el lenguaje solo de sus “causas naturales” (sin recurrir a causas “sobrenaturales”) y de esa manera purificarlo de toda proyección de lo social a lo natural, al encontrarse con un “círculo” epistemológico entre la “sociedad” y “lenguaje” en el que es imposible recurrir a causas naturales para explicar su origen, necesita interrumpir *arbitrariamente* la causalidad natural, para explicar justamente el origen de la arbitrariedad. La condición de ruptura epistemológica que permite el tratamiento del lenguaje –y de la convención misma, es decir, de la sociedad– como una disciplina, implica para Derrida (1972) una:

Interrupción arbitraria, interrupción de la arbitrariedad. Decisión que permite que la arbitrariedad y la convención puedan instituirse, y cuya necesidad reaparece cada vez que se acredita la conceptualidad organizada en torno a la oposición naturaleza- arbitrariedad (...). (p.30)

Es decir, para estudiar el campo de la arbitrariedad, es necesario hacer un gesto arbitrario con el lenguaje, tanto cuando “delimitamos el campo”, como cuando “clausuramos los conceptos” con los que nos vamos a manejar en dicho campo, en este caso los conceptos de “naturaleza” y “arbitrariedad”. Acá vemos, por un lado, que hay que dudar de la pureza de aquello que se narra como puramente “natural” o como puramente

“arbitrario”, porque justamente la arbitrariedad ya es propia del lenguaje con el que se quiere “separar” lo natural de lo social. El lenguaje simula su “cientificidad” para discriminar estos conceptos con los que va a estudiar aquello que le interesa. Esto también se puede ver en *Emilio*, porque el tutor se nos presenta como una especie de “científico de la educación” que puede discriminar entre “la educación natural” y “la educación social”, sin tener en cuenta que él mismo articula la educación y que él mismo está atravesado por la arbitrariedad. Por eso, Dotti señala que el “resultado ideal” del *Emilio* es un “Robinson Crusoe” (primera literatura que recomienda Rousseau para el adolescente porque “representa” su situación.). Esto mismo que señala Dotti del alumno se puede trasladar en cierta medida al tutor que tiende a presentarse como un individuo autosuficiente sin pasado, que conoce la naturaleza humana y que en la misma medida puede traducírsela al alumno en su educación. Lo que se presenta de modo muy complejo, en términos biográficos y autobiográficos en *Emilio*, en la medida misma en que el tutor se llama “Jean-Jacques”, es la historia que tuvo que atravesar el tutor para conocer la conciencia humana, porque *Emilio* mismo muestra que la conciencia es producto de una historia. Este modo de proceder ilumina nuevamente una función del lenguaje que presenta cierta pureza como necesaria para que el proyecto sea concebible. En esa medida se vincula con lo que observa Robert Stone (2016) de la voluntad general, es decir, la propia escritura de *Emilio*, el modo en que se la presenta, es en sí ya un gesto de educación. Como veíamos más atrás, según Stone (2016), en el *Contrato social* era necesario presentar la instancia de la soberanía como “totalitaria”, porque solo así era posible generar el efecto en la percepción del lector de que es posible la pureza del deber cívico: el acuerdo entre el interés particular y el interés general. Si la instancia de la soberanía no lo abarcara todo, si no fuera inalienable, indivisible, si pudiera errar; entonces el texto vacila sobre la posibilidad de ese acuerdo y, por extensión, el lector también. En el caso de *Emilio*, si se presentara a la educación negativa de un modo menos “puro”, entonces también dudaríamos de la posibilidad de purificar la educación doméstica de todos los males de la “educación social”. Es necesario que el texto muestre alguna instancia como pura, para que la persuasión en el lector sea posible.

De ese modo, el análisis de Derrida nos permite dar cuenta nuevamente de la dimensión retórica del lenguaje y dudar una vez más de las lecturas más “literales” y

“canónicas”. Esto se relaciona más con lo que denominamos el aspecto *activo* de la teoría rousseauiana, es decir, con las operaciones que se realizan por medio del lenguaje y con la idea de que la verdad que se busca en la obra de Rousseau tiene más que ver con una construcción que con la exposición de una verdad entendida como esencia deducible por medio de la razón.

Luego tenemos la obra que quizá trate de manera más exhaustiva ambos problemas, los de la escritura y la política: *Jean-Jacques Rousseau. La transparencia y el obstáculo*, de Jean Starobinski. Este autor, toma justamente esta oposición (obstáculo- transparencia), para darle unidad al proyecto rousseauiano. Por tomar uno de los ejemplos en el que esta oposición cobra sentido, Starobinski presenta el segundo *Discurso* como una especie de apropiación –nosotros le diremos metáfora– del mito teológico de la “caída” y “redención”, cuando le da un sentido secularizado a este esquema en su narración (también veremos que Bernini, realiza un gesto parecido, y muestra la apropiación rousseauiana del modelo agustiniano para secularizarlo en las *Confesiones*). Lo que supone la caída, “el pecado original”, en la narración de Rousseau, es un “obstáculo” entre las conciencias que impide que se comuniquen. Se produce lo que Starobinski llama la oposición entre “ser y parecer”, que a la vez se identifica con los pares de “bien” y mal”, “naturaleza” e “historia”, etc. Pero, así como el pecado original se produce en un contexto terrenal y humano, también la redención es posible ahí y no en un “paraíso celestial”. Si lo que produce la caída es la historia que se opone a la naturaleza, la separación de las conciencias y la esclavitud a las apariencias que eso supone –el hombre esclavo dependiente de las relaciones con los demás y de las “necesidades artificiales” –, lo que busca la redención es recomponer la “unidad con la naturaleza” en un contexto histórico –que Rousseau llama en el *Contrato social* una “segunda naturaleza” del ciudadano–, que permita la “transparencia” entre las conciencias y la libertad que todo esto supone (Starobinski, 1983). Esta lectura de Starobinski es fundamental porque muestra, por un lado, ese aspecto *pasivo* de la teoría en el concepto de “transparencia” y el *activo* que es el “obstáculo”. Es decir, por un lado, tenemos el ideal al que aspira el proyecto – el ideal por el cual es dirigido el proyecto y su escritura- que es la transparencia, la instancia de “verdad”. El objetivo del proyecto político rousseauiano en términos de Starobinski (1983), apunta a cerrar la distinción entre ser y parecer que se abre a partir de la activación de las facultades virtuales humanas como la voluntad y la razón.

Por eso, veremos en el capítulo II, que en la República del contrato social se genera un cuerpo político, un ser individual, que permite que se dé el contacto entre las conciencias de los ciudadanos, que se funden en una sola, y por eso se hace posible el acuerdo entre el interés particular y el interés general. Es decir, se alcanza una nueva transparencia en el contexto artificial- humano. Pero, así como el despertar de la voluntad y la razón permiten que se produzca la separación entre las conciencias y en tal medida son un *obstáculo*, son estas mismas facultades las que *median* para que el contrato social sea posible. Aquello que es un obstáculo es, a la vez, la solución.

Finalmente, decimos que la transparencia constituye un elemento *pasivo*, porque la justicia que implica la comunicación inmediata entre las conciencias, es de orden pasional en su origen: el derecho en Rousseau tiene su origen en las pasiones, comenzando por el *amor de sí*. A nivel discursivo, esta instancia sentimental, es la que dirige la escritura hacia ese ideal de justicia, es la “verdad interior” a la que hay que ser fiel. Pero, dado que no es posible retornar a la situación original y que ese sentimiento no se puede deducir ni inducir de manera que obtengamos de él un contenido preciso, se debe *construir* una nueva instancia de transparencia y esta es la *actividad* del lenguaje que tiene que apoyarse en la razón y la voluntad para elaborar ficciones, “traducciones” del sentimiento que lleva a Rousseau a la escritura.

De ese modo, la búsqueda de una nueva transparencia que es la “inmediatez” en la comunicación entre las conciencias, implica una búsqueda del “obstáculo” adecuado –la mediación adecuada– para tratar de evadir todo obstáculo. Este análisis va a resultar especialmente relevante cuando estudiemos *Las Confesiones* y los *Diálogos*, porque en nuestra opinión, en esos casos, el proyecto falla en la medida en que se apoya sobre el supuesto de un sentimiento de esa separación entre las conciencias. El proyecto está condenado a fallar, porque lo que busca es la comunicación y, a la vez, se apoya sobre el supuesto de la injusticia, es decir, de la imposibilidad de comunicación misma. En ese sentido consideramos que *Las Ensoñaciones* liberadas del fin de la *comunicación en el lenguaje* y, por tanto, *de las demás conciencias*, puede recobrar una nueva “transparencia” cuando siente y construye su “soledad con la naturaleza”, donde la “comunicación” es posible. Esta comunicación no es, sin embargo, propiamente una comunicación, sino una

experiencia, la experiencia del lenguaje experimentándose al infinito. En esa medida retomamos la tesis de Emilio Bernini (2021) de la “creación de un lenguaje nuevo” en *Las Ensoñaciones* que es el “lenguaje de la experiencia” (p. 314), pero agregamos a esta afirmación, la idea de que esta creación es la manera en que se asume la esencia de la experiencia literaria misma, como decía Blanchot (1972). Es un lenguaje que se libera en la medida en que se toma a sí mismo como “fin”, se experimenta al infinito en el sueño del sueño que es el lenguaje⁸. La libertad del lenguaje de *Las Ensoñaciones* es una renuncia a todo modelo, a toda “sistematicidad” –como apunta Bernini–, a toda definición: es inútil, se libera vagando en su discurrir, es un fracaso y un triunfo, porque no tiene más deuda con algo que no sea el sentimiento que lo lleva a hablar.

⁸ ⁸ Con la expresión “sueño del sueño”, hacemos referencia a la idea que aparece en *La Transparencia y Obstáculo*, de la escritura de las ensoñaciones como “ensoñaciones duplicadas” (Starobinski, 1983, p. 344). Relacionamos esta idea con el concepto de “experiencia literaria” citado más arriba de Blanchot (1972), en el que la escritura se presenta como una búsqueda permanente de lo que “todavía no es verdadero” (p.55). En tanto entendemos que *Las Ensoñaciones* son el lugar en el cual se asume por completo la “experiencia literaria”, las consideramos como una búsqueda infinita que, sin embargo, se contenta con vivir esa experiencia.

Capítulo II

Libertad espiritual, libertad natural, libertad civil y libertad individual.

Esta tesis propone que el problema de la libertad es el tema más recurrente en la obra de Rousseau. El Capítulo I del Libro Primero de *El Contrato Social* empieza con la frase célebre: “El hombre ha nacido libre y por todas partes se encuentra encadenado.” (Rousseau, 1996, p.42). Al inicio del *Discurso sobre las ciencias y las artes* se lee que “las letras y las artes [...] extienden guirnaldas de flores sobre las cadenas de hierro que los hombres cargan...” (Rousseau, 1996, p. 218). “Sucede así con el hombre mismo: al volverse sociable y esclavo, se vuelve débil, temeroso y rastrero [...]” (Rousseau, 1996, p.291) en la Primera Parte del *Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres* (1996). En el Libro primero de *Emilio* (1998), señala: “El hombre civil nace, vive y muere en la esclavitud [...] mientras conserva el rostro humano está encadenado por nuestras instituciones.” (Rousseau, 1998, p.47)

En este capítulo vamos a presentar nuestro análisis del concepto de libertad rousseauniano. Se trata puntualmente, de desarrollar y comparar los conceptos de *libertad natural*, *libertad civil*, *libertad individual* y *libertad espiritual*, a lo largo de las obras citadas. En el capítulo III, expondremos la relación que encontramos entre el lenguaje en general, el lenguaje autobiográfico y el concepto de libertad. Una vez analicemos, en el capítulo III, la noción del lenguaje que aparece en la genealogía del mismo en el *Ensayo sobre el origen de las lenguas*, caracterizaremos el “lenguaje pasional” como un lenguaje *libre*, en la medida en que se apoya en los propios sentimientos, que son el punto de encuentro entre la naturaleza y el individuo y, en tal medida, responden a algo intrínseco al sujeto. Luego señalaremos cómo es que en muchas ocasiones este es el lenguaje que se utiliza en las obras autobiográficas y que, sin embargo, solo puede entenderse como lenguaje libre aquel que se utiliza en las *Ensoñaciones*. Mientras que en *Las Confesiones* y en los *Diálogos: Rousseau juez de Jean- Jacques* el lenguaje no puede ser entendido como libre en la medida en que está atado a la tarea de justificarse, el lenguaje de las *Ensoñaciones de un paseante solitario* presenta una especificidad, en la cual se conjugan

algunas de las características de cada uno de estos tipos de libertad – solo identificándose del todo con la *libertad espiritual*–, pero que supone una renuncia al carácter social de la libertad. Ilustraremos esta renuncia, mediante lo que llamaremos el *pacto con la naturaleza* que consiste en trasladar la necesidad natural a la historia personal para sentir la soledad como un devenir necesario que, conlleva, sin embargo, al “*lenguaje de libertad*” que asume su condición metafórica para alcanzar la libertad limitándose simplemente a vivir la experiencia del lenguaje.

Las obras en las cuales Rousseau trata el problema de la libertad, proponemos que se pueden clasificar a grandes rasgos en dos temas generales. Por un lado, encontramos en ambos *Discursos*, el desarrollo de una suerte de diagnóstico que Rousseau hace de las sociedades que lo rodean y de los males que las aquejan tal como él las percibe. Nos vamos encontrar, en ese contexto, con la *historia del hombre* y con una *antropología*. Son obras que se inscriben, en ese sentido, en el orden fáctico y hablan de situaciones *de hecho*. *El Contrato Social* y *Emilio*, por su parte, estarían ofreciendo las soluciones a dichos males. Se trata, en última instancia, de obras de carácter “normativo”, que apuntan al *derecho*. Lo que tienen en común es que tratan, *grosso modo*, problemas de orden moral y ontológico, aunque desde diferentes perspectivas. De ese modo, vamos a tener por un lado en los *Discursos*, una valoración de la situación actual del hombre desde una perspectiva *crítica* y, por otro el otro, en el *Emilio* y en el *Contrato social*, una formulación de un proyecto educativo y político, desde un punto de vista *constructivo*. Sin embargo, el tema central, va a ser siempre el mismo: la “naturaleza humana”. Esa naturaleza humana, va a tener como rasgo esencial que es la libertad.

La libertad tiene diferentes acepciones: la libertad natural, la libertad del estado de hombre y la libertad del ciudadano o libertad civil. En este capítulo, vamos a desarrollar estas nociones partiendo del análisis de los dos *Discursos*, de *Emilio* y del *Contrato social* y, vamos a mostrar, como hay un cuarto concepto de libertad que las atraviesa y que denominamos “libertad espiritual”.

2. 1. Discurso sobre las ciencias y las artes

El Discurso sobre las ciencias y las artes, surge a partir de un concurso que propone la Academia de Dijon en 1749. La pregunta que plantea la Academia para los proponentes es si el desarrollo de las ciencias y las artes han contribuido a mejorar las costumbres. El mismo año, Diderot es apresado por la publicación de su *Carta sobre los ciegos*, al tiempo que Rousseau colabora con éste, escribiendo varias entradas de *La Enciclopedia*, en especial, artículos académicos acerca de música. Rousseau narra cómo en su camino a la prisión de Vincennes para visitar a Diderot, lee la pregunta formulada por la Academia y tiene “una súbita inspiración” que le devela “todas las contradicciones del sistema social” (como se cita en Armiño 1996, p.32). Un año después, le presenta a la Academia el *Discurso sobre las ciencias y las artes*, gana el mismo año el concurso e ingresa definitivamente en el campo de la filosofía como autor, hecho que luego se narra en el libro VIII de *Las Confesiones*, como una conversión y una caída a la vez. “Nada más leerlo (el *Mercure de France*), vi un universo distinto y me volví otro hombre.” (Rousseau, 1997, p.481) Y “desde ese momento estuve perdido.” (Rousseau, 1997, p.482). Como veremos, este doble sentido de la condición de autor, tiene que ver con lo paradójico del proyecto rousseauiano: una denuncia de la apariencia a partir de la apariencia de la escritura. Rousseau es como, dice Maurice Blanchot (1972), parte de una tradición que “inaugura”, la del escritor “empeñado en escribir contra la escritura”. (p.48)

La respuesta que da Rousseau a la pregunta de la Academia es negativa. Las ciencias y las artes, no solo no han contribuido a mejorar las costumbres, sino que constituyen para Rousseau, una fuente de corrupción para las mismas. Luego de afirmar que las ciencias y las artes pertenecen a las “necesidades del espíritu” y que son semejantes a un “adorno” en relación con las necesidades corporales que representan “los fundamentos de la sociedad”, señala que:

Mientras que el gobierno y las leyes proveen a la seguridad y al bienestar de los hombres reunidos, las ciencias, las letras y las artes, acaso menos despóticas y más poderosas, extienden guirnalda de flores sobre las cadenas de hierro que los hombres cargan, ahogan en ellos el sentimiento de la libertad original para la que parecen haber nacido, los hacen amar su esclavitud y forman lo que se llama pueblos civilizados. (Rousseau, 1996, p. 218)

En primer lugar, se remarca la idea de que las ciencias y las artes son semejantes a “adornos”. Es decir, tienen un carácter accesorio y convencional, como “guirnalda de

GD-2021-04334777-UBA-DME#FFYL

flores”, lo cual no deja de hacerlas más “poderosas”, aunque menos “despóticas”, que el gobierno y las leyes. En segundo lugar, aparece de entrada, el problema de la libertad. Los hombres que nacen o “parecen haber nacido” libres, se ven encadenados, y las ciencias y las artes, contribuyen en ese encadenamiento como “adornos”. Esa forma particular de contribución, se manifiesta como un “ahogo”, como una manera de apartarlos de ese sentimiento de libertad originario que los hace “amar” a cambio su esclavitud. Las ciencias y las artes hacen que la esclavitud se vea atractiva para los hombres. Cuando la adornan, los hacen olvidarse del hecho de que cargan cadenas. Por último, aparece una sospecha que va a ser muy característica en la obra de Rousseau en adelante, del concepto de “civilización”. Rousseau afirma que lo que caracteriza a los “pueblos civilizados” es la esclavitud a la que contribuyen las ciencias y las artes como adornos.

A partir de estos elementos, Rousseau hace el diagnóstico de su sociedad actual. Esto va a suponer una crítica a la civilización, donde uno de los conceptos más notables es el de la “apariencia”, lo que Starobinski (1983) denomina en *La transparencia y el obstáculo* como “la discordancia entre el ser y el parecer” (p.11). Desde este escrito temprano, Rousseau adopta un tono de lamento en su escritura que se mantiene a lo largo de toda su obra. Por un lado, desarrolla el elogio de un pasado muy lejano e *hipotético*, que se identifica con la *naturaleza* o con el estado de naturaleza del hombre y, por otro lado, le opone una crítica a la *civilización* a la cual Rousseau lamenta haber llegado y que, atravesada por la historia, se opone y somete a lo que denomina “naturaleza”. “La historia entera- dice Starobinski (1983)- se divide en un *antes* y un *después* [...]” (p.12). En el medio de ese “antes” y “después”, las ciencias y las artes tienen una contribución con la separación del hombre de la naturaleza, como una herramienta que hasta ahora ha estado al servicio de la apariencia.

La apariencia, supone una cierta duplicidad. Existe en el hombre civilizado una falta de autenticidad que lo separa de su interior “natural”. Las ciencias, como la herramienta privilegiada del hombre civilizado, constituyen entonces para Rousseau (1996), “las apariencias de todas las virtudes sin tener ninguna.” (p.218) El hombre civilizado que se sirve de las ciencias, se caracteriza por aparentar, por estar duplicado, por ser doble. No existe una identidad entre su interior “natural”, con su exterior artificial. “Las sospechas, las

desconfianzas, los temores, la frialdad, la reserva, el odio, la traición- remarca Rousseau (1996)- se esconderán bajo ese velo uniforme y pérfido de cortesía, bajo esa urbanidad tan alabada que debemos a las luces de nuestro siglo” (p. 220) Así, -como dice Starobinski (1983)-, en el estado de civilización “las almas no son visibles, la amistad no es posible, la confianza nunca puede durar, ningún signo cierto permite reconocer la disposición de los corazones [...]” (p.13).

Por ello, sostiene este mismo comentador que “[...] lo que está en juego no es solamente la noción abstracta del ser y del parecer, sino el destino de los hombres [...] el parecer y el mal no son sino la misma cosa.” (Starobinski, 1983, p.12) En efecto, la apariencia no es solo un conocimiento falso, sino lo que “vela la verdad: ella falsea nuestros actos y pervierte nuestras vidas.” (Starobinski, 1983, p.23). Es decir, la apariencia tiene un papel activo a largo de la historia de la civilización. La apariencia oculta lo que es la naturaleza, mantiene *cautiva* la verdad. Esto es, la esclavitud es un aprisionamiento de la naturaleza -que refiere al plano del ser-, por parte de un exterior aparente. El parecer se presenta así, como una violencia que se desarrolla con la historia y que se ejerce directamente contra la naturaleza que se nos presenta como el origen.

El estado ideal que se oculta en la apariencia - lo que es- algunas veces se verá identificado con el estado de naturaleza como en el *Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres* y, en ocasiones, -como estudiaremos en el capítulo III- con la infancia como sucede en las *Confesiones*. Se encuentra, además, con diferentes matices, en ciertas situaciones históricas que presenta Rousseau, donde el hombre se encuentra ya en estado de sociabilidad, como es el caso de su ciudad natal, Ginebra, en la dedicatoria que hace en *Discurso sobre la desigualdad*; la Esparta del Licurgo o la Roma temprana en el primer *Discurso*. Una primera postulación de este ideal puede leerse así en el primer *Discurso*. Todos principios que describe Rousseau, funcionan como lo que Patrick Hochart (1972) denomina como “ideales regulativos”. Son construcciones narrativas que, o bien permiten desarrollar una crítica de cierto estadio corrupto de la historia, al que se le opone, o bien legitiman el proyecto político o educativo que restituye su dignidad en un contexto histórico alternativo. En este caso, la descripción de la Esparta del Licurgo o la Roma temprana, sirve como modelo para deslegitimar el

estado de cosas actual y contingente que se produce con el desarrollo de las ciencias y artes, y a la vez legitimar un modelo de sociedad basado en la virtud, como se nos describe a la Esparta del Licurgo. De ese modo vemos, que a la vez que se describe un modelo que ya es histórico como ideal y que “regula” el proyecto, la misma escritura – que ya es social- es el instrumento para desarrollar esta construcción.

¡Qué dulce sería vivir entre nosotros, si el continente exterior fuese siempre la imagen de las inclinaciones del corazón; si la decencia fuera la virtud; si nuestras máximas nos sirvieran de reglas; si la verdadera filosofía fuera inseparable del título de filósofo! (Rousseau, 1996, p. 219)

El ideal consiste, a grandes rasgos, en que haya una *unidad* entre el ámbito de lo exterior y de lo interior. La filosofía como se ha venido desarrollando en concordancia con las ciencias y las artes, para Rousseau, ha producido una escisión, una falta de identidad entre el ámbito de lo interior y de lo exterior, o entre el ser y el parecer como lo llama Starobinski (1983). La filosofía se halla separada de la vida. Por el contrario, la filosofía debería acompañar el comportamiento mismo del hombre, sus acciones, y contribuir así al restablecimiento de la unidad entre el ser y el parecer. Por ello la “verdadera filosofía” debería ser inseparable del título de filósofo” (Rousseau, 1996, p. 219)

Las ciencias y las artes (incluyendo a la filosofía) se desarrollan en conjunto con “la corrupción de nuestras almas” y con la civilización. La causa a la cual Rousseau (1996) atribuye nuestros males que son “tan viejos como el mundo” es a “nuestra vana curiosidad” (p. 222). El origen de las ciencias y las artes se debe a nuestros vicios: “La astronomía nació de la superstición; la elocuencia, de la ambición, del odio, de la adulación, de la mentira; la geometría, de la avaricia, la física, de una vana curiosidad [...]” (Rousseau, 1996, p. 231). El efecto que causan éstas, es el de distraer a los hombres de los verdaderos valores que prescribe la naturaleza, y el de separarlos de la “feliz ignorancia en la que (los) había colocado la sabiduría eterna” (Rousseau, 1996, p.219). Las ciencias y las artes tienen, por tanto, vicios como causas, pero producen a su vez más vicios. A cambio de los valores de la libertad, la obediencia a las leyes, la disciplina militar, el desinterés y la virtud; los hombres se dejan llevar por “el lujo, la disolución y la esclavitud” (Rousseau, 1996, p. 227). Según Vera Waksman (2016), en *El laberinto de la libertad*, el argumento central del

primer *Discurso* consiste justamente “en mostrar la oposición que existe entre las exigencias de la cultura letrada y las de la vida política [...]” o, en mostrar como “el conocimiento y la virtud son políticamente incompatibles.” (p.39) Esto en última instancia, porque los valores que suponen uno y otra se contraponen directamente. Los pseudo valores que se establecen por el conocimiento, -o por la *apariencia* de conocimiento-, es lo que impide a los hombres encontrar el verdadero valor en la virtud.

Los vicios a su vez, son un efecto de la civilización que es el contexto en el cual se desarrolla la ciencia. Como plantea Robert Derathé (1979), en *Jean-Jacques Rousseau et la science politique*, “L’une des idées essentielles de la psychologie rousseauiste est que la plupart des passions sont d’origine sociale et doivent leur développement à des lumières ou à des connaissances que l’homme ne peut acquérir que par un commerce constant avec ses semblables. ”⁹ (p.138). En efecto, la mayor parte de los vicios del hombre son, según Rousseau, de origen social y las luces son uno de los factores más influyentes en su proliferación. La unidad del hombre con la naturaleza se ve comprometida por el desarrollo de las ciencias que se dan necesariamente en un contexto social. Éstas, hacen que los seres humanos tengan intereses superfluos, contrarios a las necesidades que prescribe la “naturaleza”. De esa manera, los hombres salen de sí, salen de su “naturaleza”, y pierden su unidad al identificarse con algo que no es parte de ellos mismos.

Esta idea se puede ver también, en los contextos históricos donde el hombre se encuentra ya en situación de sociabilidad, como es el caso de la Roma temprana que se describe en el primer *Discurso*. Rousseau, señala cómo Roma cae en la corrupción cuando se deja arrastrar por los rétores. Esta *apariencia* de conocimiento que es la retórica, lleva a los romanos a imponer como valores las conquistas y las guerras que terminarán con su disolución. “Antes había patrias y ciudadanos, ya no.” (Starobinski, 1983, p.12). Es decir, antes existió una sociedad interesada en los valores legítimos de la ciudadanía que componen su unidad, y luego los romanos se dejan arrastrar por principios extrínsecos a dichos valores como la conquista, que los hace esclavos del lujo y la ambición, y que termina por escindirlos. Los romanos ahora, esclavizan a los demás pueblos y son, ellos

⁹ “Una de las ideas esenciales de la psicología rousseauiana es que la mayor parte de las pasiones son de origen social y deben su desarrollo a las luces o al conocimiento que el hombre no puede adquirir más que por el comercio constante con sus pares.” [La traducción me pertenece]

mismos, esclavos de la ambición. De ese modo, las artes -en este caso bajo la forma de la retórica-, no solo separan a los hombres de su propia “naturaleza” libre, los hacen salir de sí, sino que éste es un efecto que podemos encontrar también en los cuerpos políticos. Éstos pierden su unidad y salen de sí, cuando buscan sus fines en el exterior, cuando se vuelven esclavos de la exterioridad.

Las ciencias prosperan junto con las comodidades, que se manifiestan como lujo, y a las cuales va a darles luego, en el *Discurso sobre la desigualdad*, el nombre de *necesidades artificiales*. Los hombres se vuelven esclavos de estas pseudo necesidades, o “necesidades artificiales”, que se oponen a las “necesidades naturales”. En ambos casos, en el paso del estado natural al social y en el paso de una sociedad virtuosa a una corrupta, se ve cómo el desarrollo de las ciencias se manifiesta como una falta de libertad. Los hombres se ven dirigidos por algo que no son ellos mismos, algo que les es extrínseco. Por tanto, sus decisiones se ven determinadas por un interés que les es impropio.

Todos estos males se pueden entender, como formas de la separación del hombre de lo que se nos presenta como “natural”. Mientras que los valores de la libertad, la obediencia a las leyes, etc., van a ser las formas en que se manifiesta la unidad; el lujo, la disolución y la esclavitud, constituyen formas de la escisión, del desgarramiento de los hombres con respecto de esa “naturaleza”. Starobinski (1983) lo expresa, a partir de la dicotomía *ser- parecer*, de la siguiente manera:

Es siempre la misma antítesis [...] pero expresando un dolor y un desgarramiento [...] el énfasis del *Discurso* se impone y se propaga un sentimiento real de escisión. La ruptura entre el ser y el parecer engendra otros conflictos [...] ruptura entre el bien y el mal [...] ruptura entre la naturaleza y la sociedad [...] entre el hombre y él mismo. (p.12)

Todos estos pares de “naturaleza- sociedad”, “ser- parecer”; son en última instancia formas en que se manifiesta la pérdida de la unidad ideal y que se vive como desgarramiento. Se vive como desgarramiento debido a que la “naturaleza” es justamente lo más propio, lo más íntimo del ser humano y que, por ello, implica un dolor que Rousseau (1996) expresa como nostalgia:

Es imposible reflexionar sobre las costumbres sin complacerse en recordar la imagen de la sencillez de los tiempos primitivos. Es una hermosa orilla adornada tan sólo por las manos

de la naturaleza, hacia la cual se vuelven sin cesar los ojos y de donde uno lamenta relajarse. (p. 237)

En este pasaje aparece un elemento importante que es el del recuerdo. En principio, el recuerdo tiene su referencia en el pasado. Sin embargo, implica una forma particular de presencia del pasado. En sentido estricto acá no se trata de un recuerdo, sino de un *sentimiento* de nostalgia, al que refiere Starobinski¹⁰. Hay una certeza interior con respecto a la presencia de la “naturaleza” que se da a partir de un sentimiento. Acá, vemos un recurso metafórico al que alude Paul De Man¹¹ (1990) que es muy reiterativo en Rousseau –y al que nos referiremos también en sus obras autobiográficas cuando hablemos del lenguaje pasional en el capítulo III–, en el cual se sustituye un sentimiento (presente), se lo representa (por ejemplo, el sentimiento frente a la pérdida de la naturaleza o de la virtud)¹² en una descripción ideal de ese sentimiento. A partir de esa descripción se establece un criterio moral –como la virtud– para desarrollar la crítica a la civilización y, a la vez, legitimar un modelo de sociedad alternativa como la Esparta del Licurgo, etc. El desgarramiento del hombre con respecto a la naturaleza, más que una separación, se vive para Rousseau como un encarcelamiento, una violencia que se ejerce contra ella. La naturaleza está *presente* en este sentimiento de nostalgia y a la vez de violencia, porque se encuentra aprisionada y, justamente por eso, es posible “recordarla”. Es, en palabras de Starobinski (1983), “una naturaleza que se puede enmascarar, pero que no puede ser

¹⁰ Consideramos que acá se puede aplicar el mismo análisis que hace Starobinski con respecto al segundo *Discurso*, cuando señala que “Una nostalgia elegíaca se conmueve ante [la] vida errante y sana [...]” de los tiempos primitivos, que deviene en una certeza con respecto al pasado: “La certeza de Rousseau es la propia de alguien que se acuerda”, lo cual es una “certeza poética” (Starobinski, 1983, p. 24-25).

¹¹ Paul de Man (1990), en *Alegorías de la lectura. Lenguaje figurado en Rousseau, Nietzsche, Rilke y Proust*, hace entre otras cosas, un análisis de la función metafórica del lenguaje en varias obras de Rousseau como el segundo *Discurso*, el *Contrato social*, *Las Confesiones*, entre otras. Muestra como cada una de estos textos rompe con una gramática y genera sus propias reglas “gramaticales” de enunciación por medio de esta función metafórica. En este caso, nosotros nos damos la libertad de utilizar su análisis para conjugarlo con la idea de “certeza poética” a la que refiere Starobinski (1983), donde consideramos la función metafórica como una sustitución de un sentimiento, por una representación textual- ideal que opera como criterio para medir el grado de corrupción de la sociedad actual o la aprobación de un estado alternativo como la Esparta del Licurgo. El análisis de De Man llega a afirmar la imposibilidad de determinar entre enunciados referenciales o enunciados ilocucionarios en el marco cada texto literario, conclusión que no vamos a tratar en esta tesis.

¹² Como ejemplos podemos tomar, primero, el pasaje que estamos comentando en que se idealizan los “tiempos primitivos”. Esa descripción ideal es la sustitución de un sentimiento de nostalgia y, luego, mediante esa descripción ideal-poética, podemos evaluar la corrupción de la civilización o aprobar. Justo a continuación veremos, además, el pasaje en que se refiere a la virtud: “¡Oh, virtud! Ciencia sublime de las almas sencillas [...]” (Rousseau, 1996, p.247). La descripción de la virtud es la sustitución de un sentimiento de exaltación por la justicia. Se hace nuevamente una descripción ideal que luego pasa a operar como criterio para evaluar la corrupción o el progreso de un cierto estadio social.

destruida nunca.” (p.29) Nosotros agregamos a esta afirmación que lo que no es propiamente destruible, es el sentimiento por el cual se evidencia la existencia de la naturaleza que es, en este caso, la nostalgia. Sin ese sentimiento, consideramos que el primer *Discurso*, no es concebible, porque es a partir de allí que se establece el criterio para medir la corrupción o el progreso.

De esa manera, en la medida en que la “naturaleza” es un sentimiento que podemos “recordar”, las ciencias se pueden entender como una suerte de mecanismo para *olvidar* el sentimiento de la naturaleza humana. Es lo que Waksman (2016) denomina como “el fenómeno del olvido de la libertad” (p.35). Desde ya, hay que decir que el concepto de naturaleza implica la libertad. Apresar la naturaleza quiere decir, en este sentido, vivir en la esclavitud. De esa manera, existen para Waksman (2016) “ciertos obstáculos subjetivos” que “llevan (a los hombres) a dejar de lado aquello que los constituye como hombres, es decir su propia libertad.” (*ibid.*). Debido a estos obstáculos -que incluyen a las ciencias y las artes-, la atención de los hombres, se dirige ahora a un exterior “vano”, alejado de su “naturaleza”, del ámbito de lo “interior”. Pero, nuevamente como dice Starobinski (1983), la naturaleza “está, pero no está perdida, y si la memoria nos la deja entrever en el fondo del pasado, es porque ya estamos prestos a liberarla de sus velos y a reencontrarla, presente y viva, en nosotros mismos.” (p.29) Y, hay que remarcar, que se trata justamente de un “reencuentro”, en el que la naturaleza ya no “es” lo que era, sino que es un sentimiento que puede conducir, por ejemplo, a la virtud.

La idea del olvido de nuestra naturaleza, la volvemos a encontrar en el momento en que Rousseau se ocupa de la educación para los niños. Rousseau (1996) se pregunta anticipando el tema que tratará después en *Emilio*, “¿Qué deben aprender (los niños), entonces?”. A lo que responde: “Que aprendan lo que deben hacer cuando sean hombres, y no lo que deben olvidar.” (p.240) Aparece la idea de que el conocimiento debe estar ligado con la acción, con el orden de lo práctico. Pero, además, ese comportamiento de los hombres está ligado con un deber, un deber que lo antecede, uno que no deberían “olvidar”.

En tal sentido, Rousseau (1996), a cambio de las ciencias y las artes, propone por así decirlo, otro tipo de ciencia:

¡Oh, virtud! Ciencia sublime de las almas sencillas, ¿son necesarios tantos esfuerzos y tanto aparato para concerté? ¿No están tus principios grabados en todos los corazones y no basta para aprender tus leyes, entrar uno en sí mismo y escuchar la voz de su conciencia en el silencio de las pasiones? He aquí la verdadera filosofía, sepamos contentarnos con ella [...] (p. 247)

La virtud, “la verdadera filosofía” es en ese sentido, algo ligado al orden del sentimiento, a los “principios grabados en todos los corazones”, y no a la reflexión. El sentimiento, está del lado de la naturaleza: es lo más íntimo, pero oculto por el efecto de las ciencias y las artes. Existe así, una oposición entre el sentimiento y la reflexión, al igual que entre la naturaleza y la civilización. Es por la reflexión –mal entendida- que no podemos escuchar el sentimiento, así como es la civilización corrupta la que impide que se manifieste en el hombre la naturaleza como sentimiento.

La virtud, por otro lado, supone la moral. Es decir, también se un producto de la socialización, porque implica la existencia de relaciones intersubjetivas. En ese sentido, no toda forma de socialización es negativa. Pero cuando el conocimiento mal entendido nos lleva a perseguir bienes aparentes como el lujo o pasiones como la avaricia, devenimos esclavos de algo que nos es ajeno. Waksman (2016) señala esto mismo cuando dice que, según el primer *Discurso*, “la cultura tal como se da en las sociedades existentes promueve bienes aparentes ante los cuales los hombres sacrifican su propia libertad y llegan a amar su servidumbre.” (p.45) Por tanto, podemos concluir respecto de este primer *Discurso*, que el efecto que tienen las ciencias y las artes como apariencias de conocimiento es, en última instancia, la pérdida y el olvido de nuestra libertad “natural”. Vemos, de esa manera, que las ciencias suponen uno de los mayores factores que mantiene a los hombres esclavos de bienes aparentes. Esa ciencia que persiguen los hombres los lleva a buscar el bien más allá de sí mismos. Pero este es el resultado de un devenir histórico que excede la exposición del primer *Discurso*.

El segundo *Discurso*, muestra de manera detallada el proceso mediante el cual los hombres devienen esclavos. Si el primer *Discurso* señalaba uno de los mecanismos más notables mediante el cual los hombres se dan a sí mismos bienes aparentes como valores que los hacen olvidarse de su libertad natural, el segundo *Discurso* va a ampliar el panorama, al mostrar las distintas formas de “alienación” – para tomar el término que

GD-2021-04334777-UBA-DME#FFYL

utiliza Althusser (1972) - que se van sucediendo a lo largo de una historia humana hipotética, que comienza por la alienación espiritual, pasa por la alienación material, hasta llegar a la esclavitud.

2. 2. *Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres*

Años después de la publicación del primer *Discurso*, la Academia de Dijon propone un nuevo concurso en 1754 con otra consigna. La pregunta se formula de la siguiente manera: “¿Está la desigualdad social autorizada por la ley natural?”. De ahí surge el *Discurso sobre los orígenes y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres* que va a profundizar el problema de la naturaleza y la civilización.

En primer lugar, nos encontramos con la dedicatoria que Rousseau (1996) hace a Ginebra, su ciudad natal. Rousseau presenta en esta sección, una primera aproximación de su ideal político, que encontrará su versión más acabada en el *Contrato Social*. El contenido de esta dedicatoria es relevante porque -como remarca Gabrielle Radica (2008) en *L’histoire de la raison*-, permite entender el modo de argumentación que Rousseau lleva a cabo, sobre todo, en la segunda parte del *Discurso*, que consiste en una crítica al modo de socialización que conduce a la instauración de la desigualdad como contraria al “derecho natural”. Lo que ilumina la dedicatoria, según Radica (2008), es el contexto de enunciación – ya social y racional- en el cual se sitúa Rousseau para construir su teoría del derecho que permite evaluar la injusticia de un cierto desarrollo “histórico” y contingente. La creencia de pertenecer a una República de “tamaño limitado”, donde el “soberano” y el “pueblo” tienen “un único y mismo interés”, donde el ciudadano está sometido al “yugo” de la “ley” que el mismo se da, en la que “nadie en el estado se pudiera decir por encima de la ley”, y que no fuera una “república de reciente institución”(Rousseau, 1996, p.254-255) -que son todas características que conducen a la “libertad civil” (que luego desarrollaremos en este mismo capítulo)- es la que permite entender la historicidad del concepto de razón y de derecho que plantea Rousseau para construir un ideal del derecho, a partir del cual critica esa “historia” de la desigualdad que narra. Nuevamente nos encontramos, con una estrategia retórica que critica la “historia” desde la historia, la “razón” desde la razón, lo cual no impide que se nos presente lo natural como “puro” porque como, dijimos, es ese ideal como sentimiento el que impulsa el proyecto rousseauiano.

En segundo lugar, en el Prefacio, encontramos la presentación del problema que Rousseau se propone tratar. Este problema tiene que ver con un aspecto metodológico de su investigación. Rousseau (1996) afirma que “El más útil y menos avanzados de los conocimientos humanos [...] parece ser el del hombre [...]” y luego formula el problema en los siguientes términos: “¿cómo conocer el origen de la desigualdad entre los hombres si no se empieza por conocerlos a ellos mismos?” (p.269) A partir de esta pregunta, Rousseau (1996) desarrolla un método que ya venía esbozando en el primer *Discurso*, que Derathé (1979) denomina “método genético”. El método consiste en presentar una descripción hipotética de la historia del hombre, señalando las etapas sucesivas en las que el hombre pasa del estado natural al estado civil, con el fin de separar todo lo natural de todo lo adquirido a lo largo de dicha historia.

Cabe resaltar en este punto, el estatus diverso que le atribuyen los comentaristas a la metodología “genética”. Mientras que autores como, Jacques Derrida¹³ y Jorge Dotti,¹⁴ enfatizan en el carácter pretendidamente “científico” de este método, en el que el concepto de “estado de naturaleza funciona como “hipótesis racional” donde la derivación genética se seguiría de una “causalidad natural” –es decir, la socialización se derivaría según el modelo científico de “causas” y “efectos”, en el que no hay interrupción de “causas sobrenaturales” (Derrida, p.26)–; otros autores, como Paul de Man y Starobinski, ponen el acento en el aspecto “poético”, en el que –en el caso de Starobinski–¹⁵ se alcanza una cierta “certeza poética” que conlleva a la creencia de existencia del “estado de naturaleza”. Nosotros consideramos que ambos análisis son correctos y compatibles porque la “cientificidad” no invalida el carácter poético del método. También lo “científico” requiere

¹³ Derrida (1972) señala, en “La lingüística de Rousseau”, que “el concepto de naturaleza sobrelleva aquí el peso de la cientificidad, tanto en la exigencia de la explicación natural (y no sobrenatural) como en la referencia última al estado de pura naturaleza (pre- social, pre- histórico, pre- lingüístico, etcétera). El campo del análisis, de la regresión genealógica, de la explicación de funcionamiento, está abierto como tal en el requerimiento de naturalidad.” (p. 26)

¹⁴ Según Dotti (1980), con el método del segundo *Discurso*, Rousseau “aspira a ser tanto el analista que describe científicamente un proceso y sus resultados, como el fiscal que acusa [...] la sociedad cuya ley de movimiento ha revelado.” (p.26)

¹⁵ Starobinski (1983) señala que en la descripción del “estado de natural”, “Toma cuerpo una certeza que es esencia poética, pero que se equivoca sobre su naturaleza: quiere hablar el lenguaje de la historia, y tomar por testigo la erudición más rigurosa. La convicción se impone irrefutablemente: sin ningún género de dudas tales fueron los orígenes de la humanidad [...]” (p.24-25). Y luego, refiriéndose al paralelo entre el método de *Las Confesiones* para narrar la infancia y el método para narrar el “estado de naturaleza” que “La distancia histórica no es más que la distancia interior y esta distancia es franqueada rápidamente por aquel que sabe abandonarse plenamente al *sentimiento* que se despierta en él.” (p.30) (el énfasis es nuestro).

de un cierto grado de creación, o de sustitución e incluso la “ficción científica” es una práctica muy utilizada en la episteme del siglo XVII. Para no ir más lejos, el concepto de “estado de naturaleza” como ficción científica, ya se encuentra presente en autores como Hobbes y Locke, y se seguirá utilizando hasta autores como Kant.

Ya adelantamos como Derrida, considera que la manera de delimitar el campo de estudio y sus conceptos se da a través de una “ruptura epistemológica” y una “clausura de los conceptos”, que supone un gesto “arbitrario”. Pero ahora agregamos que esto es en efecto un recurso poético. Paul de Man (1990) señala la presencia explícita de estas dos actitudes en el segundo *Discurso*, que muestra para él “explícitamente el momento de transferencia hacia la ficción literaria, que, [...] a diferencia de los escritos autobiográficos, oculta sus auto-obsesiones detrás de un lenguaje de generalidades conceptuales.” (P.164):

[...] el segundo *Discurso* parece contradecir el rechazo radical de la realidad sobre el que basa su afirmación de estar libre de las constricciones que le imponen los hechos. Rousseau parece querer gozar de ambas condiciones, darse a sí mismo la libertad del fabulador, pero al mismo tiempo aspira a la autoridad del historiador responsable. (De Man, 1990, p.163)

Como dice de Man¹⁶ más adelante, de lo que se trata es de “deconstruir” metáforas y sustituir su referencia –como la que le atribuyen otros autores como Hobbes y Locke al de “estado de naturaleza”, etc.– por una nueva en la que el “estado de naturaleza” se presenta como “puro” y libre de proyecciones sociales. Esto tiene que devenir, sin embargo, “certeza poética”-como dice Starobinski- en la existencia de la “pura naturaleza”, porque es a partir de ese sentimiento –lo que de Man llama “auto obsesiones”–, que el proyecto es concebible, como una crítica a un devenir histórico particular, que se opone a eso que se nos presenta como “natural” y “puro”. Acá no nos interesa este sentimiento “auto-obsesivo” en un sentido psicológico, sino que lo vemos como un “ideal regulativo”, como un sentimiento, que hace concebible el proyecto mismo, en la medida en que a partir de su

¹⁶ Paul de Man (1990) señala que “cualquier texto de Rousseau que ponga en juego tales polaridades (como la de naturaleza -sociedad) tendrá que presentar la ficción de un proceso natural que funciona a la vez como un instrumento deconstructivo y como el resultado de la deconstrucción. Con bastante frecuencia, la ficción viene dada por un texto contemporáneo escrito por otro [...]” (p.286). Nosotros interpretamos esta “ficción” como metáfora que “deconstruye” -que revela “la existencia de articulaciones y fragmentaciones ocultas dentro de totalidades supuestamente monádicas” (De Mann, 1990, p.286)- otra metáfora que pretende mostrarse como científica, “monádica” y oculta su condición metafórica; pero que, a la vez, tiene que borrar paradójicamente su condición de metáfora a la vez que deconstruye, para poder evaluar aquello que quiere criticar.

exposición en el texto –la del sentimiento– se establece el criterio para evaluar la corrupción o el progreso en la historia. Es interesante que Bobbio¹⁷ considere que Rousseau toma el “estado de naturaleza” por un hecho histórico -aunque imaginario, es decir, narrado como ficción- que tuvo lugar, a pesar de la aclaración de Rousseau (1996) en el Prefacio de que “no se deben tomar como verdades históricas las investigaciones en las que pueda entrar sobre este tema (la naturaleza humana), sino solamente como razonamientos hipotéticos y condicionales” (p.281). Esta afirmación de Bobbio (1985) para nosotros solo tiene sentido si se la considera no a nivel empírico, sino a nivel sentimental como “certeza poética”. Es decir, en la medida en que se considera el “estado de naturaleza” como una certeza que se da a partir de un sentimiento, como el de la nostalgia.

De esa manera lo que permite el método es que, en el curso de la descripción hipotética, quede expuesta la “naturaleza del hombre” y, en la “historia”, se revele si ésta ha hecho o no justicia a la “naturaleza”, si los hombres contemporáneos en condición de desigualdad “conservan” su naturaleza, si la última autoriza la primera, etc. Para la postulación del problema, Rousseau (1996), utiliza una imagen muy reveladora, que retoma del mito platónico de la estatua del dios Glauco:

Semejante a la estatua de Glauco que el tiempo, el mar y las tormentas habían desfigurado de tal modo, que se parecía menos a un dios que a una bestia feroz, el alma humana alterada en el seno de la sociedad por mil causas que se renuevan incesantemente, por la adquisición de una multitud de conocimientos y errores, por los cambios sucedidos en la constitución de los cuerpos y por el choque continuo de las pasiones, ha, por así decirlo, cambiado de apariencia hasta el punto de ser casi irreconocible; y ya no se vuelve a encontrar, en lugar de un ser que actúa siempre por principios seguros e invariables, en lugar de esa celeste y majestuosa simplicidad que le había imprimido su Autor, sino el deforme contraste entre la pasión que cree razonar y el entendimiento en delirio. (p.269-270)

El papel de la historia, según la imagen la estatua del dios Glauco, es negativo con respecto al alma o a la naturaleza humana. El paso del tiempo desfigura el aspecto del hombre, “su apariencia”, y lo vuelve “casi irreconocible”, al transformarlo en ese “deforme contraste entre la pasión que cree razonar y el entendimiento en delirio”. Por un lado,

¹⁷ Bobbio (1985) afirma que “en Rousseau [...] el estado de naturaleza es a la vez un hecho histórico y una idea regulativa [...]” (p.208)

encontramos la crítica a la reflexión -desde la reflexión-, que ya aparecía en el *Primer Discurso*. Y, además, como dice Starobinski (1983), a partir de ahora “El tiempo histórico [...] queda cargado de culpabilidad [...] es responsable de una deformación más que de un progreso cualitativo. Rousseau entiende el cambio como una corrupción: en el curso del tiempo, el hombre se desfigura y se pervierte.” (p.27) Esta “culpabilidad” consiste justamente en una agresión que el tiempo ejerce contra aquello que queda del otro lado: esa “majestuosa simplicidad” que es la “naturaleza”.

La dificultad que surge es la de separar lo natural de lo artificial del hombre, para definir lo que es natural de lo que es contrario a la naturaleza. Este aspecto de la metodología rousseauiana es decisivo no solo porque le permite *construir* su teoría acerca del derecho natural, sino porque además su concepción de la naturaleza del hombre opera como crítica de otras teorías que atribuyen ciertas características a la naturaleza humana y que recurren, generalmente, a la noción del estado de naturaleza como antecedente del estado civil. Esta construcción y delimitación del campo del derecho y sus conceptos requieren ciertamente de una decisión metodológica –de una “interrupción arbitraria” de la “causalidad natural”– como afirma Derrida (1972). A partir de esa construcción es posible delimitar criterios morales para criticar otras teorías del derecho, por lo cual vemos que esta función de la ficción rousseauiana deconstruye e imputa otras ficciones de la “naturaleza humana”. Pero para que este recurso sea eficiente en su crítica se tiene que mostrar lo que antes era hipotético como una especie “certeza” científica: “Esta ignorancia de la naturaleza del hombre -dice Rousseau- es la que arroja tanta incertidumbre y oscuridad sobre la verdadera definición del derecho natural [...]”¹⁸ (p.271-272). El argumento que presenta Rousseau, en el que va a ser muy reiterativo incluso en sus obras autobiográficas, consiste en un ataque a la proyección falaz que hacen algunos autores de lo actual a lo natural. En palabras de Waksman (2016) “se confunde al hombre natural con el hombre civil y se sacan conclusiones políticas a partir de la descripción errónea de la naturaleza humana” (p.50). Y como bien señala Derathé (1979), es la fuerza de este argumento lo que le permite criticar, como se verá más adelante, las definiciones que hacen algunos autores respecto de naturaleza humana, como es el caso de la esclavitud por naturaleza de Aristóteles, la

¹⁸ El énfasis es nuestro.

belicoidad natural del hombre de Hobbes, la tendencia natural a sociabilidad humana de algunos teóricos de la escuela del derecho natural, entre otros.

Una primera crítica que Rousseau (1996) hace a sus predecesores, con respecto al derecho natural, es la de haber hecho una mala formulación de la ley natural.

Los modernos, al no reconocer con el nombre de ley más que una regla prescrita a un ser moral, es decir inteligente, libre, y considerado en sus relaciones con otros seres, limitan en consecuencia al único animal dotado de razón, es decir al hombre, la competencia de la ley natural; pero al definir esta ley cada uno a su modo, la establecen todos sobre principios tan metafísicos que hay incluso entre nosotros pocas personas que puedan comprender esos principios, y menos aún que puedan encontrarlos ellos mismos. (p.272)

En primer lugar, según Rousseau, la ley de naturaleza no es exclusiva del hombre como creían “los modernos”, sino que tiene alcance sobre los demás seres sensibles. En segundo lugar, la ley natural debe cumplir con la condición de ser comprensible para tener un efecto en el ser sensible sobre el cual recae.

Todo lo que podemos ver muy claramente con respecto a esta ley, es que para que sea ley no solo se necesita que la voluntad de aquel a quien ella obliga pueda someterse a ella con conocimiento; sino para que sea natural es preciso también que hable inmediatamente por la voz de la naturaleza. (Rousseau, 1996, p.273)

En ese sentido, vemos que la ley natural tiene alcance sobre los demás seres sensibles justamente por venir *inmediatamente* de la naturaleza. Es decir, no habría una mediación de la razón, porque la mediación supone una separación entre el hombre y la naturaleza, separación que solo se dará con el desarrollo de la sociedad y que supone a su vez el desarrollo de la reflexión misma. Por ahora, encontramos una unidad tal, que la naturaleza comunica *directamente* al hombre las leyes, a partir de una voz que –como veremos- se halla en el sentimiento interior.

Por otro lado, como señala Derathé (1979), en este punto se da una novedad en Rousseau con respecto a los demás autores que tratan el problema del derecho natural. Aunque no niega la existencia de la ley natural, Rousseau se separa con respecto a los demás autores sobre este punto, al darle este carácter *sentimental* a la ley natural. Esto, en

una primera instancia, en el modo en que se presenta dentro del estado de naturaleza. Este mecanismo por el que la ley natural interviene sobre el hombre natural, recuerda por otro lado, al *Primer Discurso*. No es la razón, no es lo mediato, la separación, lo que constituye la “naturaleza humana”, sino el sentimiento, lo inmediato, la unidad. La dificultad que surge en este punto, y que genera controversia entre los comentaristas, es si Rousseau puede incluirse o no dentro de la denominada “Escuela del derecho natural”. Este punto es importante, porque refiere al método. Según Norberto Bobbio (1985), lo que unifica a “autores tan diferentes” en dicha escuela es “el método racional, es decir, aquel método que, por primera vez en la historia de la reflexión sobre la conducta humana, ha de permitir la reducción del derecho y la moral (así como de la política) a ciencia demostrativa.” (p. 75) Una consideración parecida lleva también a Dotti (1980) a incluir a Rousseau dentro de los autores iusnaturalistas, por la utilización de un mismo método “científico” y las mismas herramientas conceptuales para desarrollar su teoría, es decir, la presencia de los conceptos de “estado de naturaleza”, “contrato social” y “estado político” (p.35-39). Es importante señalar dos cosas. En primer lugar, el método que utiliza Rousseau para describir lo que es “natural” como criterio para medir la corrupción o el progreso en la historia, no siempre es el mismo, no siempre es “científico”. Incluso, al final del Preámbulo, Rousseau (1996) toma a la “naturaleza” por interlocutora:

¡Cuánto has cambiado de lo que eras! Por así decirlo, es la vida de tu especie lo que te voy a describir según las cualidades que has recibido, que tu educación y tus hábitos han podido corromper pero que no han podido destruir. (p.282)

Esta forma de referirse a “la naturaleza” es algo que no vamos a encontrar en los demás autores “iusnaturalistas”, como en Hobbes (2004), en el *Leviatán*, donde la definición del “derecho natural” funciona como un conjunto de axiomas de los cuales se deducen proposiciones que luego adquieren el carácter de “leyes naturales”.¹⁹ El método que se utiliza en el pasaje citado para describir lo que es “natural” o “puro” es poético y no

¹⁹ A partir de la definición del derecho natural en el estado de naturaleza como “condición de guerra de todos contra todos, en la que cada cual es gobernado por su propia razón, sin que nada pueda servirle de ayuda para preservar su vida [...] se sigue que en una tal condición todo hombre tiene derecho a todo, incluso al cuerpo de los demás [...]”, se deduce la “ley fundamental de naturaleza” que es un “*precepto*, o *regla* general de la razón, que [dicta que] *todo hombre debe esforzarse por la paz [...] y que cuando no puede obtenerla, puede entonces buscar y usar todas las ayudas y ventajas de la guerra.*” (El énfasis es del original. Hobbes, 2011, p.133).

científico. El discurso es más bien la representación de un sentimiento frente a la ruptura con la naturaleza que se le quiere transmitir al lector. Se nos dirá que en este caso se trata del “derecho natural” y no del concepto de “naturaleza”. Pero indagar acerca de la “naturaleza humana” es lo que permite establecer la teoría del “derecho natural”, porque es a partir del concepto de naturaleza que podemos medir el grado de corrupción o progreso en la historia. Por lo cual, la forma en que se describe la “naturaleza” es central para la teoría del derecho. En las ocasiones en que Rousseau discuta con otras teorías del derecho se ilumina un contexto de enunciación, en el que parece más efectivo ceñirse a lo “científico” para contrarrestar otras teorías “científicas”, pero nuestro autor en muchas ocasiones utiliza un lenguaje poético abiertamente como en el pasaje citado. En esa medida, ya no cabría unificar a Rousseau en la Escuela del derecho natural según un método “científico”.

En segundo lugar, como señala Gabrielle Radica (2008), a diferencia de las demás teorías del derecho natural, en Rousseau no hay una forma racional de derivar un contenido preciso del derecho natural. Por tomar uno de los ejemplos que ella utiliza, en Hobbes, las “leyes naturales” no solo se diferencian del “derecho natural” sino que se deducen de él y el resultado es un contenido preciso como “buscar la paz y seguirla” (Hobbes, 2011, p.133). En Rousseau esto no es así. Las leyes no se deducen racionalmente y tampoco señalan un contenido preciso, más bien muestran una *forma* ya sea *inmediata* en el estado de naturaleza –que analizaremos a continuación– o *mediata*, en un contexto de socialización –como en el *Emilio* o en el *Contrato*, que veremos más adelante–. Esto es, o bien se comunica *directamente* en la voz de la naturaleza a los hombres o bien se necesita de un *contrato* que *medie* para que esas leyes se establezcan luego de una deliberación. Pero es importante remarcar que sí hay en Rousseau una *creencia* en la “naturaleza” y en el “derecho natural”, que estructura el discurso. Es decir, es necesario presentar algo como natural que sea a la vez el criterio para medir la corrupción o el progreso en la historia, porque de lo contrario la crítica y el proyecto no es concebible. Desde el punto de vista de la creencia en el “derecho natural”, entonces sí cabría enmarcarlo dentro de dicha Escuela.

Ahora, la “voz de la naturaleza”, que constituye el “derecho natural” en esta etapa, se manifiesta a partir de dos *sentimientos* en el estado de naturaleza. Por un lado, está el

instinto de conservación, sentimiento que “interesa ardientemente a nuestro bienestar y que luego va a denominar “amor de sí”. Por otro lado, la ley natural se manifiesta como piedad, como “una repugnancia natural de ver perecer o sufrir a todo ser sensible y principalmente a nuestros semejantes” (Rousseau, 1996, p.274). Este segundo sentimiento, lo vemos, además, en el llamado “grito de la naturaleza” que es el primer *lenguaje* que Rousseau (1996) le atribuye al hombre. Éste se manifiesta como un “pedido de socorro” (p.303) que son capaces de reconocer los demás hombres, aunque no haya todavía un reconocimiento de los *otros*, como miembros de una misma especie. El hombre se ve, sin embargo, compelido cuando escucha ese grito porque se manifiesta en él la naturaleza a partir de la piedad. Al igual que existe una relación inmediata entre la naturaleza y el hombre a partir de estos sentimientos en el estado natural; en el lenguaje no existe todavía una separación entre el signo y su significado. Es decir, el significado de ese grito es la naturaleza. En esa expresión directa de la naturaleza a través del lenguaje, se da la posibilidad de que los demás reconozcan en ese lenguaje a la naturaleza manifestándose, a partir de los sentimientos naturales que cada uno posee.

En adelante, la historia que narra Rousseau en el *Segundo Discurso* puede entenderse –como Waksman (2016) propone– como una corrupción de estos sentimientos naturales y, en especial, del amor de sí. El paso del tiempo produce en el hombre un desvío de estos sentimientos que lo ligan a la ley natural. El amor de sí degenerará en amor propio o egoísmo y la piedad en indiferencia. Para mostrar esta transformación, Rousseau presenta las características que considera que debió tener el hombre originario y, luego, los “desarrollos sucesivos” que sufre en el proceso de socialización, las condiciones que permiten el desarrollo de la desigualdad hasta su expresión más acabada que es la esclavitud. El objetivo de exponer esta historia, consiste en “señalar en el progreso de las cosas, el momento en que, al suceder el derecho a la violencia, la naturaleza fue sometida a la ley [...]” (Rousseau, 1996, p .280)

Lo primero que hace es diferenciar entre dos tipos de desigualdad. Por un lado, está la desigualdad natural o física, “establecida por la naturaleza”, que consiste en la “diferencia de edades, de salud, de fuerzas corporales” (Rousseau, 1996, p.279). Por otro, la “desigualdad moral o política”, que “depende de una suerte de convención”, que es

“autorizada por el consentimiento de los hombres” (*ibid.*). La primera diferencia que hay entre los dos tipos de desigualdad tiene que ver con su *origen*. Mientras que la desigualdad física es de origen natural, la desigualdad moral o política, proviene de una convención, es artificial. En segundo lugar, existe una diferencia en cuanto a sus *efectos*. La desigualdad moral es tal, en la medida en que supone un “perjuicio de los otros”. Son “privilegios” de algunos, “como ser más ricos, ser más reverenciados, más poderosos, o incluso de hacerse obedecer por ellos”, (Rousseau, 1996, p.280) que provocan males sobre otros. Unos son ricos porque los otros son pobres, unos poderosos porque los otros son débiles, otros amos porque unos son esclavos. Las diferencias naturales en cambio, aunque implican una ventaja para unos y desventaja para otros, no son lo suficientemente influyentes en el estado de naturaleza como para causar un mal sobre otro que se pueda denominar moral. Esto es, no generan estados de dependencia entre los individuos. La desigualdad moral o política, en cambio, produce dependencia: los pobres necesitan trabajar para los ricos y los ricos necesitan del trabajo de los pobres. La desigualdad política produce así un mal que se manifiesta como una limitación de la libertad. Por ello, el mayor grado al cual tiende la desigualdad es la esclavitud.

Por otro lado, el motivo por el cual las diferencias naturales no van a tener un impacto moral sobre los hombres consiste en que, para Rousseau, el hombre natural es un ser *aislado*. Como dice Derathé (1979), “L’isolement de l’homme naturel est pour [Rousseau] la notion fondamentale dont tout le reste se déduit par voie de conséquence.”²⁰ (p.134) De ese modo, la soledad natural va a impedir que se dé un efecto moral en las desigualdades físicas dado que son los nexos sociales, las relaciones constantes entre los individuos, lo que permite que las desigualdades naturales cobren relevancia moral y tengan así un efecto negativo sobre los hombres. El aislamiento garantiza la independencia del hombre natural. El hombre natural es autosuficiente, no depende de otro para sobrevivir. En esto consiste justamente la primera forma de libertad que es la *libertad natural*. “Los tiempos primitivos –escribe Waksman (2016)– se caracterizan por la dispersión y la independencia de los hombres: esto da forma a esa libertad natural que consiste en la ausencia de necesidad de otro.” (p. 52)

²⁰ “La soledad del hombre natural es para Rousseau la noción fundamental de donde se deducen todas las demás por la vía de la consecuencia.” [Mi traducción]

Por último, no puede haber un efecto moral porque solo en la condición de sociabilidad es posible atribuirle la noción de *justicia* a los hombres. Dice Rousseau (1996) en ese sentido, refiriéndose a otros autores, que “Unos no dudaron en atribuir al hombre en ese estado la noción de justo o injusto sin preocuparse en demostrar si debía tener esa noción y ni siquiera si le resultaba útil.” (p.280) En ese sentido, el derecho natural no puede entenderse propiamente como justicia, sino solo como un *sentimiento natural* que se da en la condición de aislamiento. La justicia implica, pues, el desarrollo de la sociedad y de la reflexión que corren en paralelo.

Las demás características que Rousseau (1996) le atribuye al hombre natural y que van a ser decisivas son las de tener todas sus necesidades satisfechas, la de ser portador de una voluntad libre y la de reconocerse como portador de dicha voluntad. A su vez, todas estas características están íntimamente relacionadas.

Al considerarlo, en una palabra, tal cual ha debido de salir de las manos de la naturaleza, veo un animal menos fuerte que algunos, menos ágil que otros, pero, todo considerado, el más ventajosamente organizado de todos. Lo veo sentándose bajo una encina, saciando su sed en el primer arroyo, encontrando su lecho al pie del mismo árbol que le ha proporcionado la comida, y ya están todas sus necesidades satisfechas. (Rousseau, 1996, p.285)

El hombre natural, es capaz de satisfacer todas sus necesidades a partir de la voluntad libre. Esto es, el hombre no tiene una naturaleza fija, sino que es capaz de imitar a los demás animales y elevarse sobre el “instinto de las bestias”. Además, sus necesidades son muy escasas y simples, porque la naturaleza les prescribe una “manera de vivir simple, uniforme y solitaria [...]” (Rousseau, 1996, p.290). Las necesidades que prescribe la naturaleza están al alcance del hombre. Esto impide que los individuos dependan de otro para satisfacer sus necesidades. Son las necesidades artificiales, las que se desarrollan con la sociedad y con la reflexión, las que nunca pueden estar aseguradas porque siempre dependen de la voluntad de un tercero para ser satisfechas y cuando los hombres no pueden satisfacer sus necesidades, sufren. (*ibid.*). “Para estos primeros hombres no representa, por lo tanto, una desgracia tan grande, ni sobre todo un obstáculo tan grande para su conservación, la desnudez, la falta de vivienda y la privación de todas esas inutilidades a las que creemos tan necesarias.” (Rousseau, 1996, p. 291- 292)

Rousseau, además, aclara que la diferencia entre el hombre y el animal no reside en el entendimiento, “Todo animal tiene ideas puesto que tiene sentidos (...)”. (p. 294) Acá la diferencia es cuantitativa, una diferencia “en cuanto a grado”. Los hombres son capaces de formarse más ideas y de mayor complejidad en comparación con los demás animales –lo que los hace como dice Derathé (1979), *potencialmente racionales*–, pero esto no es una diferencia cualitativa, no está ahí la especificidad del hombre con respecto al animal.

No es, pues, tanto el entendimiento lo que constituye entre los animales la distinción específica del hombre cuanto su calidad de agente libre. La naturaleza manda a todo animal y la bestia obedece. El hombre experimenta la misma impresión, pero se reconoce libre de aceptar o de resistir; y en la conciencia de la libertad se muestra, sobre todo, la espiritualidad de su alma: pues la física explica en cierto modo el mecanismo de los sentidos y la formación de las ideas, pero en la capacidad de querer o, más bien, de elegir y en el sentimiento de esta capacidad solo hay actos puramente espirituales de los que las leyes de la mecánica nada explican. (Rousseau, 1996, p.294)

De ese modo, los hombres pueden escoger entre seguir o no seguir una regla, como podría ser la ley natural en su forma sentimental, y además son capaces de reconocer que tienen esa cualidad de tener una voluntad libre. Esto va más allá de la física, ahí se encuentra “la espiritualidad de su alma”.

El hombre, por último, es perfectible. En palabras de Rousseau (1996):

hay otra cualidad muy específica que los distingue [...] es la facultad de perfeccionarse; facultad que, con la ayuda de las circunstancias, desarrolla sucesivamente todas las demás y entre nosotros reside tanto en la especie como en el individuo. (p.284-295)

Dentro de ciertas circunstancias el hombre puede perfeccionarse. Puede, por así decirlo, modificar su naturaleza cuando toma decisiones, cuando hace uso de su voluntad libre. En el cruce de estas características se halla el germen del cambio histórico. La voluntad libre, el reconocimiento de la misma y la facultad de perfeccionarse, van a ser el *phármakon* del hombre: el remedio y el veneno. Esto es lo que Paul de Man (1990) define como el concepto “pre- nietzscheano” de “*libertad existencial*” o “*libertad espiritual*” (p.165). Es a partir de estas cualidades distintivas que el hombre puede modificar su instinto al punto de verse casi irreconocible, deforme, como la estatua del dios Glauco. Pero

como son condición de posibilidad del cambio, en ellas mismas va a residir la esperanza de recuperar la libertad perdida, de redirigir a los hombres a la satisfacción de las necesidades genuinas. Con respecto a la perfectibilidad, dice Rousseau (1996):

¿Por qué solo el hombre es pasible de volverse imbécil? [...] Sería triste para nosotros estar obligados a admitir que esta facultad distintiva y casi ilimitada es el origen de todas las desgracias del hombre; que es la que lo saca, a fuerza de tiempo, de esa condición originaria en la cual transcurría días tranquilos e inocentes; que es la que haciendo nacer con los siglos sus luces y sus errores, sus vicios y virtudes, lo vuelve a la larga el tirano de sí mismo y de la naturaleza. (p.295)

La perfectibilidad es, en ese sentido, la que permite el desarrollo de la injusticia, el sometimiento de la naturaleza. Permite la aparición de las cadenas y de sus “adornos”, que son las ciencias y las artes. Pero, además, como señala Waksman (2016) “[...] la libertad – en este caso, la voluntad libre– es condición de posibilidad de la perfectibilidad: no podría pensarse una facultad semejante en un ser determinado a un desarrollo fijo.” (p.63). En efecto, la perfectibilidad solo es posible a partir de las decisiones que llevan al hombre a dirigirse por caminos alternativos a los prescritos por la naturaleza.

Sin embargo, aunque estas características sean condición necesaria para que se dé el cambio del estado de naturaleza al estado social, no son, sin embargo, condición suficiente. Como señala Gabrielle Radica (2008): todas estas características deben entenderse como facultades virtuales, porque el paso del “estado de naturaleza” al “estado social” no puede entenderse sin la intervención de causas “externas” que actualizan dichas facultades y permiten que se del cambio histórico A Rousseau (1996) le interesa mostrar que no hay ningún aporte por parte de la naturaleza en el paso del estado natural al estado civil, le interesa mostrar la inocencia de la naturaleza: ella no incide en la corrupción del alma humana.

He aquí las funestas garantías de que la mayor parte de nuestros males son nuestra propia obra y que los hubiéramos evitado casi todos conservando la manera de vivir simple, uniforme y solitaria que nos prescribía la naturaleza. Si ella nos destinó a ser sanos, me atrevo casi a asegurar que el estado de reflexión es un estado contranatura y que el hombre que medita es un animal depravado. (p.290)

Se repite el tema que había desarrollado en el Primer Discurso: la reflexión –luego en la forma de las ciencias y las artes– atenta contra la naturaleza. La razón, entendida en el modo en que la describe en el primer *Discurso*, es contraria a la naturaleza, es una violencia contra ella. De ese modo, Rousseau señala el mal, que es la reflexión, pero no señala la causa por la cual el hombre deviene racional. Hay dos afirmaciones que se dan simultáneamente: el hombre es culpable del cambio y, además, es necesario que se den ciertas “circunstancias” para el cambio. El problema consiste en buscar la causa de la socialización, lo contrario de lo “simple, uniforme y solitario”; es decir, la causa de la transición del estado de naturaleza al estado civil.

Más que dar una solución al problema de esa transición, Rousseau señala lo problemático que es intentar dar con una causa que explique la socialización del hombre. Para ello, plantea una serie de círculos viciosos que se presentan cuando se intenta dar con esa explicación.

2. 2. 1. Los círculos del origen.

El primer círculo tiene que ver con el origen de las pasiones. El hombre natural no tiene pasiones sociales. Como señala Derathé (1979), la lectura más común con respecto a las pasiones, que circulaba en el contexto en el cual escribe Rousseau, está asociada con los moralistas de la Escuela del derecho natural, como Grocio y Puffendorf. Según esta doctrina, las pasiones son contrarias a la razón. El origen de los vicios está en las pasiones que son impulsos irracionales. Pero como seres racionales, los hombres pueden ignorar estos impulsos, esto es, actuar racionalmente. Esto lo podemos hallar, además, en autores como Hobbes. La salida del estado de naturaleza en Hobbes, depende de un cálculo racional²¹. A pesar de que el hombre “tiene derecho sobre todo” en el estado de naturaleza según establece el “derecho natural”, éste realiza una deducción de las “leyes naturales” a partir de ese derecho, del cual infiere que la única manera de sobrevivir es recortar ese derecho y pactar con otros para elegir un soberano. (Hobbes, 2011, p.133-134) El hombre solo deviene propiamente humano, cuando limita su derecho natural a toda cosa, cuando se limita a sí mismo y decide actuar conforme a leyes. Este limitarse quiere decir, oponerse a

²¹ “[...] la razón sugiere adecuados artículos de paz sobre los cuales puede llevarse a los al acuerdo.” (Hobbes, 2011, p.132)

sus pasiones -a excepción de las del “temor a la muerte; el deseo de aquellas cosas que son necesarias para una vida confortable; y la esperanza de obtenerlas por su industria (Hobbes, 2011, p.132)-, limitar sus impulsos irracionales, que hacen del estado de naturaleza un estado de guerra de todos contra todos.

Rousseau (1996), por su parte, se opone a este tipo de concepciones.

Pese a lo que dicen los moralistas, el entendimiento humano le debe mucho a las pasiones que, en opinión generalizada, también le deben mucho a aquel. Por la actividad de ellas se perfecciona nuestra razón. Tratamos de conocer porque deseamos gozar, y no es posible concebir por qué quien carecería de deseos y temores se tomaría el trabajo de razonar. Las pasiones, a su vez, se originan de nuestras necesidades y su progreso, en nuestros conocimientos; pues no es posible ni temer las cosas sino por las ideas que se pueden tener o por el simple impulso de la naturaleza; y el hombre salvaje privado de todo tipo de luces, experimenta tan solo las pasiones de esta última especie. Sus deseos no superan sus necesidades físicas. (p. 296)

Este primer círculo, puede resumirse diciendo que no es posible explicar el origen de las pasiones sociales sin explicar el origen de la razón, y viceversa. El deseo de conocer es, en sí, una pasión. El objetivo del conocimiento, según este pasaje, es el de experimentar algún goce o el de evitar alguna cosa temida. No hay conocimiento sin deseo, sin pasiones. Pero tampoco son posibles las pasiones sin sus objetos que son las ideas que provienen del entendimiento. No es posible, por tanto, explicar ni el origen de la razón ni el origen de la pasión social, en la medida en que se necesitan recíprocamente. El hombre natural, por su parte, solo experimenta “el simple impulso de la naturaleza”, el instinto. Se podría decir entonces, que no tiene *pasiones racionales*, porque esto implica una separación de la naturaleza. La pasión social y la razón empiezan a darse como un movimiento simultáneo – como un círculo- con la socialización del hombre y son causa y efecto, una de la otra. Luego veremos en *Emilio* al final de este capítulo, que la pasión es necesaria para que existan los vínculos sociales. Pero, Rousseau, justamente muestra que no es posible explicar el origen de la pasión que genera vínculos sociales. porque se cae en un círculo y, por tanto, no va a ser posible explicar el origen de la socialización por esa vía.

Los siguientes dos círculos que presenta están relacionados con el problema del origen del lenguaje. En este segundo *Discurso*, se anticipa el problema que tratará luego en el *Ensayo sobre el origen de las lenguas*, donde se desarrollan una serie de conjeturas de cómo se pudieron desarrollar las lenguas. Por ahora, se limita a señalar el problema.

El establecimiento de las relaciones sociales requiere del establecimiento de las lenguas. El hombre natural carece en principio de lenguaje. Esto se debe, al aislamiento en el cual se encuentra en el estado de naturaleza. La comunicación no es posible, pero tampoco necesaria para el hombre natural que es, en su soledad, autosuficiente. El lenguaje sería en principio, un efecto y una necesidad que se produce de las relaciones sociales.

Los problemas que señala con respecto al origen de la lengua los plantea a partir de las siguientes preguntas: ¿Cómo pudieron las lenguas volverse necesarias? y “suponiéndolas necesarias [...], ¿cómo pudieron comenzar a establecerse?” (Rousseau, 1996, p. 301). El primer problema presenta por un lado la dificultad de que, dado que el hombre es autosuficiente, dado que la naturaleza se encarga de que todas sus necesidades estén satisfechas no es, por tanto, necesario para éste el uso del lenguaje. Por otro lado, la condición de aislamiento natural, “la vida errante y vagabunda”, impide que haya un lenguaje común; esta condición “[...] multiplica tanto las lenguas cuantos individuos hay que las hablan [...]” (Rousseau, 1996, p. 301). Pero, el punto central que quiere remarcar Rousseau, es que no es posible explicar la aparición del lenguaje porque se cae en un círculo, “pues decir que la madre dicta al niño las palabras que deberá emplear para pedirle tal o cual cosa, muestra cómo se enseñan las lenguas ya formadas, pero no indica cómo se forman.” (Rousseau, 1996, 302). Esto es, *el lenguaje siempre se presupone a sí mismo*. Enseñar un lenguaje, requiere de un lenguaje. Para asociar objetos con palabras, y para comunicar esa asociación, es necesario que haya, desde un principio, un lenguaje operando. Mostrar el mecanismo por el cual se aprende el lenguaje, significa dar una simple descripción de cómo opera el lenguaje en la enseñanza, pero no supone una explicación de cómo se origina.

En cuanto a la segunda cuestión, Rousseau insiste sobre este punto. Una vez que se suponen las lenguas necesarias, no es posible explicar su establecimiento, en la medida de que esto requiere de un “consentimiento común”. El lenguaje, desde este punto de vista, es

convencional. Nuevamente, un consentimiento o un pacto, requiere del lenguaje. Por lo tanto, cuando se quiere dar con la causa del establecimiento del lenguaje se cae una vez más en un círculo: se presupone aquello que se quiere explicar.

Jacques Derrida (1972) se apoya en la postulación de estos círculos para sostener la posibilidad de hablar de una “lingüística” en Rousseau:

El círculo, como círculo vicioso, como círculo lógico, constituye al mismo tiempo la autonomía rigurosamente limitada, cerrada y original de un campo. Si el círculo no tiene entrada, si es cerrado, si estamos instalados siempre ya en él, si ha comenzado siempre ya a arrastrarnos a su movimiento, cualquiera sea el punto por donde lo abordemos, es porque forma una figura perfectamente inderivable –basada en un movimiento de causalidad continua– de lo que no sea ella misma. Una iniciativa absoluta, absolutamente irruptiva lo ha asentado decisoriamamente, a la vez abierto y cerrado. La sociedad, la lengua, la convención, la historia, etcétera, forman, con todas las posibilidades que les son solidarias, un sistema, una totalidad organizada cuya originalidad puede ser objeto de una teoría. (p.32)

De esa manera, el círculo que muestra la imposibilidad de derivar la sociedad y el lenguaje –la convención– representa también una operación discursiva por la cual se instala arbitrariamente lo que se quiere estudiar que es, en este caso, la convención. Este análisis lo completaremos cuando estudiemos el *Ensayo* al principio del capítulo III, pero por ahora remarcamos que así como esta “iniciativa absoluta” cierra el círculo que permite el estudio de la convención y sus conceptos derivados, también es lo que posibilita el estudio de lo que queda “por fuera” que es el “estado de naturaleza”. Desde este punto de vista, vemos que la descripción que expusimos tiene una función argumentativa que permite construir el “ideal regulativo” del “derecho natural”, así como el momento de la socialización –que analizaremos a continuación– y evaluarlo luego bajo un criterio moral. Por otro lado, estos círculos tienden a mostrar cómo la naturaleza no contribuye en la sociabilidad del hombre. Justamente lo que revela el análisis de Derrida es la imposibilidad que se da en Rousseau de derivar la convención a partir de la “causalidad natural”, lo cual lleva a este cierre arbitrario del círculo para estudiarlo. Pero, desde este punto de vista, la imposibilidad de explicar el tránsito a la socialización, tiene en Rousseau un sentido moral. El hombre no necesita de la

sociedad porque la naturaleza lo hace autosuficiente, lo hace libre. Si la naturaleza tuviera una influencia activa en el cambio esto implicaría, por un lado, una cierta responsabilidad de ésta con respecto a la degradación del hombre pero, por otro lado, implicaría una cierta fatalidad que Rousseau no está dispuesto a aceptar. No hay un *determinismo* en la concepción rousseauniana de la historia. La voluntad libre junto con la perfectibilidad del hombre, su libertad espiritual, es capaz tanto de degradarlo como de salvarlo y la capacidad de transformación del hombre –dirá en *Emilio* (Rousseau, 1998)– es ilimitada. Existen caminos posibles, pero no necesarios. El pecado y la redención son posibles en la tierra. Como bien señala Starobinski (1983), en Rousseau hay una apropiación del mito cristiano de la *caída*, del pecado. Pero todo se da en el contexto espacio-temporal, histórico: no necesita recurrir a un paraíso celeste para mostrar cómo es posible la recuperación del hombre, porque la redención, dadas las características que tiene el hombre, es posible en la tierra. El hecho de que la transformación del hombre no esté determinada por un principio *trascendente* hace que el destino de los hombres sea indeterminado. Por lo cual, si bien hay *azar* dentro de la historia que narra Rousseau, también, una vez activa la voluntad libre que se haya en un principio en potencia, hay elecciones que pueden degradar o perfeccionar al hombre. Eso no quiere decir que no haya un proyecto, es decir, un destino ideal que él propone para los hombres, especialmente en el *Contrato social*. Solo significa que ese destino puede no llegar nunca, como de hecho lo comprobará en las *Ensoñaciones*, como vamos a estudiar al final del capítulo III.

Rousseau (1996) continúa diciendo:

Después de haber mostrado que la perfectibilidad de las virtudes sociales y las otras facultades que el hombre natural había recibido en potencia no podían nunca desarrollarse solas, que tenían necesidad para ello del concurso fortuito de varias causas exteriores que podrían no surgir jamás y sin las cuales hubiera permanecido eternamente en su condición primitiva, me queda por considerar y acercar las diferentes casualidades que han podido perfeccionar la razón humana, deteriorando la especie, volver a un hombre malo al volverlo sociable y desde un término tan alejado, llevar finalmente al hombre y al mundo al punto en que los vemos. (p.321-322)

De ese modo, “la perfectibilidad y las otras facultades”, están en el hombre natural “en potencia”: *la libertad espiritual es una facultad virtual*. Como bien remarca Radica

(2008) : « L'individu du pur état de nature n'est que virtuellement libre et que virtuellement rationnel. Le développement de préceptes rationnels de conduite comme ceux de la loi naturelle lui est aussi impossible que l'usage de sa liberté. »²² (p.86). Es decir, en la medida en que los individuos no pueden violar el derecho natural, porque la voluntad permanece en potencia, el cambio histórico no es posible. Hace falta la presencia de unas circunstancias o “causas exteriores” que la actualicen, que se presentan de manera fortuita, pero la naturaleza no contribuye en la puesta en marcha de esas circunstancias. La historia que acarrea la desigualdad, las ciencias y las artes, y la esclavitud; es del orden de lo *contingente*, de lo posible: lo no necesario. Antes de que se den las condiciones que desencadenan el cambio histórico, la vida es constante, unitaria, no se presentan cambios relevantes, no hay historia, solo está la naturaleza con ella misma, es la quietud de la identidad del hombre con la naturaleza.

2. 2. 2. Las formas de la alienación.

Al final de la Primera Parte del *Segundo Discurso*, Rousseau (1996) concluye afirmando cómo la soledad del hombre natural garantiza su independencia. El hombre natural es libre, porque en su soledad no depende de nadie más para satisfacer sus necesidades. Esta es una primera definición *negativa* de la libertad. Las necesidades están garantizadas por la naturaleza, el hombre natural es *independiente* o *autosuficiente*. Solo cuando se empieza a dar una dependencia entre los individuos, se prepara el terreno para que se desarrolle la esclavitud.

al no estar formados los lazos de la servidumbre más que por la dependencia mutua de los hombres y por las necesidades recíprocas que los unen, es imposible avasallar a un hombre sin haberlo puesto antes en el caso de no poder prescindir de otro; situación que no existiendo en el estado de naturaleza, deja a cada uno libre del yugo y vuelve inútil la ley del más fuerte. (p.321)

En la Segunda parte, considera las “casualidades” que llevan a que se pongan en acto todas las facultades distintivas del hombre que lo separan de la naturaleza al producir la historia. Estas casualidades están relacionadas con diferentes estadios de socialización

²² “El individuo del puro estado de naturaleza no es más que virtualmente libre y racional. El desarrollo de preceptos racionales de conducta como los de la ley natural, le son tan imposibles como el uso de su libertad.” [Mi traducción]

que cuentan con una serie de características, y que finalizan con la sociedad moderna como Rousseau la percibe, esto es, con la instauración de la desigualdad política. De acuerdo con el propósito de esta tesis voy a limitarme a señalar los estadios en que se producen las primeras formas de “alienación”. Este término “anacrónico” lo tomamos del análisis de Althusser (1972) que ve el paso a la socialización como una consecuencia “interna” de lo que llama “la alienación universal” del estado de guerra generalizado. La idea de retomar esta noción althusseriana, se debe al análisis que haremos del concepto de “alienación total” del *Contrato social*, donde, como señala este autor, se da un desplazamiento de sentido del concepto y por ello señala que “La ventaja de esta sustitución de términos es el hacer “jugar” esa conversión de sentido, ese cambio de “manera de ser”, única solución ofrecida a los hombres, sobre un concepto único: alienación.” (Althusser, 1972, p.72).²³ Es decir, lo que estudiaremos luego, en este mismo capítulo, será el desplazamiento del sentido de la noción de “alienación” como una operación retórica en el discurso rousseauiano, porque eso mismo que se presenta como un problema, en el contexto del contrato social, es una solución. Por ahora, tomamos este término para designar las etapas “internas” que preceden a ese estado y para designar – al igual que Althusser (1972)- la etapa de la esclavitud en la etapa de la guerra generalizada. Es decir, antes de que tenga lugar la esclavitud –que constituye la forma más acabada de la desigualdad y de “alienación”–, existen estadios en los cuales se producen desigualdades menos desarrolladas y de menor impacto moral sobre los individuos que, sin embargo, actúan como condiciones antecedentes para que se instaure la esclavitud política. El hombre va a ir perdiendo paulatinamente su libertad a lo largo de estas etapas de alienación cada vez más severas.

El primer estadio de socialización se da en la etapa de la *familia*. Rousseau (1996) considera este momento como una “primera revolución”, en la medida en que se trata de la primera forma de sociedad (p. 329). La familia tiene, como efecto positivo, crear en el hombre los sentimientos del amor filial y conyugal, “los más dulces sentimientos” (*ibid.*). Menciona además que, es probable que este sea el contexto en el que se originan las

²³ Con la expresión “cambio de manera de ser”, Althusser (1972), se refiere a la segunda naturaleza del ciudadano, en la cual se recupera la naturaleza humana en un contexto social. Lo paradójico es que la solución para recuperar la naturaleza, consiste en una “alienación total”, cosa que en principio debería implicar esclavitud. Por eso resulta interesante hacer “jugar” el sentido de estos términos, como dice este filósofo. Trataremos en detalle este tema cuando pasemos al análisis del *Contrato social* en este mismo capítulo.

primeras lenguas, porque la familia supone la primera forma de relaciones constantes entre los seres humanos. Pero, en cuanto a los efectos negativos, la familia supone por primera vez la introducción de “una suerte de propiedad” (*ibid.*), que, como veremos, es decisiva en el desarrollo de la desigualdad política. En ese sentido, dice Rousseau (1996), “los hombres al gozar de mucho ocio lo emplearon en procurarse varias clases de comodidades desconocidas para sus padres [...] fue éste el primer yugo que se impusieron sin pensar y la primera causa de los males que les prepararon a sus descendientes.” (p.330). Estas comodidades que, incluyen la primera forma de propiedad, constituyen las primeras *necesidades artificiales* de los hombres: se generan las primeras dependencias del hombre, las primeras pérdidas de la libertad. Por el contrario de las necesidades naturales, las artificiales no pueden estar aseguradas. Los individuos van a depender de estas pseudo necesidades y de otros individuos para conseguirlas. Luego, en la privación de estas comodidades se sufre porque se es dependiente. En palabras de Rousseau: “la privación se volvió más cruel de lo que la posesión era grata, y se era desgraciado al perderlas, sin ser dichoso por poseerlas.” (*ibid.*) Esto supone una reducción de la libertad, en la medida en que las acciones del hombre ahora están dirigidas a alcanzar estas comodidades: el principio de la acción del hombre deja de ser la naturaleza que actúa a partir de las necesidades naturales y de los sentimientos, y la acción ahora se ve motivada por el artificio, por un principio extrínseco a la naturaleza.

En sentido estricto, la primera forma de alienación es *espiritual* y se da en el estadio que Rousseau (1996) denomina “de las tribus o naciones”. Las tribus o naciones, se constituyen a partir de sociedades menores, como lo son las familias que “se reúnen en diversos grupos y forman finalmente en cada comarca una nación particular unida en costumbres y caracteres, no por reglamentos y leyes [...]” (p.331). “Una vecindad permanente” genera un vínculo entre diversas familias, constituido por costumbres comunes. En este contexto, se genera un tipo de dependencia dada por la comparación que empiezan a hacer los individuos entre sí: “Cada uno comenzó a mirar a los demás y a querer ser mirado, y la estimación pública tuvo un precio.” (*ibid.*) Esta dependencia significa un primer acercamiento a la desigualdad:

[...] éste fue el primer paso hacia la desigualdad y al mismo tiempo hacia el vicio: de estas primeras preferencias nacieron por un lado la vanidad y el desprecio, por el otro, la

GD-2021-04334777-UBA-DME#FFYL

vergüenza y la envidia; y la fermentación provocada por estas nuevas levaduras produjo finalmente compuestos funestos para la felicidad y la inocencia. (Rousseau, 1996, p. 332)

La alienación se da a través de la mirada del otro. Aquí empieza a desarrollarse la *apariencia* que estaba en el primer *Discurso* y de la que habla Starobinski (1983). Esta etapa constituye el principio de la distinción, todavía emergente, entre *ser* y *parecer*. A la vez que los vicios que se producen por la comparación que hacen los hombres entre sí y que se manifiestan como vanidad, desprecio, vergüenza, envidia; el comportamiento de los hombres motivado por éstos, va a tomar la forma de la apariencia. El hombre empieza a desdoblarse: es uno en su interior y otro en el exterior, no hay una unidad en su comportamiento. El hombre aparenta para conseguir lo que su *imaginación* le muestra como necesario.

Por otro lado, para Rousseau, este sería el contexto con el cual Hobbes confunde el estado de naturaleza. El *orgullo* –o la *gloria*–, según Hobbes (2011), es la valoración que cada uno se hace en el estado de naturaleza y, por la cual, el hombre se siente autorizado para agredir a aquel que no lo valora tanto como él considera que vale²⁴. El hombre natural de Hobbes, dice Waksman (2016), “reclama lo imposible: que los otros también le den preferencia a él antes que a sí mismos [...]”. (p. 60) Esta es una de las razones por las cuales el estado de naturaleza constituye un estado de guerra continuada según Hobbes (2011), dado que las venganzas son proporcionales al daño que cada uno considera que se le ha hecho de acuerdo a este valor arbitrario que se atribuye. Todos se sienten autorizados a obligar a los demás a que los valoren. Rousseau (1996) lo describe en esta etapa diciendo que:

todo daño voluntario se transformó en un ultraje porque en el mal que resultaba de la injuria, el ofendido consideraba a menudo el desprecio a su persona más insoportable que el mal mismo. Así, al castigar cada uno el desprecio que se le había demostrado de una manera proporcionada a la importancia que él mismo se daba, las venganzas llegaron a ser terribles, y los hombres sanguinarios y crueles. (p. 332)

²⁴ En el capítulo XIII, “De la condición natural del género humano, en lo que concierne a su felicidad y miseria.” del *Leviatán*, Hobbes (2011) señala que la gloria es una de las causas de la guerra en el estado de naturaleza, que hace que los hombres “usen de la violencia” por “pequeñeces, como una palabra, una sonrisa, una opinión distinta, o cualquier otro signo de subvaloración, ya sea directamente de su persona, o por reflejo en su prole, sus amigos, su nación, su profesión o su nombre.” (p.129)

Este estado, aunque primitivo, ya es un estado de civilización alejado del estado de naturaleza que se describe en la Primera parte. Así, refiriéndose muy seguramente a filósofos como Hobbes, dice que “por no haber distinguido suficientemente las ideas ni observado que estos pueblos ya estaban lejos del primer estado de naturaleza, algunos se apresuraron a concluir que el hombre es naturalmente cruel y que se necesita civilización para dulcificarlo [...]” (Rousseau, 1996, p.332). Como se vio, el hombre natural no es malo, pero tampoco bueno: es amoral porque no tiene la noción de justicia. Y este, es justamente el plano donde se introduce una moralidad, todavía rudimentaria, en torno a las costumbres que reúnen a estas naciones particulares. Escribe Rousseau (1996) que “comenzando a introducirse la moralidad en las acciones humanas, y siendo cada uno ante las leyes único juez y vengador de las ofensas que había recibido, la bondad conveniente en el puro estado de naturaleza no era ya la que convenía a la sociedad naciente.” (p.333) El hombre ya no es inocente, que es la forma original de esa “bondad” del estado de naturaleza. Ahora se necesita de una “bondad”, en la cual estén incluidos los otros; un “amor de si expansivo” -observaría Waksman-, esto es, una moralidad.

Este último pasaje también se refiere a Locke. Aunque Locke (2014) considera que el hombre natural es “bueno” por naturaleza, la falta de un juez común que dirima las controversias entre los particulares que se puedan producir en el estado de naturaleza en base a una ley común, hace que cada individuo sea, en el estado de naturaleza, juez de la ley natural en su propia causa y que pueda por ello impartir castigos más severos de los que debería por las lesiones que recaen sobre él o su propiedad. Esta condición abre paso a la posibilidad de que el estado de naturaleza sea un estado de *guerra continuada*. Solo un juez autorizado por el consenso y basándose en la ley común sobre la cual la sociedad acuerda, puede dar a cada uno lo suyo: impartir justicia. La justicia es lo que cierra la posibilidad de la guerra, porque nadie puede reclamar más de lo que le corresponde.²⁵ La crítica de Rousseau a Locke es la misma que le hace a Hobbes. Locke confunde un estadio ya

²⁵ En el capítulo III, “Del estado de guerra”, del *Ensayo sobre el gobierno civil*, Locke (2014) señala que “[...] en los casos, como ocurre en el estado de naturaleza, no existe [una] instancia de apelación, por falta de leyes positivas y jueces con autoridad a quienes recurrir; el estado de guerra, una vez comenzado, perdura [...]”. (p. 35) Y, más adelante, agrega: “Evitar ese estado de guerra [...] es una de las razones principales por las que los hombres se agrupan en sociedades y abandonan el estado de naturaleza. Pues allí donde hay una autoridad, un poder sobre la tierra, del que pueda obtenerse reparación por vía de apelación, la posibilidad de que el estado de guerra se continúe en el tiempo queda excluida, y la controversia resulta por ese poder.” (Locke, 2014, p.36)

avanzado de la socialización con el estado de naturaleza. El “axioma del sabio Locke”, según Rousseau, es que “*no podría haber injuria donde no hay propiedad.*”²⁶ (p. 333). Locke (2014) le atribuye al hombre natural la característica esencial de ser *propietario*. Su argumento consiste en afirmar que, aunque “la tierra y, todas las criaturas inferiores, son comunes a todos los hombres”, porque les son dadas a toda la humanidad por Dios para su conservación, sin embargo “cada hombre detenta [...] la propiedad de su persona” (Locke, 2014, p.45) En ese sentido el trabajo de un hombre, “la obra de sus manos [...], es propiamente suyo” (*Ibid.*). En el trabajo, el hombre agrega a la naturaleza “algo que es suyo”, la “mezcla” con algo que es suyo. (*Ibid.*). De ese modo, la propiedad del hombre natural deviene una suerte de extensión de sí, forma parte de sí, porque él mismo es propiedad. Así las lesiones sobre la propiedad, son lesiones que se le hacen a la persona misma. De ahí que la búsqueda de reparación en Locke, en ausencia de un juez común - que abre la posibilidad de la guerra-, debe entenderse, a nuestro juicio, siempre sobre la base de una agresión a la propiedad. Sin embargo, la propiedad, como observamos –aunque solo como posesión, es decir, no en la forma de la legalidad–, aparece recién con la familia. Aunque el principio de la propiedad se halla en el *trabajo* para Rousseau –como vamos a desarrollar a continuación–, el hombre natural no es trabajador por naturaleza, sino ocioso. No necesita trabajar porque se satisface con lo necesario. La propiedad o la posesión, requiere ya un cierto grado de socialización. En el estado de naturaleza no existe la noción de propiedad para el hombre y, por ende, no es posible la guerra.

La siguiente forma de alienación es *material*. Esta se da dentro de una etapa interna a la de las tribus o naciones, que es la *división del trabajo*. Rousseau (1996) nos introduce en esta etapa a partir del siguiente pasaje:

mientras se aplicaron [los hombres] solamente a obras que podía hacer uno solo o a artes que no necesitaban la colaboración de varias manos, vivieron libres, sanos, buenos y felices [...] pero desde el momento en que un hombre necesitó la ayuda de otro; desde que comprendió que a uno solo le resultaba útil tener provisiones para dos, la igualdad desapareció, la propiedad se introdujo, el trabajo se volvió necesario y las vastas selvas se transformaron en campos rientes que fue preciso regar con el sudor de los hombres y donde pronto se vio germinar y crecer con las cosechas la esclavitud y la miseria. (p. 334-335)

²⁶ El énfasis es del original.

Este pasaje señala, en efecto, de la dependencia que se produce en esta etapa en la relación con el otro, pero ahora desde el punto de vista material. La dependencia se genera cuando las necesidades dejan de poder ser satisfechas de manera autónoma por cada individuo. Lo que garantiza la libertad del hombre natural es su soledad, el hecho de que no necesita de nadie más que de la naturaleza y de sí mismo, para satisfacer sus necesidades. Ahora la propia conservación, lo que antes llamaba *amor de sí*, está mediada por una red compleja de individuos y de intereses. Ya no es posible para el hombre satisfacer sus necesidades inmediatamente a partir de lo que le ofrece la naturaleza, sino que se produce una *mediación* con respecto al otro: el *otro* se convierte en *medio* para satisfacer las necesidades. La *división del trabajo* tiene justamente este efecto: “La metalurgia y la agricultura fueron las dos artes cuya invención produjo esa gran revolución.” (Rousseau, 1996, p. 335). Aquellos que trabajan la tierra, los agricultores, necesitan de las herramientas que producen los metalúrgicos y, a su vez, éstos necesitan de los alimentos que aquellos cosechan. Son medios, unos de otros, para el fin de satisfacer sus necesidades que incluyen ahora las comodidades: las necesidades artificiales. De ese modo, el amor de sí empieza a degenerar en *egoísmo* o *amor propio*: el otro se convierte nada más que en un medio para alcanzar el interés propio. Esto significa nuevamente una pérdida de libertad, porque ahora los individuos no son autosuficientes, dependen unos de otros para sobrevivir y la satisfacción de las necesidades se va a ver cada vez más comprometida.

Así como el sentimiento natural del amor de sí empieza a dar los primeros indicios de egoísmo, la piedad también empieza a sufrir un cambio como efecto de la división del trabajo: “Al cultivo de las tierras le siguió necesariamente su partición, y la piedad una vez reconocida, las primeras reglas de justicia: pues para devolver a cada uno lo suyo, es preciso que cada uno pueda tener algo.” (Rousseau, 1996, p.337). La piedad ya no es, pues, ese sentimiento originario de compasión por otro, sino que, con la incorporación de una suerte de propiedad, se desarrolla como la primera forma de justicia, que contempla lo que cada uno tiene.

Por otro lado, vemos que, para Rousseau (1996), la fuente de la propiedad y de la sociedad es la misma: el trabajo. Considera que “es imposible concebir la idea del nacimiento de la sociedad más que de la mano de obra.” (p.337) Y, a su vez, que “[...] al

comenzar los hombres a llevar sus miras hacia el porvenir, y viéndose todos poseedores de algunos bienes que podían perder, no había ninguno que no temiera para sí la represalia de los daños que él podía hacer a los demás.” (*ibid.*) En ello consisten esas “primeras reglas de justicia” sobre las cuales se forma la sociedad y que son el reconocimiento de la piedad. Éstas, contemplan las posesiones de los individuos, porque en el hombre socializado la propiedad es un medio para la conservación. A su vez, éstas primeras reglas, son las que cohesionan a los particulares en una comunidad.

En cuanto a la propiedad, el trabajo constituye para Rousseau el “derecho del cultivador” de poseer la tierra sobre la cual trabaja. Es decir que – al igual que en Locke– la fuente legítima del derecho de propiedad proviene del trabajo. Recordemos que, para Locke (2014), el hombre es propietario de sí y cuando trabaja pone algo suyo en la naturaleza, y la “arranca” del estado común en la que fue puesta para toda la humanidad.²⁷ La diferencia consiste en que, en el estado de naturaleza, el hombre natural de Rousseau, no es un trabajador por naturaleza como el de Locke, sino un ocioso; porque siendo autosuficiente y libre, no necesita trabajar para su autoconservación. Por tanto, la naturaleza no lo hace esencialmente trabajador ni propietario. Pero, una vez llegados los hombres a la etapa de la *división del trabajo*, en ese contexto, “Es tan sólo el trabajo el que, al dar derecho al cultivador sobre el producto de la tierra que ha labrado, se lo da en consecuencia sobre el suelo [...] lo cual constituye una posesión continua que se transforma fácilmente en propiedad”. (Rousseau, 1996, p.337).

Ahora, en un panorama ideal donde todos trabajan lo mismo, todos van a tener una posesión y, por ello, van a poder satisfacer sus necesidades por igual. El problema se da cuando unos pueden trabajar más que otros, debido a las “desigualdades físicas” que existen entre los individuos. En este contexto de socialización las diferencias físicas empiezan a ser relevantes y con ellas se produce la desigualdad moral. Así,

²⁷ Locke (2014) afirma en el capítulo V, “De la propiedad”, del *Ensayo sobre el gobierno civil*, que “al ser [el] trabajo la incuestionable propiedad del trabajador, ningún hombre, excepto él, puede tener derecho sobre aquello a lo que, previamente, ha añadido su trabajo, al menos allí donde se he dejado suficiente y tan bueno en común para los demás.” (p.46) Y, más adelante, “Su trabajo [el del hombre] lo ha arrancado [de la tierra] de las manos de la naturaleza, en donde era común y pertenecía igualmente a todos sus hijos, y de este modo, se la ha apropiado para sí.” (p.48)

la proporción [...] pronto fue rota; el más fuerte hacía más trabajo [...] y trabajando lo mismo, uno ganaba mucho mientras que el otro apenas tenía para vivir. De ese modo, la desigualdad natural se pone en evidencia insensiblemente con la de combinación, y las diferencias de los hombres desarrolladas por las de las circunstancias, se vuelven más sensibles, más permanentes en sus efectos y comienzan a influir en la misma proporción sobre la suerte de los particulares. (Rousseau, 1996, p.338)

El aislamiento del hombre natural hacía que cada particular pudiera satisfacer sus necesidades por igual, sin importar la “desigualdad natural”. Las diferencias no eran relevantes: ninguno se veía perjudicado por ello. Pero cuando unos empiezan a depender de otros, por el hecho de estar reunidos en una comunidad, se generan diferencias materiales, es decir que se dan las diferencias entre ricos y pobres. El hecho azaroso de que algunos puedan trabajar más que otros produce un perjuicio sobre los demás: unos tienen más porque los otros tienen menos. Esto supone un mayor grado de dependencia, porque se añade el componente material. Unos necesitan materialmente de los otros para satisfacer sus necesidades, para sobrevivir.

A causa de la dependencia material que se produce entre los hombres, se desarrolla también la razón, que incluye a la memoria, la imaginación y el egoísmo: “He aquí pues todas nuestras facultades desarrolladas, la memoria y la imaginación en juego, el amor propio interesado, la razón vuelta activa [...]” (Rousseau, 1996, p.339) Y acá volvemos al primer *Discurso*, como si Rousseau (1996) nos hubiera aclarado todo lo que estaba antes:

Fue necesario en pro de la superioridad mostrarse distinto de lo que efectivamente se era. Ser y parecer llegaron a ser dos cosas por completo diferentes y de esa distinción surgieron el fasto imponente, la astucia engañosa y todos los vicios que son su cortejo. (p.339)

La distinción entre *ser* y *parecer* se consolida debido a que, al encontrarse ciertas personas en posición de desventaja, se necesita buscar nuevas maneras de mostrarse superiores para disimular dicha desventaja. La razón y la imaginación, se activan para contrarrestar las desventajas físicas y se pone al servicio de los intereses egoístas de los particulares.

Rousseau (1996), concluye con esta etapa haciendo un resumen de los efectos de la socialización:

he aquí el hombre que antes era libre e independiente, sujetado por muchas necesidades nuevas, por así decirlo, a toda la naturaleza, y sobre todo a sus semejantes de quienes se vuelve en cierto sentido esclavo, aun al volverse su señor; rico, tiene necesidad de sus servicios, pobre, tiene necesidad de su ayuda, y la mediocridad no lo pone en situación de prescindir de ellos. (p.339)

Por último, está el tercer tipo de alienación: la alienación política. La situación que se genera como consecuencia de la combinación de las etapas de la *división del trabajo* y de la *propiedad* que, a su vez, se desprende de la de las *tribus o naciones*, genera una situación de *guerra*. Por un lado, tenemos al rico “pícaro e hipócrita” con “la ambición devoradora” y “el ardor de aumentar su fortuna relativa”, en actitud de “competencia y rivalidad”; y, por el otro, al pobre, “obligado a recibir o arrebatarse su subsistencia de mano de los ricos [...]”. Por lo cual, “comenzaron a nacer [...] de unos y otros, la dominación y la servidumbre, o la violencia y las rapiñas.” (Rousseau, 1996, p.340) De ese modo, “Entre el derecho del más fuerte y el derecho del primer ocupante surgió un conflicto perpetuo que tan sólo terminó en luchas y muertes, la sociedad naciente fue reemplazada por el más horrible estado de guerra.” (Rousseau, 1996, p.341).

El conflicto entre el derecho del más fuerte y el derecho del primer ocupante, se genera debido a la *ausencia de la legalidad*. Es decir, no existe en esta etapa una distinción legal entre la propiedad legítima y la propiedad ilegítima, entre la propiedad del primer ocupante que se asienta sobre trabajo y la propiedad que es tomada por la fuerza. En cuanto a la última, “al no haber sido adquirid[a] si no por la fuerza, la fuerza podía sacársel[a] sin que tuviera razón de quejarse.” Por su parte, la propiedad del primer ocupante se halla en la misma situación de inseguridad: “Aquellos mismos a quienes la sola industria había enriquecido, casi no podían fundamentar su propiedad sobre mejores títulos.” (Rousseau, 1996, p.342) Sin importar el origen de la posesión, todos se encuentran por igual bajo el peligro de perderlo todo en cualquier momento por la fuerza en una situación donde, por otro lado, muchos tienen comprometida la posibilidad de sobrevivir por la desigualdad material que se produjo. En ese contexto, los que realmente tienen algo que perder son los *ricos*, porque son justamente éstos los dueños de las posesiones y corren, por tanto, el peligro de que se las sustraigan por la fuerza. El pobre, en cambio, es un desposeído y, en principio, no tiene nada que perder, porque nada tiene.

Lo que sucede a continuación, Rousseau (1996) lo narra en estos términos:

el rico presionado por la necesidad, concibió finalmente el proyecto más reflexivo que haya penetrado nunca en el espíritu humano: el de emplear en su favor las mismas fuerzas de quienes lo atacaban, de hacer sus defensores de sus adversarios, de inspirarles otras máximas y de darles otras instituciones que le resultaran a él tan favorables cuanto el derecho natural le era contrario. (p.342)

Como consecuencia de que los ricos son conscientes de que tienen más que perder, tiene lugar el *pacto injusto* o el pacto inicuo que produce la desigualdad. Éste se puede ver en el discurso que Rousseau (1996) pone en boca del rico dirigido hacia los pobres:

“Unámonos”, les dijo, ‘para proteger de la opresión a los débiles, contener a los ambiciosos y asegurar a cada uno la posesión de lo que le pertenece. Instituyamos reglamentos de justicia y de paz a los cuales todos estén obligados a conformarse, que no tomen en consideración a nadie y que reparen en cierto modo los caprichos de la suerte al someter igualmente al poderoso y al débil a deberes recíprocos [...]’ (p.343)

Lo “reflexivo” de este “proyecto” del rico, consiste en hacer pasar por interés común, sus intereses particulares. En “asegurar a cada uno la posesión de lo que le pertenece”, cuando es consciente de que él tiene más. Así, el pobre que tiene poco o que no tiene nada, en su situación de pobreza, queda atravesado por la *legalidad* cuando acepta. Esto es, se legaliza la pobreza: *se legaliza la desigualdad*: “Todos corrieron al encuentro de sus cadenas creyendo asegurar su libertad [...]” (Rousseau, 1996, p.343). La situación de desigualdad material, ahora queda fijada como legal y deviene desigualdad política. Esto significa, la consolidación de la esclavitud como régimen político, aunque ilegítimo. Las formas precedentes de dependencia –y, en especial, la material–, toman la *apariencia* de la justicia y todos quedan atados a la condición de esclavitud que se venía consolidando. De esa manera se establece la sociedad que Rousseau (1996) critica.

Tal fue o debió de ser el origen de la sociedad y de las leyes que dieron nuevas trabas al débil y nuevas fuerzas al rico, destruyeron sin retorno la libertad natural, fijaron para siempre la ley de la propiedad y de la desigualdad, hicieron de una diestra usurpación un derecho irrevocable, y para provecho de algunos ambiciosos sometieron en adelante todo el género humano al trabajo, a la servidumbre y a la miseria. (p.344)

A este momento podría aplicarse nuevamente la distinción entre ser y parecer. El pacto injusto, contiene algo paradójico. Como pacto, es justo. Formalmente es válido, porque cumple con el requisito de ser aceptado por todos, así como todo pacto y, por tanto, debería en principio, ser cumplido. Pero resulta ser “injusto”, como si se tratara de una contradicción. No es, sin embargo, una contradicción porque se está hablando de dos planos distintos. El pacto *parece* justo porque cumple con los requisitos de un pacto y *es* injusto, en un sentido verdadero, porque va en contra de la libertad natural. El primer plano es el de la apariencia, el de todo lo que implica la “civilización”, y el segundo, es el de la “naturaleza”. La “naturaleza” queda encarcelada, que es lo más injusto. Lo que sucede con el pacto es que se naturaliza lo contrario a la naturaleza, se naturaliza la violencia a la naturaleza: la esclavitud.

Con respecto a la validez o legitimidad de este pacto, Waksman (2016) sostiene tres puntos que me parece oportuno revisar. Según esta autora, a) no se trata de “un pacto de servidumbre, por el que los hombres se entregan a cambio de nada, sino que es un intercambio racional entre hombres *desigualmente* esclarecidos de sus intereses respectivos”. Se trata más bien, b) “de [un] desvío del amor de sí mismo hacia el amor propio [que] les impide a los hombres ver su verdadero interés”. Con lo cual c) “la convención está en la base de todo orden social.” (p.85)

Waksman (2016) discute en particular aquellas argumentaciones –como la de Starobinski– que sostienen que se trata de un pacto basado en el engaño del rico, lo que lo hace “un contrato inicuo [...] obra de la astucia y la seducción” (p.84) y, por lo tanto, inválido. Por su parte, Waksman (2016) sostiene que “el pacto del rico es un pacto de asociación y sumisión, que establece la obediencia y, con ello, el orden social.” (p.88). Esto se debería en parte, a que “entender que se trata de un impostor que engaña a un conjunto de tontos, puede también dar como consecuencia que los hombres carecen de todo criterio para pactar y que su voluntad puede ser engañada fácilmente, con lo cual, el fundamento mismo de todo pacto, la voluntad libre, queda puesta en suspenso.” (Waksman, 2016, p. 91). El punto a), quedaría justificado para Waksman (2016), en la medida en que los hombres sí hacen de hecho un cálculo racional cuando realizan el pacto y obtienen un beneficio a cambio a la manera de Hobbes. Es decir, los hombres reciben a cambio la paz.

No podemos seguir este primer punto. Rousseau (1996) va a sostener en el *Contrato social* – y a continuación lo vamos a desarrollar en detalle–, que no hay ningún bien equiparable al de la libertad: “también se vive tranquilo en la prisión” (p.47). Incluso en este segundo *Discurso*, dice que despojarse de la libertad – aunque también de la vida– es “ofender a la vez a la Naturaleza y a la razón [...]” (p.352). No existe nada más injusto o ilegítimo que arrebatarse la libertad a un hombre. El hombre bárbaro que Rousseau (1996) admira, al contrario del civil, “prefiere la más tormentosa libertad a un avasallamiento tranquilo”. (p.349) Por tanto, ni siquiera la paz o la vida puede contrabalancear la pérdida que se genera con la esclavitud. El engaño, es lo único que puede justificar tal entrega, los hombres “[corren] al encuentro de sus cadenas creyendo asegurar su libertad”, porque están bajo el efecto de la *apariencia*.

Waksman (2016), sin embargo, es consciente de este punto. Las categorías que equivalen a las de “ser y parecer” sobre las cuales hace su análisis, son las del *hecho* y el *derecho*. “El rico aparece – dice Waksman (2016)– como el impostor para el historiador que va desde el presente hacia el pasado, pero en la situación aparece como aquel que provee una salida a la hostilidad general.” (p.90) Es decir, el presunto historiador que es Rousseau, ve a través de los ojos del *derecho*, lo que no es posible concebir de *hecho* para los sujetos que vivieron dicha situación. En ese sentido, seguimos el punto b) de la autora, que se desarrolla en el siguiente pasaje:

Correr hacia sus propias cadenas es un error, no es el objeto principal de la elección, y las razones de ese error hay que buscarlas en aquellos “obstáculos” que desvían el amor de sí hacia el amor propio, que imponen necesidades falsas y seducen a los hombres que terminan olvidando lo importante. (Waksman, 2016, p.91)

En este punto consideramos que Waksman es acertada. El engaño o la apariencia, no debe entenderse como algo que proviene exclusivamente del rico. Los hombres, en general, están inmersos en una situación dominada por la apariencia, tanto ricos como pobres. Incluso el rico solidifica legalmente su situación de esclavitud cuando pacta, porque va a potenciar su dependencia del pobre y de las demás pseudo necesidades, lo cual no quiere decir que el pobre se encuentre en una situación, desde todo punto de vista,

desfavorable. Este efecto de la apariencia puede entenderse efectivamente –aunque no sea un tema para profundizar en esta tesis– como un desvío del amor de sí, en amor propio.

Sin embargo, no podemos seguir el punto d) de la autora. Pensar que por dicha razón el pacto es legítimo y funda sociedad – aunque solo en los hechos o en apariencia–, es como decir que la naturaleza o el derecho natural dejan de operar en ciertas situaciones y, en particular, en la situación en que se produce el pacto injusto. Decir que se trata de una legitimidad aparente o *de hecho*, de una razón calculadora –y por ello aparente y arraigada en los hechos– que trae beneficios, es cometer el error que Rousseau le atribuye a sus interlocutores: tomar el hecho por el derecho. *La legitimidad es exclusiva del orden del derecho*. Una legitimidad aparente, es ilegítima. Sea cual fuere el origen del engaño, no lo vuelve menos ilegítimo. Y la ilegitimidad profunda reside en que los hombres, al pactar engañados, legalizan su esclavitud. Este hecho violenta el derecho natural, violenta la naturaleza y no puede bajo ningún punto de vista, entenderse como legítimo.

En ese sentido sigo la proposición de Derathé (1979), cuando señala que

Si les clauses d'un contrat sont manifestement injustes et contraires au droit naturel, le consentement de ceux qui s'engagent n'empêche pas que l'acte soit nul. Ainsi la validité du contrat n'est pas uniquement fonction du consentement des parties contractantes. Si important que soit ce consentement [...] il ne serait suffire pour rendre valable une convention quelconque.²⁸ (p. 246)

Esto último se refuerza en el siguiente pasaje del *Segundo Discurso*:

así como para establecer la esclavitud, ha sido necesario violentar la naturaleza, ha sido preciso cambiarla para perpetuar ese derecho; y los jurisconsultos que declararon gravemente que el hijo de una esclava nacería esclavo, han decidido en otros términos que un hombre no nacería hombre. (Rousseau, 1996, p. 352)

Este es un argumento sobre el cual Rousseau (1996) vuelve en el *Contrato social*. Un hombre que renuncia –cosa que luego dirá en el *Contrato social* que es imposible– o es

²⁸ “Si las cláusulas de un contrato son manifiestamente injustas y contrarias al derecho natural, el consentimiento de aquellos que se comprometen no impide que el acto sea nulo. Así, la validez del contrato no está únicamente en función del consentimiento de las partes contratantes. Por importante que sea ese consentimiento [...] no podría bastar para volver válida cualquier convención.” [traducción de Waksman, p. 84].

despojado de su libertad, es como si perdiera su naturaleza. Es como si deviniera un no-hombre. En eso consiste, en gran medida, la violencia que se ejerce contra la naturaleza cuando se establece la esclavitud y explica la comparación que hacía Rousseau del hombre con la estatua del dios Glauco en el Prefacio. El hombre, se deforma cuando el proceso de socialización lleva a la desigualdad con la esclavitud como último término, porque es un estado que violenta su naturaleza, lo hace *parecer* otro, como si no se tratara de un hombre. “Al alterarse insensiblemente el alma y las pasiones humanas –remarca Rousseau (1996)– cambian por así decirlo de naturaleza.” Y este “cambio de naturaleza” genera “hombres artificiales” que “son obra de todas esas nuevas relaciones, y no tienen ningún fundamento verdadero en la naturaleza”. (Rousseau, 1996, p.363) Luego insiste sobre lo mismo al comparar al hombre natural y al hombre civilizado: “el salvaje vive en él mismo; el hombre sociable, siempre fuera de él [...]” (p.364) Y, al final, observa que le basta “haber probado que no es ese el estado original del hombre y que el solo el espíritu de la sociedad y la desigualdad que ella engendra son los que cambian y alteran así todas nuestras instituciones naturales.” (Rousseau, 1996, p. 365)

Hay algo que es importante aclarar de esta argumentación que desarrollamos para criticar la postura de Waksman. Como habíamos visto –de acuerdo con Paul de Man (1990) y Derrida (1972)– la construcción de los conceptos que permiten hacer este tipo de evaluaciones morales, implican operaciones arbitrarias –o ficcionales, en términos de De Man–, pero que tienen un lugar imprescindible en la construcción de la teoría. Todos los conceptos de “libertad natural”, “derecho natural”, “naturaleza” deben ser presentados como “puros” y “originarios” disimulando en ocasiones la influencia de la pluma que los construye, porque de otro modo la crítica no tiene sentido, ya que allí se encuentran los criterios para medir la corrupción o el progreso en la historia. Incluso vemos como Rousseau (1996) discute con otras “ficciones” “del derecho natural” y del “estado de naturaleza” y les niega su legitimidad, basándose en esos mismos conceptos. Es, para utilizar un término de De Man (1990), una “ficción radical”, reclamándole a otras ficciones, que no hayan “radicali[zado] [lo suficiente] su concepto de naturaleza” (Derrida, 1972, p.28). Todo esto refiere a la parte que llamamos *activa* de la teoría, que se da por la imposibilidad de no mediatizar lo que es inmediato, la necesidad que hay de construirlo. Los conceptos de “naturaleza”, “derecho natural”, “estado de naturaleza”, se presentan

como sentimientos que tienen que ser contruidos discursivamente mediante operaciones “arbitrarias” como aquellas de las que habla Derrida (1972). Por eso cada vez que nos referimos a los conceptos de “derecho natural” o “naturaleza”, los vamos a tomar en este sentido de construcción ficcional que representa, sin embargo, una creencia basada en un sentimiento que hace posible la estructuración del discurso, y no en un sentido esencialista que haga posible atribuirle un contenido específico. Entonces cuando decimos que la esclavitud y el engaño son contrarios al “derecho” y a la “naturaleza humana”, entendemos que la esclavitud se oponen a la creencia o al sentimiento que hay con respecto a esos conceptos, no a un “derecho natural” o “naturaleza humana” esencial, que se puede “descubrir” por medio de operaciones racionales como veíamos más atrás respecto de autores como Hobbes.

Con respecto a la pregunta de la Academia de si la desigualdad está autorizada por la ley natural, afirma para concluir que:

De esta exposición se deduce que la desigualdad siendo casi nula en el estado de naturaleza, saca su fuerza y su crecimiento del desarrollo de nuestras facultades y de los progresos del espíritu humano, y se vuelve finalmente firme y legítima por el establecimiento de la propiedad y de las leyes. Se deduce también que la desigualdad moral autorizada por el solo derecho positivo, es contraria al derecho natural, todas las veces que no se une en igual proporción con la desigualdad física; distinción que determina suficientemente lo que se debe pensar a este respecto de la clase de desigualdad que reina entre todos los pueblos civilizados; porque está manifiestamente en contra de la ley de naturaleza, de cualquier manera que se la defina, que un niño mande a un viejo, que un imbécil guíe a un hombre sabio y que un puñado de gente rebose de lujos, mientras una multitud hambrienta carece de lo necesario. (Rousseau, 1996, p.366)

Hasta ahora el diagnóstico: la humanidad padece la esclavitud que es contraria a la “naturaleza” o al “derecho natural”. Rousseau relata su historia. Nuestro autor, entiende que no es posible el retorno al estado de naturaleza. La salida es hacia delante, la salida es política – y luego veremos en el *Emilio*, que también puede ser educativa- doméstica- requiere del uso de la voluntad, de las decisiones. En esa dirección se proyecta el *Contrato Social*.

2. 3. *El Contrato Social*

2. 3. 1. Las tres legitimaciones de la esclavitud y las críticas.

El Prefacio del *Contrato social* nos recuerda el segundo *Discurso*:

Quiero averiguar si, en el orden civil, puede haber alguna regla de administración legítima y segura, que tome a los hombres tal como son y las leyes tal como pueden ser [...] trataré de unir siempre lo que permite el derecho con lo que prescribe el interés, a fin de que la justicia y la igualdad no se encuentren separadas. (Rousseau, 1996, p.41)

El proyecto que se propone Rousseau en *El Contrato Social* consiste en desarrollar la forma legítima de administración. Esto supone, primero, mantener “a los hombres tal como son”. Esto es, los hombres según su “naturaleza”. No se trata, por tanto, de desfigurar la apariencia de la naturaleza humana, como lo hace el pacto injusto con toda la historia que acarrea, sino de *recomponerla*. El tema de la legitimidad se refiere al *derecho natural*. Al contrario del pacto injusto del segundo *Discurso*, el proyecto tiene que estar autorizado por la ley natural. Éste incluye, en segundo lugar, “las leyes tal como pueden ser”. Este elemento remite al plano político, al plano del *derecho positivo*. Este es el plano de lo posible y en el cual se inscriben los intereses de los hombres. El proyecto, en otras palabras, consiste en coordinar lo legítimo que proviene de la naturaleza, con la utilidad que surge del interés. En palabras de Derathé (1979), en el *Contrato social*, “Le problème politique comporte donc en réalité une question de fait et une question de droit”.²⁹ (p.174) En efecto, el problema de distinguir entre el hecho y el derecho es central en el *Contrato social*, pero también en toda la obra rousseauiana, incluso en las autobiografías. Esta distinción es la que le permite a Rousseau, criticar la sociedad que es fruto del devenir histórico y que viola el derecho natural. También, le permite hacer crítica de ciertos autores que presentan una teoría política injusta en la que se *confunde el hecho con el derecho*. Pero esa misma distinción es la que le permite desarrollar sus propios proyectos porque, dependiendo de la forma en que se coordinen esos planos, será posible hablar de una sociedad política legítima, de un modelo educativo legítimo o de un lenguaje legítimo. La idea de coordinación de dos planos, a su vez, implica que el derecho ya no sea propiamente el

²⁹ “El problema político comporta entonces en realidad una cuestión de hecho y una cuestión de derecho.” [Mi traducción]

“derecho natural”, sino que se trata de generar una *nueva unidad*. En esa medida Radica (2008), habla de distintas esferas del derecho que se corresponden con cada estadio del desarrollo humano, que implica diferentes formas de racionalidad, porque al igual que las demás facultades del hombre, la racionalidad es también histórica.

Uno de los pasajes más célebres de la obra de Rousseau (1996), es quizás aquel con el cual se abre el Primer libro: “El hombre ha nacido libre y por todas partes se encuentra encadenado.” (p.42) La explicación y la historia de la esclavitud del hombre, se halla como vimos, en el segundo *Discurso*. Ahora se trata de encontrar una solución a esa situación de esclavitud, de buscar el orden legítimo, a partir del cual es posible conservar la libertad. Refiriéndose a éste, nuestro autor señala que el origen del Estado no se encuentra en la naturaleza, porque de acuerdo al segundo *Discurso*, la naturaleza no tiene ninguna contribución en la socialización del hombre. Así, el orden social “no proviene de la naturaleza, está fundado por lo tanto, en convenciones. Se trata de saber cuáles son estas convenciones.” (Rousseau, 1996, p.42) El Estado está fundado en convenciones y es por consiguiente artificial, pero se trata en última instancia de establecer cuáles son las convenciones legítimas que permiten la conservación de la libertad, es decir, aquellas que son conformes o que están autorizadas por el “derecho natural”. Es la contracara del pacto injusto del segundo *Discurso*.

A partir del capítulo II, “De las primeras sociedades”, Rousseau (1996) combate una serie de posiciones que estarían sosteniendo como legítima alguna forma de esclavitud y que justifican, por tanto, una violación al derecho natural. Estas concepciones corresponden a Grocio, Hobbes y Aristóteles. Las posiciones que se estarían sosteniendo serían la del derecho paternal, la del régimen despótico y la de la esclavitud por naturaleza.

La primera posición, sostiene que el origen del poder político se encuentra en el poder paternal. Según esta versión, el principio según el cual se establecen los gobiernos es equiparable al poder que tienen los padres sobre sus hijos. En ese sentido, el poder político estaría fundamentado no en una convención, sino en la naturaleza, por lo cual no puede ser modificado. Según el modelo jurídico clásico del derecho, como señala Bobbio (1985), se trataría de una obligación *ex generatione*, producto de la naturaleza, y no *ex contracta*, producto de la convención, concepto que extraen los autores modernos del derecho privado

romano para aplicarlo al derecho público. (p.115-116) Al igual que los hijos a sus padres, los súbditos deben a sus gobernantes obediencia en virtud del lazo natural sobre el cual se asienta la relación que los une en una comunidad.

Para refutar esta concepción, Rousseau (1996) presenta un argumento que ya aparecía en Locke.³⁰ En primer lugar, remarca que, si bien el poder paternal proviene de la naturaleza, éste es temporario: solo se prolonga por el tiempo en que los hijos necesitan de sus padres para la conservación y “no bien entra en la edad de la razón, al ser el único juez de los medios aptos para protegerse a sí mismo, se vuelve por ello su propio señor.” Por lo cual, “No bien cesa esa necesidad el lazo natural se deshace.”. (Rousseau, 1996, p.43) Cuando esto sucede todos recobran por igual su independencia, porque esa “[...] libertad común es una consecuencia de la naturaleza del hombre.” El niño obedece a su padre en la medida en que no está en condición de hacer uso de su libertad natural para la autoconservación, que se halla todavía en potencia, pero una vez que crece y alcanza “la edad de la razón” esa capacidad se pone en acto y recobra su libertad y “Si siguen permaneciendo unidos, ya no lo hacen naturalmente, sino voluntariamente; y la familia misma no se mantiene sino por convención.” (Rousseau, 1996, p.43)

En segundo lugar, Rousseau (1996) señala que el poder paternal, al igual que el poder político, es un poder que se establece para el beneficio de los gobernados:

La familia es, por lo tanto, si se quiere, el primer modelo de las sociedades políticas: el jefe es la imagen del padre, el pueblo es la imagen de los hijos, y habiendo nacido todos iguales y libres, no enajenan su libertad, sino por su utilidad. (p.43)

Esto quiere decir que, si se quiere equiparar a la familia y las sociedades políticas en este segundo sentido, la comparación es correcta, en la medida en que, en ambos casos, el poder solo se establece para producir beneficio sobre quien obedece. La única manera en que se pone en juego la libertad es cuando existe una utilidad como recompensa. Como

³⁰ Locke (2014) señala en el capítulo V, “Del poder paternal”, del *Ensayo sobre el gobierno civil*, que “El poder que tienen [...] los padres sobre sus hijos proceden del deber [natural] que recae sobre aquéllos, el de cuidar de su prole durante el estadio imperfecto de la infancia.” (p. 76) Y luego agrega que el niño, “mientras se halla en un estado en el que carece de discernimiento propio para dirigir su voluntad, no posee una voluntad propia que pueda seguir [...] Pero cuando alcanza ese estadio en el que su padre llegó a ser un hombre libre, el hijo también se convierte en un hombre libre.” (p. 76-77)

veremos, la única recompensa posible es la de asegurar la libertad misma, porque no existe ningún bien equiparable al de la libertad.

Este punto se relaciona, además, con las posiciones de Grocio y de Hobbes. Según nuestro autor:

Grocio niega que todo poder humano sea establecido en favor de quienes son gobernados y cita la esclavitud como ejemplo. Su manera de razonar más habitual es establecer siempre el derecho por el hecho. (Rousseau, 1996, p. 43)

Como anticipamos, este argumento, presentado bajo distintas facetas, va a ser muy importante en las críticas que Rousseau hace de sus antecesores. Grocio confunde el ser con el deber. Confunde la historia o una realidad contingente, con el orden de lo que debe ser y que proviene de la “naturaleza”. La esclavitud es una forma de obediencia de la cual se pueden encontrar muchos ejemplos en la historia como se muestra en el primer y el segundo *Discurso*, pero que no es legítima porque es contraria a la “naturaleza” o al “derecho natural”, es decir, es contraria al “deber ser”. Los autores como Grocio cometen el error metodológico de tomar esa *apariencia* del deber que es la esclavitud, por el deber ser mismo. Confunden en última instancia, la historia con la naturaleza, lo contingente con lo natural.

Un segundo argumento de Rousseau (1996), señala que el método de Grocio es favorable a los tiranos. El poder se establecería no en beneficio de los gobernados, sino de los gobernantes o tiranos. Pero, nuevamente, el origen del poder político, la enajenación de la libertad para conformar una comunidad sobre la base del deber, tiene que asentarse sobre la utilidad de quien enajena su libertad.

Lo mismo sucede con Hobbes: “he aquí a la especie humana dividida en rebaños de ganado y cada rebaño tiene un jefe que lo cuida para devorarlo.” (Rousseau, 1996, p. 44). El modelo político de Hobbes (2011), pone como valor supremo la protección de la vida. En el capítulo XIV del *Leviatán*, postula como “primera y fundamental ley de naturaleza” que todo hombre deba “buscar la paz, y seguirla”. (p.133). La situación de guerra que supone el estado de naturaleza hobbesiano, lleva a los hombres a enajenar su libertad para protegerse de la guerra. Hay una oposición fundamental entre el derecho natural –“todo hombre [en el estado de naturaleza] [...], tiene derecho a todo, incluso al cuerpo de los

GD-2021-04334777-UBA-DME#FFYL

demás” (Hobbes, 2011, p.133)– y la ley natural, que prescribe la paz y que se deduce del derecho. “La ley y el derecho difieren tanto como la obligación y la libertad, que en una y la misma materia son incompatibles.” (Hobbes, 2011, p.133) Un cálculo racional de los hombres –una deducción de la ley natural– los haría entender que entregar la libertad y someterse a un poder superior es la única manera de conservar la vida y de llevar una vida propiamente humana. Solo es posible la vida humana cuando recortamos nuestra libertad, para Hobbes. Sin embargo, para Rousseau (1996), aunque muchas veces escribe sobre la importancia de la vida, de la autoconservación o del amor de sí, ni siquiera ésta parece ser un bien equiparable con la libertad. Más adelante incluso señala que “también se vive tranquilo en la prisión” (p.47). Si fuera el caso de que la vida constituye el bien supremo por sobre la libertad, no tendría sentido toda la denuncia que se hace en el segundo *Discurso*. Muchos esclavos viven a lo largo de la historia, pero esta no es la justicia. Por ello, más allá de la sola conservación, la República del *Contrato social* se presenta como la fórmula según la cual es posible recuperar la libertad y establecer de ese modo la justicia, el orden de lo que “debe ser” en conformidad con la “naturaleza”.

Algo similar sucede en el caso de *La Política*, de Aristóteles. Según Rousseau (1996), Aristóteles dice

que los hombres no son naturalmente iguales, ya que unos nacen para la esclavitud y otros para la dominación. Aristóteles tenía razón, pero él tomaba el efecto por la causa. Todo hombre nacido *en* la esclavitud nace para la esclavitud, nada es más cierto. Los esclavos pierden todo en su cautividad, hasta el deseo de salir de ella; aman la servidumbre como los compañeros de Ulises amaban su embrutecimiento. (p.44)³¹

Este argumento es una segunda faceta de lo que antes presentaba como “establecer el derecho por el hecho”. “Tomar el efecto por la causa”, quiere decir que Aristóteles naturaliza una relación que es contingente. Los esclavos que “aman la servidumbre”, ya están atravesados por la historia. Al igual que Aristóteles, los esclavos naturalizan su situación, naturalizan la injusticia. Por el contrario, los hombres nacen todos iguales y libres y, en el curso de la historia, devienen unos esclavos y otros amos, y algunos autores toman ese efecto de la violencia contra la naturaleza, como causa de la esclavitud: “Si hay,

³¹ El énfasis es del original.

entonces esclavos por naturaleza es porque ha habido esclavos contrariando la naturaleza.” (Rousseau, 1996, p. 44)

En el capítulo III, se encuentran los argumentos en contra del medio principal por el cual se establece la esclavitud, que es la fuerza. Según la concepción del “derecho del más fuerte”, la fuerza constituye una causa para prestar obediencia a quien la ejerce. Esto es, la fuerza constituye una fuente de derecho. En contra de esta concepción, Rousseau (1996) presenta tres argumentos. El primero señala que, aquel que tiene el poder como fruto de la fuerza, “nunca es lo bastante fuerte como para ser siempre el señor” (p.45), por lo cual necesita hacer pasar la fuerza por derecho y la obediencia por deber. El amo tiene que aparentar que el derecho existe, que es legítimo, porque no puede sostener su poder exclusivamente por la fuerza que está sujeta al orden de lo contingente, de lo cambiante. Al igual que en la situación anterior al pacto injusto: lo que es tomado por la fuerza y se sostiene por la fuerza, corre siempre el peligro de ser sustraído por una fuerza mayor. En ese sentido, la fuerza por sí misma, no puede asegurar el derecho y, por tanto, la fuerza no constituye derecho.

El segundo argumento, sostiene que la fuerza es potencia física de la cual no puede surgir ninguna moralidad que es del orden del derecho. “Ceder ante la fuerza es un acto de necesidad, no de voluntad; a lo sumo, es un acto de prudencia.” (Rousseau, 1996, p. 45). La lógica del mandato consiste en que exista la posibilidad de que pueda ser desobedecido. Es decir, que la obediencia provenga de la elección, de la voluntad. El hecho de que la relación deber- derecho, provenga de la voluntad, es lo que le da su carácter moral e histórico. Los principios morales, son preceptos que se obedecen *voluntariamente*. La fuerza, en cambio, no deja espacio para la voluntad: la obediencia se sigue de esta necesidad casi física de estar bajo coerción o amenaza, por lo cual el resultado de la acción no puede ser denominado como moral. Por tanto, la fuerza no constituye derecho.

El último argumento se expone de la siguiente manera:

desde el momento en que la fuerza es la que hace el derecho, el efecto cambia con la causa: toda fuerza que supera a la primera hereda su derecho. Desde el momento en que se puede desobedecer impunemente es posible hacerlo legítimamente; y, puesto que el más fuerte siempre tiene razón, se trata tan sólo de lograr ser el más fuerte [...] Si es necesario,

obedecer por la fuerza, no es preciso hacerlo por deber; y si no se está forzado a obedecer, ya no se está obligado. (Rousseau, 1996, p. 45-46)

La expresión “el derecho del más fuerte”, supone una especie de tautología. En la medida en que es posible desobedecer solo por ser más fuerte, o solo por el *hecho* de poder hacerlo; no va a ser posible establecer el *derecho* porque siempre va a depender de la fuerza. La expresión podría traducirse como “la fuerza del más fuerte”. Si obedezco por la fuerza, quiere decir que no soy el más fuerte, no lo hago por deber; y si soy el más fuerte, dejo de estar obligado, hasta aparezca una fuerza superior que me *fuerce*. Por tanto, nuevamente, la fuerza no constituye derecho.

En el capítulo “De la esclavitud”, se retoma el ataque contra Grocio. Grocio sostendría que, así como un esclavo enajena su libertad para obtener a cambio su subsistencia, un pueblo puede hacer lo mismo con respecto a un déspota para conservar la vida a cambio. Ya venía insinuando que, en principio, no existe bien equiparable al de la libertad y ahora profundiza sobre este punto. En primer lugar, dice que este tipo de actos es “ilegítimo y nulo”, porque quien lo realiza “no está en sus cabales” y “la locura no crea derecho”. Pero el argumento central consiste en que:

Renunciar a la libertad, es renunciar a la calidad de hombres, a los derechos de humanidad e, incluso, a los deberes. No hay indemnización posible para quien renuncia a todo. Una renuncia tal es incorruptible con la naturaleza del hombre y significa quitar toda moralidad a las acciones el arrebatarse la libertad a la voluntad. Por último, es una convención inútil y contradictoria estipular, por un lado, una autoridad absoluta y, por el otro, una obediencia sin límites. (Rousseau, 1996, p.48)

Este argumento recuerda lo que se señalaba en el *Segundo Discurso*. Esto es, la esclavitud es contraria a la “naturaleza”: tanto en el sentido de la libertad entendida como autonomía como en el sentido de la libertad espiritual, que consiste en la capacidad de ejercer la voluntad (y la capacidad de poder transformar la propia naturaleza por medio de las decisiones). Renunciar a la libertad es renunciar a ser hombre. Un acto tal, es una especie de contradicción. Sería, por decirlo de alguna manera, “querer no querer”. La renuncia voluntaria a la libertad, es la renuncia a la moralidad, que es la forma que toma el derecho natural cuando el hombre ya está civilizado y actúa en conformidad con éste. Esto

significaría, violentar a tal punto todo vínculo con la “naturaleza”, que se eliminaría la posibilidad de que hubiera justicia en la historia. Esta es la razón última, por la cual no existe bien equiparable al de la libertad porque, aun conservando la vida, el hombre estaría condenado a llevar una vida completamente impropia, mecánica, casi vegetal. Por ello, tampoco puede surgir ninguna utilidad de tal renuncia. No se puede obtener algo más valioso que el bien sagrado de la libertad para Rousseau. En este sentido, se estarían violando los dos principios que había expuesto en el Prefacio, que son los de la legitimidad y la utilidad. No se estaría tomando a los hombres “tal como son” y, menos, el contenido de sus intereses.

La última posición que Rousseau (1996) combate y que estaría justificando alguna forma de esclavitud, es la del derecho de guerra. Esta posición, nuevamente, se le atribuye a Grocio: “Grocio y los demás consideran la guerra otra justificación del pretendido derecho de esclavitud.” (p.49) El vencido en guerra, entrega su libertad al vencedor, a cambio de la vida, lo cual supondría un beneficio para ambos. Rousseau, en cambio, sostiene que la esclavitud no puede provenir del estado de guerra ya que:

Es la relación de las cosas y no la de los hombres la que constituye la guerra, y al no poder nacer el estado de guerra de las simples relaciones personales, sino solamente de las relaciones reales, la guerra privada o de hombre a hombre no puede existir, ni en el estado de naturaleza, donde no hay propiedad constante, ni en el estado social donde todo se halla bajo la autoridad de las leyes [...] (Rousseau, 1996, p.49)

Por lo cual,

La guerra no es, [...] relación de hombre a hombre, sino una relación de Estado a Estado, en la cual los particulares son enemigos sólo incidentalmente, no como hombres ni como ciudadanos, sino como soldados, no como miembros de la patria, sino como sus defensores. (Rousseau, 1996, p.50)

Esto quiere decir que, en la guerra, los particulares solo son enemigos en cuanto instrumentos del Estado, como soldados. No existiría una enemistad verdadera entre particulares. De ese modo, existe en el estado de guerra el derecho de matar al enemigo tan solo en calidad de soldado, cuando “tienen las armas en la mano, pero tan pronto las deponen y se rinden, dejan de ser enemigos o instrumentos del enemigo y vuelven a ser

simplemente hombres, no teniéndose ya derecho sobre su vida.” (Rousseau, 1996, p.50). Por tanto, si no se tiene derecho sobre la vida de otro hombre, menos se tiene derecho sobre su libertad que constituye el bien supremo.

Hasta acá los argumentos que considero son los más importantes en contra de la esclavitud y en favor de la libertad. Todas las formas de gobierno que sostengan alguna forma de esclavitud por cualquiera de los medios citados son ilegítimas, porque son contrarias al “derecho natural”. Se podría resumir diciendo con Rousseau que “Los términos esclavitud y derecho son contradictorios: se excluyen mutuamente.” (Rousseau, 1996, p.52). Pero más allá de eso, vemos que el esquema siempre es el mismo. Hay una realidad que engaña, que aparenta y que se hace pasar por el “deber ser”. Todas estas formas de esclavitud son para Rousseau relaciones que se naturalizan en la opinión de muchos autores y en la conciencia de los esclavos mismos. Los hombres se acostumbran a su esclavitud y la asumen como natural. Y esto en la medida en que estos autores toman “la causa por el efecto”, “el hecho por el derecho”, el plano de la apariencia, de lo contingente, de la historia de la desigualdad exacerbada que se manifiesta como esclavitud, por la “naturaleza humana”, que se fundamenta en la libertad.

2. 3. 2. *El contrato social: alienación total y libertad*

Si todas estas formas de la esclavitud son ilegítimas porque violentan la “naturaleza”, el contrato social es, por así decirlo, la manera de darle una nueva voz a la naturaleza, con el fin de que el hombre desarrolle una *segunda naturaleza* bajo las ya antiguas condiciones de socialización y que la naturaleza se manifieste en su corazón, ya no solo en la forma primitiva del sentimiento, sino como voluntad racional. Esta segunda naturaleza es la del ciudadano libre, que se forma cuando se hace el contrato legítimo que es el contrato social, en los términos de Rousseau (1996). El origen del contrato social se encuentra en un pacto o en una convención. Pero no se trata de cualquier convención. No se trata, por ejemplo, del pacto injusto del segundo *Discurso*. Se tienen que dar una serie de condiciones especiales para que la libertad esté asegurada, una vez sea realizado el pacto. La formulación del contrato, se hace a partir del capítulo que lleva el título “Que siempre es necesario remontarse hasta una primera convención”, en adelante.

En ese capítulo, aclara que cuando se somete un pueblo a un tirano, lo que se da es “una agregación” de particulares y no “una asociación”. Grocio sostendría que un pueblo puede decidir entregarse a un rey. Sin embargo, para que se pudiera dar esa situación –más allá de las reservas que Rousseau señalaba con respecto a este tipo de entregas– tiene que haber anteriormente una deliberación. Esto supone la existencia previa del cuerpo político: el pueblo tendría que haberse ya formado para elegir a un gobernante. En ese sentido, es preciso examinar antes “[...] el acto por el cual un pueblo es un pueblo; pues este acto, siendo necesariamente anterior al otro es el verdadero fundamento de la sociedad.” (Rousseau, 1996, p.53) Ese acto anterior “por el cual un pueblo es un pueblo”, es justamente el contrato social.

Por otro lado, afirma que “[...] si no hubiera convención anterior, a menos que la elección fuera unánime, ¿dónde radicaría la obligación para la minoría de someterse a la elección de la mayoría?” (*ibid.*). Aquí encontramos la primera condición para que se dé el contrato social: el pacto tiene que ser *unánime*. Además de que la unanimidad asegura la libertad de este acto, en la medida en que nadie se va a ver a obligado a algo que no haya consentido, “La ley de la mayoría de los sufragios es ella misma una fijación de convención y supone, por lo menos una vez, la unanimidad.” (Rousseau, 1996, p. 53). Es decir, someterse a la decisión de la mayoría en la votación, supone que haya un acuerdo anterior por lo el cual los individuos hayan consentido someterse a la decisión de la mayoría de los sufragios. Esto, nuevamente, asegura que no haya una imposición y que se asegure la libertad del acto.

La primera formulación del contrato social se encuentra en el capítulo “del pacto”. El contrato social significa:

Encontrar una forma de asociación que defienda y proteja con toda la fuerza común, la persona y los bienes de cada asociado, y por la cual cada uno, uniéndose a todos, obedezca tan sólo a sí mismo, y quede tan libre como antes (Rousseau, 1996, p. 54)

Los individuos involucrados comprometen “[...] sus instrumentos principales que tiene[n] para su conservación: la fuerza y la libertad [...]” (*Ibid.*) para obtener a cambio no solo la protección, sino además la libertad. Para Althusser, (1972) esta es una primera definición del “campo teórico” porque lo que se “indica [es] que no es posible ninguna

solución que hiciera intervenir un elemento exterior a ese campo mismo. [...] no habrá una solución trascendente, la apelación a un tercero, ya sea Dios o el azar. La solución no puede encontrarse fuera de los datos existentes.” (p. 68). En esta afirmación de Althusser (1996), encontramos un análisis muy parecido al que hace Derrida (1972) con respecto al cierre del “campo epistemológico” y de sus conceptos en la “Lingüística de Rousseau”.³² Al igual que sostenía Derrida, esta operación argumentativa “arbitraria” que realiza Rousseau para construir su concepto de contrato en el que, mostrando como la solución es “inmanente” a los individuos mismos sin intervención de lo sobrenatural, el estudio queda reducido a lo exclusivamente humano. La “arbitrariedad” en la argumentación consiste en la delimitación teórica de lo “natural” y lo “humano”- artificial, como campos completamente discernibles. Esta operación argumentativa es necesaria, porque delimitar esos campos es lo que permite estudiarlos por separado. Pero también permite explicar cómo es que lo “humano” puede o no ser conforme a lo “natural”, porque en esa decisión metodológica es donde se establece lo “natural” como criterio moral que permite evaluar las instituciones humanas, como la del contrato.

Y en este punto encontramos justamente una primera definición positiva del concepto de la libertad civil (humana, no natural): obedecerse a sí mismo. La libertad según la definición de este nuevo campo teórico de “lo humano” no consiste en una ausencia de impedimentos absolutos para llevar a cabo la acción, como la definía de modo negativo, por ejemplo, Hobbes en el *Leviatán*.³³ La libertad supone una *obligación autoimpuesta*. La condición es que el deber provenga de cada uno, que sea consentido, porque, como veíamos, es el carácter necesariamente voluntario lo que le da el contenido moral al derecho. Esto aseguraría que, luego del contrato social, el hombre quede “tan libre como antes”, porque el acto por el cual se incorpora al pueblo es voluntario.

³² Recordemos que Derrida (1972) señalaba que la presentación de los “círculos epistemológicos” en el segundo *Discurso* que mostraban la imposibilidad de derivar lo social a partir de “causas naturales”, implicaba el cierre “arbitrario” del “campo epistemológico” y de sus “conceptos”, condición necesaria para poder delimitar cualquier campo de estudio (p.32). Ese cierre, como una operación argumentativa- “arbitraria”, es el que permite que podamos estudiar por separado lo natural y lo artificial.

³³ En el capítulo XIV del *Leviatán*, Hobbes (2011) señala que “Por libertad se entiende, de acuerdo con la significación apropiada de la palabra, la ausencia de impedimentos externos, impedimentos que a menudo pueden arrebatar a un hombre parte de su poder para hacer lo que le plazca, pero no pueden *impedirle* usar del poder que le queda de acuerdo con lo que le dicten su juicio y razón.” (p.132)

Por otra parte, esta libertad no es aquella que aparecía en el segundo *Discurso*: “si se viola el pacto social cada cual retoma entonces sus primeros derechos, y recobra su *libertad natural*, perdiendo la libertad convencional por la cual renunció a aquélla.” (Rousseau, 1996, p.54)³⁴. La libertad convencional, es una voluntad que delibera, que ya está atravesada por el elemento racional, porque se da en el contexto social donde los criterios para que se pueda dar la conservación del cuerpo político son morales. Es decir, que son voluntarios y van a incluir, además, el ámbito de la intersubjetividad. Si se viola el pacto, cada cual puede volver a juzgar libremente acerca de los medios que más le convienen para llevar adelante su amor de sí o su conservación.

Otro elemento, que es importante subrayar, es el desplazamiento del concepto jurídico de “derecho” que realiza Rousseau y que bien remarca Althusser (1972):

la “naturaleza del acto” de ese contrato es tal, que la estructura del contrato social en Rousseau se encuentra profundamente modificada respecto a su modelo jurídico estricto. Bajo el concepto jurídico de contrato, nos encontramos con un contrato excepcional, de estructura paradójica. (p.70)

La estructura clásica del concepto jurídico de contrato según Althusser (1972), se basa en la participación de dos partes intervinientes que realizan un intercambio en el cual reciben ambos un beneficio. Lo paradójico del concepto de “contrato” en Rousseau es que –como veremos a continuación– “los mismos individuos figuran en las dos PI (partes intervinientes)”: de un lado como individuos aislados y del otro como comunidad. “Pero no es una “pequeña” diferencia: es la solución misma del contrato, inscripta en una de sus condiciones, la PI.2. (parte interviniente 2)” (Althusser, 1972, p.74) Por lo cual afirma:

Si el Contrato social no es un contrato, sino el acto de constitución (*ficticio*) de la Segunda Parte Interviniente (es decir la introducción forzada de la “solución”), de la misma manera se puede decir que el Desajuste no es lo que Rousseau dice de él (ya que su concepto en Rousseau nunca es más que la negación de su hecho consumado), sino el *acto de constitución de la filosofía* misma de Rousseau, de su objeto teórico y de su lógica. (Althusser, 1972, p.78)³⁵

³⁴ El énfasis es nuestro.

³⁵ El énfasis es nuestro.

En términos casi paralelos a los de Derrida (1972), Althusser (1972) muestra esta parte *creativa* –este *acto de constitución* de la teoría– en la argumentación, en la que se *sustituye* la referencia clásica del concepto clásico de “contrato”, que es la de “intercambio entre partes intervinientes”, por esta otra: “acto de constitución de la sociedad”. El acto de constitución de la República del contrato social es la a vez el acto de constitución de la teoría rousseauiana del Estado. Sin embargo, en el discurso se nos oculta la sustitución realizada y se nos presenta la sociedad como el resultado de un auténtico contrato, tal como era utilizado según Althusser (1972) en la teoría jurídica circulante de la época.

Todo esto se ve en la cláusula central del contrato, que es la condición necesaria para que pueda surgir esta nueva forma de libertad y que Rousseau (1996) denomina como “enajenación total” o “alienación total”³⁶

la enajenación total de cada asociado con todos sus derechos a toda la comunidad; pues, en primer lugar, al darse cada uno por entero, la condición es igual para todos y, siendo la condición la misma para todos, nadie tiene interés en volverla onerosa para los demás. (p.55)

La alienación total, se puede entender como “total” en tres sentidos, todos tendientes a sostener la igualdad con la cual ingresan los particulares antes del pacto. La alienación es total en cuanto al agente, el objeto y el destinatario: *todos entregan todo a todos*. Todos entregan todas sus posesiones, su vida e incluso su libertad, para obtener todo de todos “[...] y como no hay un asociado sobre el cual no se adquiriera el mismo derecho que se le concede sobre sí, se gana el equivalente de todo lo que se pierde, y más fuerza para conservar lo que se tiene.” (Rousseau, 1996, p.55) Sin embargo, como bien hace notar Althusser, Rousseau (1996) ya había señalado [...], que una alienación – “acto de dar o vender” (p.47)– de la libertad era imposible. Es una contradicción en sus términos, porque no hay compensación posible para esa “venta”. Sin embargo, acá se entrega “todo”, incluyendo la libertad, y se obtiene un beneficio añadido, que es la “protección” de todo aquello que se tenía.

³⁶ En la traducción del *Contrato social* (Rousseau, 1996) que estamos utilizando, se utiliza el término “enajenación”. Vamos a usar de ahora en adelante el término “alienación” para referirnos a lo que la traducción llama “enajenación”, con el objetivo de hacer una lectura conjunta con el análisis de Althusser (1972) que utiliza esta noción.

Si la alienación total es posible, a despecho de la contradicción de su concepto, es a causa de la naturaleza de la Segunda Parte Interviniente, donde figuran los mismos hombres que en la PI. 1. Es posible porque es puramente interna a la libertad de los individuos: es posible porque los hombres se dan totalmente, pero a sí mismos. (Althusser, 1972, p.79)

Para que se dé el “acto de constitución” de la segunda parte interviniente –que es el producto mismo del “contrato”– tiene que establecerse como un *a priori* el intercambio que según su concepto es imposible, que es la alienación de la libertad, y que sin embargo es el “*a priori* de todo intercambio” legítimo (Althusser, 1972). Acá vemos cómo Rousseau, para criticar a sus adversarios rechaza la idea de la posibilidad de “dar o vender” la libertad que, sin embargo, luego tiene que resignificar para elaborar su propia teoría. En ese sentido señala Althusser (1972):

El Desajuste entre el contrato (tomado del Derecho existente) y el objeto filosófico artificial Contrato social no es una pura y simple diferencia de contenido teórico: todo Desajuste es también el índice de una articulación en la desarticulación que constituye el Desajuste. En este caso, articulación de la filosofía de Rousseau con el Derecho existente, por intermedio de uno de sus conceptos reales (que sancionan una práctica real), el contrato, y con la ideología jurídica existente. (p.77)

Esta “articulación en la desarticulación” es una operación en el discurso. Una manera de desplazar una cierta referencia establecida -la definición jurídica de contrato- intercambiarla por otra -“acto de constitución de la sociedad” (y de la filosofía del Estado rousseauiniana)-, para que se pueda establecer un diálogo entre el “derecho existente” y la filosofía rousseauiniana. Rousseau disimula con este gesto su propia construcción teórica del concepto de contrato para hacerla dialogar con los conceptos vigentes de la época, al utilizar el mismo término (“contrato”) pero con una referencia desplazada (“acto de constitución de la sociedad” y no “intercambio”). Con estas anotaciones observamos todos los enormes esfuerzos argumentativos que hace Rousseau para crear una teoría “nueva” y “diferente” de las que circulan, pero que tenga la capacidad de dialogar con la “realidad”, con las demás teorías del Estado. Retomamos el hilo de nuestro comentario acerca del *Contrato social*.

La razón por la cual la “alienación total”, es la condición de todo intercambio legítimo es porque instituye la igualdad en el acto de constitución. En esta cláusula se

GD-2021-04334777-UBA-DME#FFYL

encuentra la solución a la desigualdad del segundo *Discurso*: cuando el contrato social cumple con la condición de la “alienación total” se asegura la igualdad porque todos se hallan en las mismas condiciones. Esto impide que se cuele el egoísmo dentro del cuerpo político, porque todas las decisiones van recaer sobre el cuerpo entero. Nadie sobresale como parte del todo: los beneficios y perjuicios impactan por igual sobre los miembros del cuerpo.

La segunda formulación del contrato consiste en que:

Cada uno de nosotros pone en común su persona y todo su poder bajo la suprema dirección de la voluntad general; y nosotros recibimos además a cada miembro como parte indivisible del todo. (Rousseau, 1996, p. 55)

La *voluntad general* es uno de los conceptos más importantes de la obra rousseauiana. Ésta es el mecanismo por el cual el cuerpo político actúa. Es la idea de la *soberanía*. Cuando todos entregan todo a todos, lo hacen para actuar como cuerpo colectivo dirigido por la voluntad general, que es la voluntad que surge de la unión de todas las voluntades, no a modo de una simple agregación contingente de voluntades, sino como una verdadera asociación: las voluntades se funden en una sola y se genera la *unidad* que es el legítimo cuerpo político. Esto lo señala bien Patrick Hochart (1972), cuando afirma que el cuerpo político

[...] es ante todo una “persona moral” o un “ser moral”, es decir, un ser real que posee una unidad y una individualidad propia, pero un ser que no recibe directamente individualidad y esta realidad de la naturaleza física. [...] es una persona moral que resulta de la unión de seres físicos que constituyen, por esa unión, un ser específico, irreducible a sus compuestos fundadores. (p.107)

Este resultado del contrato como “persona moral” se puede leer en el siguiente pasaje:

“en lugar de la persona particular de cada contratante, este acto de asociación produce un cuerpo moral y colectivo, compuesto de tantos miembros como votos tiene la asamblea y por este mismo acto ese cuerpo adquiere su unidad, su yo común, su vida y su voluntad. Esta persona pública que se forma así por la unión de todas las demás... recibe ahora el nombre de *república* o de *cuerpo político*, el cual es llamado por sus miembros *Estado*

cuando es pasivo, *soberano* cuando es activo, *potencia* al compararlo con sus semejantes. Los asociados toman colectivamente el nombre de *pueblo* y se llaman en particular *ciudadanos*, en cuanto partícipes de la autoridad soberana, y *súbditos*, en cuanto sometidos a las leyes del Estado.” (Rousseau, 1996, p.55-56)

Entonces vemos que el contrato social implica una ruptura en la cual se constituye un “cuerpo” o una “persona” que, como dice Hochart (1972), lleva la “marca de la alteridad” con respecto a la naturaleza, que es la moralidad. Pero esa ruptura, insistimos, implica también una ruptura a nivel del discurso, a nivel epistemológico: la “delimitación de un campo” y la “clausura de los conceptos”, como observa Derrida (1972), o la “articulación en la desarticulación”, como plantea Althusser (1972). Para estudiar la convención -lo arbitrario-, se produce al nivel del discurso una delimitación igualmente arbitraria del campo y de sus conceptos.

En cuanto al concepto libertad que aparecía en el anterior pasaje, observamos que éste se define a partir de un aspecto *pasivo* y un aspecto *activo*, que se reflejan tanto en el cuerpo político como en los individuos que lo componen. El *ciudadano* es libre porque participa activamente cuando va a la asamblea y legisla; y deviene *súbdito* cuando obedece pasivamente esas leyes que él mismo se dio como ciudadano. Algo similar sucede con el cuerpo político, que actúa libremente mediante la voluntad general que constituye su aspecto activo, y que obedece a los movimientos soberanos cuando se ve desde la perspectiva pasiva que es la del Estado. Estos elementos son la manifestación de que se ha concretado la libertad como antes se había definido, es decir, como una obediencia que se autoimpone, como un deber que está delimitado por leyes deliberadas por los ciudadanos mismos.

Luego, Rousseau (1996) aclara que, aunque la deliberación pública obliga a los súbditos, “[...] no hay ni puede haber ninguna especie de ley fundamental obligatoria para el cuerpo del pueblo, ni siquiera el contrato social.” (p. 57) Lo que hace a Rousseau un teórico de la soberanía, es el hecho de que el pueblo como soberano supone la instancia última de poder en una república, a tal punto, que es capaz de deshacerla o de deshacer el contrato social, sin ninguna restricción. El pueblo como soberano tiene una ilimitada y permanente *capacidad constituyente*. La razón de esto se encuentra en el hecho de que el

soberano no puede estar equivocado. La voluntad general, que es la manera en que se manifiesta la soberanía, es la voluntad de todos reunida, y no puede tener un interés contrario al de los ciudadanos. Rousseau (1996) lo resume cuando escribe que “El soberano, por el solo hecho de serlo, es siempre todo lo que debe ser.” (p. 58). Si hubiera una restricción a la voluntad general, habría una restricción a la libertad de los ciudadanos, porque estarían potencialmente condenados a obedecer a esta hipotética instancia de poder superior al poder soberano, es decir, estarían sometidos a algo que no son ellos mismos. La voluntad general como soberana es, si se quiere, la manifestación más acabada de la libertad, porque refleja el mayor grado de *unidad*, o el mayor grado de identidad de cada uno consigo mismo cuando se decide ser miembro de una república.

Por otra parte, hay una segunda definición respecto de la libertad y que se relaciona con el problema de la utilidad del contrato social que aparecía en el Prefacio. Al final del capítulo “Del soberano” remarca que,

para que el pacto social no sea una fórmula *inútil*, encierra tácitamente este compromiso que por sí solo puede dar fuerza a los demás: que quienquiera que se niegue a obedecer a la voluntad general será obligado a ello por todo el cuerpo. Esto significa tan sólo que se lo obligará a ser libre; pues esa es la condición que, entregando cada ciudadano a la patria, lo protege de toda dependencia personal; condición que constituye el artificio y el juego de la máquina política y que es la única que vuelve legítimos los compromisos civiles, los cuales, sin esto, serían absurdos, tiránicos y sujetos a enormes abusos. (Rousseau, 1996, p.58-59)³⁷

La obediencia a las leyes que cada uno se da como ciudadano y como parte de la voluntad general, es lo que protege al súbdito de la “dependencia personal”. Debemos obedecer solo a las leyes que nos imponemos nosotros mismos, porque así nos protegemos de la esclavitud, de que otro nos obligue a actuar según su voluntad particular y arbitraria. En este segundo sentido, la libertad es la no-obediencia a la voluntad arbitraria de un tercero: la *no-esclavitud*. Tenemos el deber y el derecho de participar en la creación de las leyes, porque afuera de la asamblea vamos a tener el derecho y el deber de obedecer, para que se concrete nuestra libertad. *Que nos obedezcamos solo a nosotros mismos y no a un tercero*. Estas son las dos caras de la libertad civil.

³⁷ El énfasis es nuestro.

Por último, nos parece importante comentar el interesante análisis que hace Robert Stone (2016) de este pasaje, que permite iluminar otra dimensión del lenguaje. Según Stone, la descripción “totalitaria” de la “voluntad general” tiene una función pedagógica inspiradora de virtud cívica. Como señala Althusser (1972): “Que por esencia el poder sea absoluto, que sea inalienable, que sea indivisible, que no pueda “errar”, todas estas tesis escandalosas son retomadas, una a una, por Rousseau, pero convertidas a un nuevo sentido, que es el que les confiere la interioridad de la alienación [...]” (p.80-81) Esto lo hace “más hobbesiano que el mismo Hobbes” (*Ibid.*). Rousseau rechaza la tesis de Hobbes de que, como afirma Althusser (1972), la sociedad consiste en una “alienación total en la trascendencia”. En Hobbes (2011), para que se constituya la República es necesario que todos los individuos cedan todos sus derechos a un tercero que los representa y que está por fuera del pacto. La “debilidad” de la tesis hobbesiana, según Althusser (1972), es que no puede establecer de manera sólida los deberes del soberano en relación con el pueblo, porque la única libertad que conservan los particulares está en la libertad de “defender el propio cuerpo” y en el “silencio de la ley”, cuando el soberano no se pronuncia.³⁸ Robert Stone (2016) señala la “debilidad” de Locke en un sentido inverso. En la medida en que en Locke no hay una transformación del hombre, sino que la sociedad funciona simplemente como una “tregua entre enemigos”, el ciudadano de Locke no es más que “el hombre natural protegido” (p.5). Pero en la medida en que esa protección falle, en la medida en que el ciudadano considere que sus derechos no están siendo garantizados, le queda el recurso de la “apelación al cielo”, es decir, puede rebelarse en virtud de la invocación de sus derechos naturales inalienables.³⁹ En ese sentido señala Stone (2016) que, en Locke, “Una persona simplemente no tenía razones para obedecer las leyes si se podía probar racionalmente que su confort, su disfrute de la vida, su libertad y su propiedad, podían incrementarse desobedeciendo al estado” (p.6). De ese modo, en Locke no es fácil determinar cuáles son los deberes del ciudadano en relación con el soberano, más que por la

³⁸ Hobbes (2011) afirma en el capítulo XXI de *Leviatán*: “[...] todo súbdito tiene libertad en aquellas cosas cuyo derecho no puede transferir por pacto [...] son nulos los pactos de no defender el propio cuerpo [...]” (p.199) Y, más adelante, señala: “Allí donde el soberano no ha prescrito regla, el súbdito tiene libertad de hacer o no hacer con arreglo a su propio criterio.” (p.201).

³⁹ En el capítulo III, “Del estado de guerra”, Locke (2005) afirma: “Cuando no se administra justicia *bona fide*, se les hace la guerra a los que sufren el perjuicio resultante; y al no tener ninguna instancia de apelación sobre la tierra donde obtener justicia, sólo les queda a éstos el único remedio disponible en tales casos: la apelación al cielo.” (p.36).

frágil tesis del “consentimiento tácito”.⁴⁰ Rousseau, sin embargo, con su teoría de la voluntad general como “omnipresente” y “totalitaria”, producto del pacto de la alienación total en la inmanencia, propone una solución a ambos problemas. La intención de Rousseau en el *Contrato social* es para Stone (2016) ante nada “simbólica”:

Si la voluntad general fuera algo contra lo cual cabría ejercer derechos, entonces los individuos no la percibirían como propia, pues no cabe restringirse a sí mismo por medio de derechos. Aceptar una limitación en voluntad general es aceptar un conflicto posible con los intereses del individuo. (p. 21-22)

Es decir, Rousseau tiene que presentar esta instancia como aquella sobre la cual no cabe invocar derechos, porque renunciar a ese “totalitarismo”, implicaría renunciar a la posibilidad de que se diera un acuerdo entre el interés y el derecho. Si no existiera la posibilidad de ese acuerdo, se estaría renunciado a la posibilidad del proyecto mismo. La libertad definida como ley que cada uno se da engloba a la vez el derecho y el deber en una totalidad, que solo es distinguible en la práctica, y ofrece una “solución” al problema del egoísmo, en la medida en que el interés del ciudadano se identifica con interés de la comunidad. Mostrar esta instancia como “totalitaria” y “omnipresente” es un gesto pedagógico e inspirador de virtud, porque como dice Stone (2016), “la percepción en Rousseau en gran medida crea la realidad”, por lo cual la voluntad general “se debe pensar como la manera en que los ciudadanos deberían percibir su relación con la sociedad.” (p.23).⁴¹ El proyecto tiene que mostrarse como “totalitario” para impactar sobre la percepción del lector. Stone (2016) propone una lectura a este nivel retórico y simbólico, en la que el *Contrato social* representa “una lección educativa para estimular a los ciudadanos, más que como un manifiesto político. Es una doctrina diseñada para alcanzar la virtud cívica en aquellos que crean en ella.” (p.20)

⁴⁰ Según el capítulo VIII del *Ensayo*, “Del comienzo de las sociedades políticas”: “todo hombre que posee una propiedad en alguna parte de los dominios de un gobierno, o la usufructúa, da con ello su consentimiento tácito y está obligado, en consecuencia, a prestar obediencia, de igual forma que cualquier súbdito de ese gobierno, a sus leyes [...]” (Locke, 2005, p.139).

⁴¹ Robert Stone (2016) se apoya en estos dos pasajes para afirmar la importancia del papel de la percepción en Rousseau: “en tanto varios hombres juntos se *consideren* a sí mismos como un solo cuerpo, no tendrán más que una voluntad [...]” (El énfasis es nuestro. Rousseau, 1996, p. 23) y “Las cadenas de una sociedad pueden ser inamovibles, pero si podemos *percibir* esas cadenas como las de nuestra propia voluntad, entonces nos hacemos, en algún sentido, libres.” (El énfasis es nuestro. Rousseau, 1996, p.23)

2. 3. 3. Soberanía, inalienabilidad e indivisibilidad

En el Libro segundo, Rousseau desarrolla las características del soberano que son las garantías de que se realice la libertad en una República en su máxima expresión, que es la voluntad general. La soberanía es, en primer lugar, inalienable: “solamente la voluntad general puede dirigir las fuerzas del Estado según el fin con que ha sido instituido, que es el bien común [...]” (Rousseau, 1996, p.67). El vínculo social, que se da con el contrato social y que se pone en acto con el ejercicio de la voluntad general como soberana, es el encuentro que se da entre los diferentes intereses de los ciudadanos. El bien común, que solo se puede identificar con la voluntad general, es lo que todos esos intereses tienen en común o la intersección donde se encuentran las voluntades particulares, porque “si no hubiera algún punto en el que todos los intereses acordaran, ninguna sociedad podría existir [...] únicamente sobre este interés común debe ser gobernada la sociedad.” (*ibid.*).

En ese sentido, la alienación de la soberanía supondría renunciar a la posibilidad de que se realice el bien común como voluntad libre. Por tanto, “el soberano, que no es sino un ser colectivo tan sólo puede ser representado por sí mismo: el poder puede transmitirse, pero no la voluntad.” (Rousseau, 1996, p.68). La representación de la soberanía supone ya un grado de particularidad, por lo cual delegar la voluntad significa hacer que haya una voluntad particular arbitraria con intereses igualmente particulares y arbitrarios, actuando como soberana. Es posible delegar una tarea específica a otro, representar un poder, pero no se puede representar la voluntad: nadie puede querer en mi lugar, porque dejo de ser libre. Por ello, para Rousseau, la soberanía es inalienable. No puede ser representada.

En segundo lugar, la soberanía es indivisible; y lo es, por el mismo motivo de que es inalienable. Dividir la soberanía, quiere decir volverla particular y en una república, “la voluntad es general, o no lo es [...]” (Rousseau, 1996, p.69). El error que cometen, según Rousseau (1996), muchos políticos y teóricos del Estado es el de “haber tomado como partes de esta autoridad lo que eran tan solo emanaciones de ella.” (p.70) De esa manera, se confunden actos particulares de gobierno como lo serían los decretos, como actos de la soberanía misma. Esos actos de gobierno están, sin embargo, subordinados al poder soberano, que delimita ese derecho a que los gobernantes pongan en ejercicio las leyes que

emanan de la voluntad general, a los casos particulares. Si se dividiera la soberanía, esto supondría en última instancia el fin de la República que es el resultado del contrato social.

La tercera característica, consiste en que la soberanía “no puede errar”. Esta es una consecuencia que se desprende de todo lo anterior: dado que la voluntad general, no puede querer otra cosa diferente al bien común, no puede estar nunca equivocada. Rousseau (1996) dice que “Siempre se quiere el propio bien, pero no siempre se lo ve, nunca se corrompe el pueblo, pero a menudo se lo engaña y tan sólo entonces parece querer lo malo.” (p.71) La voluntad nunca se equivoca en su deseo de alcanzar el bien común, pero pueden darse circunstancias contingentes que conlleven decisiones equivocadas. Esto no significa que se quiera el mal: el mal surge de circunstancias azarosas, pero lo querido siempre se identifica con el bien común. Por otro lado, para que el bien común sea siempre el bien querido, es necesario que el soberano sea siempre la voluntad general. En ese sentido, Rousseau (1996) señala la diferencia que existe entre “la voluntad de todos” y “la voluntad general”. “La voluntad de todos [...] mira el interés privado y no es sino una suma de voluntades particulares [...]” (*ibid.*). De ese modo, este “interés privado” que es el resultado de la voluntad de todos, puede hacerse pasar por el bien común querido por la voluntad general y conducir al beneficio solo de algunos privados en perjuicio de los demás. Esta situación puede verse, por ejemplo, en el caso del pacto injusto. Allí, se presentaba una situación legal injusta, bajo la apariencia del bien común, pero en realidad se trataba de un engaño, donde las leyes estaban dirigidas a satisfacer el interés privado de unos pocos. Otro caso similar se da, cuando al interior de la asamblea legislativa, se forman “asociaciones parciales” –que se podrían entender como una suerte de partidos políticos– “a expensas de la grande, [y] la voluntad de cada una de estas asociaciones se vuelve general con relación a sus miembros, y particular con relación al Estado” (Rousseau, 1996, p.72). Así, “se puede decir entonces que ya no hay tantos votantes como hombres, sino solamente tantos como asociaciones.” (*ibid.*) Esto quiere decir que, el interés particular de una de estas asociaciones, se va a hacer pasar por interés común al interior de la asamblea, pero, desde el punto de vista del Estado, se va a revelar la naturaleza privada de las decisiones, lo cual va a suponer que no sea la voluntad del pueblo la que delibere, sino que se esté sometiendo al pueblo a una voluntad particular que violenta su libertad.

Esto nos lleva a considerar una de las características más importantes que conduce al verdadero ejercicio de la voluntad general como soberana y que garantiza, en consecuencia, la realización de la libertad. Para que haya una deliberación verdadera con miras al bien común, es condición necesaria que haya *pluralismo* dentro de la asamblea. Cuando se producen unas pocas asociaciones particulares, sucede que “Las diferencias se vuelven menos numerosas y dan un resultado menos general.” (Rousseau, 1996, p.72) Y, “cuando una de estas asociaciones es tan grande que supera a todas las demás, ya no se tiene como resultado una suma de pequeñas diferencias, sino una diferencia única; entonces no hay más voluntad general, y la opinión que domina no es sino una opinión particular.” (*ibid.*) En efecto, lo que diferencia a la voluntad general de la voluntad de todos, es que la primera es una especie de “suma de las diferencias” que tiene como punto de intersección el bien común. De ese modo, a mayor cantidad de diferencias, mayor va a ser la posibilidad de dar con el bien común, porque allí se va a consolidar un ejercicio genuino de libertad, donde cada voto de los miembros de la asamblea legislativa no está atado más que a la opinión de cada una de estas voluntades particulares de los miembros. “Por lo tanto, para poder lograr el enunciado de la voluntad general, importa que no haya sociedad parcial en el Estado, y que cada ciudadano no opine sino por sí mismo” (*ibid.*). La consecuencia de que se den sociedades parciales lo suficientemente grandes como para influir sobre la opinión de los ciudadanos es una pérdida de libertad: los ciudadanos se someten a la opinión arbitraria de un tercero y, en concreto, a la opinión interesada de una de estas facciones. Esto no significa, en todo caso, la anulación de las sociedades parciales, sino que cuando se generan, “es necesario multiplicar su número y prevenir la desigualdad.” (*ibid.*) Solo de esa manera se asegura la existencia de las diferencias en la deliberación pública, que son la posibilidad de que se quiera exclusivamente el bien común y de que la voluntad sea “siempre recta”, en la medida en que se sostiene sobre la base de la libertad y la igualdad, de las cuales la voluntad general es su expresión.

En este punto, Althusser (1972) plantea un “desajuste” con la “realidad”, que revela la construcción teórica que constituye ese “objeto filosófico” que Rousseau denomina “contrato” (p.94). Rousseau restringe la existencia de “grupos humanos” y sus intereses como condición de posibilidad para que pueda expresarse la voluntad general. Para Althusser (1972), el hecho de que Rousseau tenga que restringir su existencia es una

“declaración de impotencia” y supone el reconocimiento de la existencia misma de estos grupos. (*ibid.*) Por lo cual, el concepto de “voluntad general” choca con el concepto “real” de “clase”, al que se le tiene que oponer para existir. A la vez, la prescripción de “facciones” al interior de la asamblea implica una operación en el discurso muy similar a la que había realizado con el concepto de “alienación”.⁴² En primer lugar, afirma la necesidad de que el “interés particular” de cada ciudadano se exprese para que en la intersección de esos intereses se pueda identificar la voluntad general, pero, a su vez, desplaza el significado del concepto de “interés” y describe ese mismo “interés particular” -pero de los grupos humanos- como el obstáculo que impide que la voluntad general se exprese. Rousseau desplaza constantemente los conceptos para que su discurso cobre significación. Esto nos lleva nuevamente al planteo de Stone (2016),⁴³ porque si no se prescribiera la dominación del interés de uno de estos grupos humanos al interior de la asamblea con el que un ciudadano “engañado” se pudiera identificar, se eliminaría la posibilidad de que cada interés se pudiera identificar con el bien común. Es decir, el ciudadano estaría condenado a no poder encontrar el deber en su interés, sino que se vería siempre frente al problema de estar obstaculizado por una facción que representa intereses egoístas. El ciudadano –al igual que el lector del *Contrato social*– debe tener la percepción de que por sí mismo y en sí mismo, sin la influencia de terceros en modo de facciones, es capaz de identificar cuál es su interés e identificarlo con el interés general o deber.

Finalmente, un último elemento importante tiene que ver con los “límites del poder soberano”. Rousseau (1996) dice en este sentido que,

la voluntad general para ser realmente tal, debe serlo en su objeto así como en su esencia [...] debe partir de todos para aplicarse a todos; y [...] pierde su rectitud natural cuando tiende a algún objeto individual y determinado, porque entonces, al juzgar sobre lo que nos es extraño, no tenemos ningún verdadero principio de equidad que nos guíe. (p.74)

⁴² Recordemos que Rousseau (1996), en una primera instancia, remarcaba la imposibilidad de alienar la libertad, en la medida en que no había bien equiparable que pudiera retribuir esa pérdida. En una segunda instancia, no obstante, pone como condición fundamental del contrato social la “alienación total” de cada asociado de todos los bienes, incluyendo la libertad. Acá vemos como Rousseau ressignifica constantemente los conceptos para construir su propia teoría política, como apunta Althusser (1972).

⁴³ Recordemos que Stone (2016) considera que la doctrina de la voluntad general es “[...] más que [...] un manifiesto político. Es una doctrina diseñada para alcanzar la virtud cívica en aquellos que crean en ella.” (p.20). Es decir, la lectura del contrato debe producir un efecto en el lector de modo tal que considere que es posible un acuerdo entre el interés particular y el deber o interés general.

Los actos de la voluntad general como soberana solo pueden ser leyes, porque éstas se aplican a todos por igual. Así como las decisiones provienen de todos por la naturaleza de la voluntad general, su objeto solo puede ser todos. Esto es lo que asegura la igualdad en una república, lo que hace que haya “un verdadero principio de equidad” en las deliberaciones, ya que todas las leyes afectan o privilegian a todos por igual. Si la voluntad general juzgara sobre individuos o hechos particulares, perdería su condición de ser general y se daría, en consecuencia, una imposibilidad de dar con el bien común, porque habría una especie de legalización de la desigualdad similar a la del segundo *Discurso*: un pseudo soberano que privilegia o castiga bajo la apariencia de la legalidad. Lo que hace que la voluntad general actúe mediante leyes es el hecho de que los ciudadanos como miembros de la asamblea no solo están atados al poder legislativo por un pacto, sino que lo están además por el interés común que los une. De esa manera, las leyes siempre van a ser una manifestación del bien querido por la voluntad general. Por el contrario, los casos particulares, por su naturaleza no- general, suponen un desconocimiento, por lo menos de una parte de la asamblea, del bien querido. Esto significa la “falta de un interés común que un[e] e identific[a] la regla del juez con la parte” (Rousseau, 1996, p.75). El soberano no puede juzgar sobre un tema que desconoce por su propia naturaleza. Para resumir con Rousseau (1996), “el soberano no tiene nunca el derecho a pesar sobre un súbdito más que sobre otro porque entonces, al volverse particular el asunto, su poder ya no es competente” (p.76).

Lo que le es competente a la voluntad general entonces, es la ley. La ley es el acto general por excelencia, ya que “la materia sobre la cual se estatuye es general, al igual que lo es la voluntad que estatuye.” (Rousseau, 1996, p.82) Que el objeto de la ley sea general quiere decir que “la ley considera a los súbditos colectivamente y a las acciones en abstracto, nunca toma a un hombre como individuo, ni una acción particular” (*ibid.*). Las leyes toman a todos los súbditos por igual, colectivamente, y no discriminan o privilegian a nadie, porque no pueden hacerlo, porque son incompetentes en ese sentido, por su misma naturaleza general. Los actos particulares, son actos de gobierno y Rousseau (1996) los denomina “decretos”. Éstos, están delimitados por las leyes para su ejercicio. Se trata en última instancia, de la aplicación de la ley a los casos particulares.

Esta es, a grandes rasgos, la estructura sobre la cual se asienta una república y lo que garantiza la existencia de la libertad civil. Rousseau (1996) lo resume así: “Llamo, por lo tanto, república a todo Estado regido por leyes, bajo cualquier forma de administración que fuere: pues, entonces, sólo el interés público gobierna y la cosa pública es una realidad” (p.83). Solo la libertad que se manifiesta como voluntad general soberana hace posible que gobierne “el interés público”. En gran medida lo que resta consiste en coordinar el ámbito de lo particular con lo general:

Los particulares ven el bien que rechazan; el público quiere el bien que no ve. Todos por igual, necesitan guías, Es necesario obligar a uno a conformar sus voluntades a su razón; es necesario enseñar al otro a conocer lo que quiere. Entonces, de las luces públicas resulta la unión del entendimiento y de la voluntad con el cuerpo social, de aquí, la concurrencia exacta de las partes y, por último, la mayor fuerza del todo. (Rousseau, 1996, p. 84)

A pesar de que una república necesita que la voluntad general se erija como poder legislativo y se ocupe de los asuntos generales a partir de leyes, y que queden así restringidos los actos particulares a los gobernantes que ejecutan dichas leyes; no es suficiente este esquema para que se realice el bien común. Es necesario que los gobernantes coordinen su voluntad particular con la razón que conduce al bien común, y que los ciudadanos como parte del cuerpo de la asamblea, conozcan el bien que quieren y que va a resultar en voluntad soberana. Lo que falta, en última instancia, es la *educación*. De cierto modo, en *Emilio o de la educación* retoma este tema, pero desde una perspectiva doméstica. No se trata de la educación pública que se requiere para alcanzar el bien común en *El contrato social*, sino de una educación “negativa” doméstica-individual. La obra, representa una alternativa frente a la libertad política, frente a la libertad colectiva. En vez de considerar las condiciones mediante las cuales el ciudadano concreta su libertad en tanto forma parte de una República ideal, *Emilio o de la educación* considera las condiciones por las cuales es posible alcanzar la libertad individual en medio de una sociedad corrompida.

2. 4. *Emilio, o de la educación.*

2. 4. 1. Educación y teoría del conocimiento

Es difícil situar el tema del *Emilio* dentro de una sola región de la filosofía. A pesar de que es una obra que trata el problema de la educación –incluso Rousseau (1998) lo denomina como su “Tratado de educación” en las *Cartas a Malesherbes*– las reflexiones y las implicaciones que de ahí se pueden desprender son de carácter muy variado. En una carta a Philibert Cramer de 13 de octubre de 1764, Rousseau (1998) escribe:

No puedo creer que toméis el libro que lleva ese título por un verdadero tratado de educación. Es una obra bastante filosófica sobre el principio, adelantado por el autor en otros escritos, de que el hombre es naturalmente bueno. Para concordar ese principio con esta otra verdad no menos cierta de que los hombres son malvados, era preciso mostrar en la historia del corazón humano el origen de todos los vicios. Es lo que he hecho en ese libro. (p.18)

Según esta declaración, tenemos que el tema de la educación está puesto al servicio de la moral. Una moral que –al igual que el *Segundo Discurso*– plantea dos planos contrapuestos. El plano de la “naturaleza” o de la “bondad natural” del hombre y el plano de la “historia” que es “el origen de todos los vicios” y que vuelve malvados a los hombres.

Por otro lado, aunque *Emilio* aborde la moral, lo hace desde un punto de vista epistemológico. En la obra se va a dar cuenta no solo la manera en que se desarrolla el conocimiento a partir de nuestro nacimiento hasta la edad de la razón, sino también, la forma en que se *debería* desarrollar, es decir, la manera en que alcanzamos el conocimiento adecuado, donde entra la tarea del guía o del preceptor que cumple “Jean-Jacques” tal como se denomina el autor del texto. Desde este punto de vista, nos vamos a encontrar con dos caminos posibles. El primero, el camino de la educación incorrecta, contraria a la “naturaleza”, que Rousseau identifica con la educación vigente en su época, que termina formando individuos similares a los que se describía en el *segundo Discurso*, como consecuencia de la degradación del hombre a lo largo de la historia. Es decir, se trata de individuos egoístas, esclavos de los demás y de sus vicios. El segundo camino, consiste en la educación que él propone que, estando en armonía con la “naturaleza”, forma al individuo libre. En ese sentido, la educación constituye una herramienta que determina la manera en que se va a desarrollar el conocimiento, ya para bien o ya para mal.

En cuanto al método, *Emilio* plantea una *ficción pedagógica y epistemológica*. Rousseau (1998) imagina un alumno que da título a la obra y plantea su proyecto en los siguientes términos:

He tomado, por tanto, el partido de adjudicarme un alumno imaginario, de suponerme la edad, la salud, los conocimientos y todos los talentos convenientes para trabajar en su educación, y guiarla desde el momento de su nacimiento hasta aquel en que, convertido en hombre hecho, ya no tenga necesidad de otro guía que de sí mismo. (p.60)

De ese modo la obra toma un carácter casi experimental donde, una vez expuestas las premisas fundamentales a lo largo del Prefacio y del Libro primero, empezaremos a recorrer el crecimiento de Emilio hasta llegar a la edad de la razón, siguiendo las lecciones que se ajustan a las diferentes etapas que componen su infancia y adolescencia. Mauro Armiño (1998) describe este proceso en el Prólogo:

Rousseau crea en Emilio un alumno de laboratorio sobre el que reflexiona, y por tanto experimenta, situándolo y situándose en medio de la sociedad, del movimiento de los seres vivos, sometidos por tanto a variación, y de unas circunstancias sociales concretas. (p.23)

Waksman (2016), por su parte, califica el proyecto como un “experimento filosófico que presenta una idea posible, alcanzable, de la transformación de la naturaleza del hombre.” (p. 98) En efecto, el “experimento” que se intenta llevar a cabo tiene la pretensión de ser realizable y, toma, por tanto, en cuenta la situación histórica donde se sitúa este hipotético alumno, que sería la sociedad contemporánea a Rousseau. Como se verá, el personaje de Emilio presenta ciertas similitudes con el hombre natural y, sin embargo, difieren radicalmente en la medida en que, al contrario del hombre natural, Emilio crece dentro de un contexto social, lo cual va a ser un elemento central que Rousseau deberá tener en cuenta a lo largo del experimento. No solo Emilio se desarrolla en un contexto social, sino que lo hace dentro de una sociedad corrompida, en la cual las personas que la integran han perdido su libertad. El segundo *Discurso* narraba la historia de esta historia, y el Emilio, es la “otra historia posible”, la historia del individuo libre.

Esta obra representa una nueva modalidad que toma lo que llamamos “la búsqueda de una mediación apropiada”, es decir, la búsqueda de un medio o herramienta adecuada para alcanzar la libertad. Esta vez Rousseau (1998) escribe desde el escepticismo político.

Nuestro autor se resigna ante la existencia de una sociedad corrompida, como si el contrato social no fuera posible. La sociedad corrompida es el trasfondo del método ficcional-hipotético-experimental, que sin embargo Rousseau (1998) trata de eliminar en la educación doméstica –en esto consiste justamente, la educación negativa, en proteger al alumno de los vicios sociales– y se construye a sí mismo, al tutor, como “puro” en la medida en que “conoce” nítidamente la diferencia entre la naturaleza y la sociedad corrompida, hasta el punto que pueda separarla para transmitirla en la educación.

La libertad que se consigue a partir de la educación viene de la coordinación de tres tipos de educación que Rousseau (1998) considera en el Libro primero: la educación de los hombres, la educación de la naturaleza y la educación de las cosas. En primer lugar, hay que decir que, en el cruce de estos tipos de educación, se halla la teoría rousseauiana del conocimiento. Al explicar cómo se generan estos conocimientos, en última instancia, se da a entender como procede el conocimiento en general en la vida humana. Lo que encontramos en este punto es una gnoseología, pero también una epistemología. Es decir, una respuesta a cómo conocemos y, también, a cómo deberíamos conocer.

El desarrollo interno de nuestras facultades y de nuestros órganos es la educación de la naturaleza; el uso que nos enseñan a hacer de tal desarrollo es la educación de los hombres; y la adquisición de nuestra propia experiencia sobre los objetos que nos afectan es la educación de las cosas. (Rousseau, 1998, p.39)

En el comienzo tenemos, según Rousseau (1998), facultades puramente sensitivas de las cuales nos dota la naturaleza, que se activan, desde el momento en que nacemos, por medio de la experiencia, es decir, bajo el influjo de la “educación de las cosas”. La manera en que aprendemos a usar nuestras facultades es la “educación de la naturaleza”. Lo que media entre la educación de la naturaleza y la de los hombres, es la educación de las cosas. El maestro garantiza que la “educación de la naturaleza” sea efectiva, cuando *elige* qué objetos mostrarle al niño, cuando *manipula el mundo* que lo rodea. Esa manipulación supone, además, una postergación del encuentro de Emilio con la sociedad. La oposición entre la naturaleza y la historia, tiene su correlato en la oposición entre la educación de la naturaleza y la educación social. Cuando la educación es un efecto de una sociedad corrompida, se invierte el orden natural del desarrollo humano. El método racional del

aprendizaje que se identifica con la educación social, va a producir en el niño un despertar prematuro de la imaginación que anticipa el desarrollo de las facultades sensitivas y acostumbra a los sentidos a buscar lo que le dictan sus pasiones y a ser, por ello, esclavo de las mismas. Waksman (2016) señala que:

Si el maestro prevé el futuro es solo para retrasarlo, al contrario de lo que suele ocurrir con la educación en las sociedades, donde la imaginación acelera los procesos y ubica al niño en lugares que la naturaleza reservaba para momentos posteriores. (p.133)

El influjo de la educación social sobre el alumno, va a producir en última instancia, una inversión en las necesidades que el niño debe sentir. Si la naturaleza destina a los hombres a poder satisfacer sus necesidades y a ser independientes en ese sentido, la sociedad, en cambio, los empuja a formar lazos de dependencia y a tener la incertidumbre de alcanzar todas esas necesidades artificiales que genera cuando alimenta la imaginación por medio de su educación. Por el contrario, se trata de seguir el “orden natural” del desarrollo del conocimiento, que le va a dar el lugar apropiado a esas facultades virtuales que son la imaginación y la razón, hasta llegar a la conciencia. Gabrielle Radica (2008), señala la interdependencia de estas tres instancias virtuales (imaginación, razón y conciencia), cada una de ellas como parte de un desarrollo histórico que, en la educación, culmina con la consolidación de la conciencia y que toma por tanto en cuenta la historia personal, en este caso, de Emilio. A la vez remarca que al final del proceso – y en muchos lugares de la exposición de Rousseau–, la conciencia se presenta paradójicamente como una instancia inmediata o “instancia dogmática o, incluso, “instinto divino”:

Rousseau présente la conscience comme advenant au terme d’une longue éducation. La conscience suppose une histoire de l’individu [...]. Pourtant, la conscience est présentée malgré tout comme une instance dogmatique, un « guide infaillible », un « instinct divin », une « loi » gravée dans nos cœurs, selon des images qui ne convergent au demeurant pas toujours (Radica, 2008, p.353).⁴⁴

⁴⁴ “Rousseau presenta la conciencia como algo que ocurre al final de una larga educación. La conciencia supone una historia del individuo [...]. Sin embargo, la conciencia se presenta a pesar de todo como una autoridad dogmática, una 'guía infalible', un 'instinto divino', una 'ley' grabada en nuestro corazón, según imágenes que no siempre convergen.” [Mi traducción].

Radica (2008) precisa que la conciencia en Rousseau no es un contenido intuitivo o deducido racionalmente al que pueda atribuírsele una esencia, sino una *aspiración* de las pasiones a la *unidad*, que implica no solo “pasiones parciales” que ligan al individuo al interés –que cuando se universalizan devienen egoísmo–, sino pasiones racionales que ofrecen la noción de “relación” que, a su vez y por medio de la imaginación -como veremos-, permiten ponerse en el lugar del otro e incluirlo dentro del principio de nuestra acción.⁴⁵ Este es parte del sentido de la llamada “educación negativa”, porque al completar el panorama de las pasiones en que la que el sujeto se hace enteramente cargo de sí como ligado a los demás, se estaría protegiendo al alumno a su vez de esa visión parcializada del egoísmo, de los vicios, que dirigen la acción solo para la satisfacción del amor propio. Por tanto y en tanto “aspiración de unidad”, la conciencia con todas las disposiciones que supone (pasión, razón, imaginación), es móvil y tiene en cuenta una historia, que es la historia de esa búsqueda de unidad. En su aspecto “natural”, “infalible”, es simplemente el sentimiento de que el bien nos concierne y que hay que buscarlo, pero a su vez es la posibilidad de establecer una armonía en las disposiciones, que luego también Rousseau denomina natural, inmediata, etc.⁴⁶ En la medida en que es posible establecer un orden de

⁴⁵ Señala Radica (2008), en *L'histoire de la raison*, que la conciencia « est infaillible car elle n'a pas de contenu, elle dit seulement que nous avons une aspiration au bien-être absolu de notre âme. La conscience révèle que pour être satisfaites, nos dispositions naturelles doivent toutes ensemble trouver à s'ordonner; elle n'est donc que cette aspiration à un ordre satisfaisant des dispositions si je ne cherche que mon intérêt particulier dans une situation donnée, et au détriment d'autrui, ma conscience me rappelle que d'autres dispositions en moi, celles qui me lient à autrui, aspirent elles aussi à être satisfaites, et que mon comportement l'empêche, en ne satisfaisant qu'une partie de mes aspirations. Ma conscience, l'autre nom de l'aspiration de mes dispositions à être toutes prises en compte dans mon action, se manifeste alors sur un mode négatif. » (p.355).

"La conciencia “es infalible porque no tiene contenido, solo nos dice que tenemos una aspiración por el bienestar absoluto de nuestra alma. La conciencia revela que, para estar satisfechos, nuestras disposiciones naturales deben encontrar un orden todas juntas; por lo tanto, es solo esta aspiración de un orden satisfactorio de disposiciones si no busco más que mi interés particular en una situación determinada y en detrimento de los demás, la que me recuerda que otras disposiciones en mí, las que me unen a los demás, también aspiran a ser satisfechas, y que mi comportamiento lo impide, satisfaciendo solo una parte de mis aspiraciones. Mi conciencia, el otro nombre para la aspiración de mis disposiciones a ser tomadas en cuenta en la acción, se manifiesta entonces en modo negativo.” [Mi traducción].

⁴⁶ Radica (2008) afirma: « Telle est la seule révélation intérieure que nous apporte la conscience. Son infaillibilité porte uniquement sur cela, sur le fait que le bien nous concerne. » (p.354) “Tal es la única revelación interior que nos aporta la conciencia. Su infalibilidad se trata únicamente acerca de eso, acerca del hecho de que el bien nos concierne.” [Mi traducción]

Y, más adelante « [...] est dite voix de la nature [a la naturaleza], premièrement parce qu'elle est naturelle, deuxièmeement parce qu'elle est la seule voix harmonieuse, donc la seule manière d'être viable que peuvent adopter les passions et dispositions. » (Radica, 2008, p.358) “[...] Se la llama voz de la naturaleza, primero porque es natural, segundo porque es la única voz armoniosa, por lo tanto, la única forma de ser viable que pueden adoptar las pasiones y disposiciones.” [Mi traducción].

las disposiciones o facultades, una “unidad” o una “armonía”, es posible para Rousseau señalar cómo se corresponden las necesidades de cada momento de la infancia con las capacidades que se van gestando a lo largo del proceso educativo.

Por otro lado, hay que decir que la educación social que Rousseau (1998) rechaza es fundamentalmente un hábito. La posibilidad de que el hábito devenga negativo es propia de la condición humana. Gracias al segundo *Discurso*, sabemos que una de las características naturales del hombre, es la *perfectibilidad*: esa capacidad que tiene el hombre transformar, de alguna manera, su propia naturaleza para bien o para mal por medio de la elección, es decir, de la voluntad. Esto es lo que llamamos anteriormente como *libertad espiritual*. La educación, justamente, es un modo de dirigir esa transformación sin límites que caracteriza al hombre. Como seres humanos, tendríamos la posibilidad solo de incidir dentro de la llamada educación de los hombres y parcialmente en el de las cosas, al elegir los objetos que se le muestra al alumno. Cuando esa educación del hombre, es contraria a la educación de la naturaleza, se van a crear hábitos negativos, que es lo que él llama *costumbres desnaturalizadas* (Rousseau, 1998, p.49). ¿En qué consiste una costumbre desnaturalizada? La costumbre desnaturalizada se puede entender, en nuestra opinión, como un hábito basado en la desproporción de nuestros deseos y nuestro poder, que constituye el origen de todas “nuestras miserias”. Rousseau (1998) lo explica de la siguiente manera:

Así fue como la naturaleza, que dispone todo para lo mejor, lo instituyó desde el principio. De modo inmediato sólo le da los deseos necesarios para su conservación, y las facultades suficientes para satisfacerlo [...] Sólo en ese estado primitivo se encuentra el equilibrio del poder y del deseo, y sólo en él no es el hombre desgraciado. Tan pronto como sus facultades virtuales se ponen en acción, la imaginación, la más activa de todas, despierta y las adelanta. Es la imaginación la que nos amplía la medida de lo posible, sea para bien, sea para mal, y la que por consiguiente excita y alimenta los deseos con la esperanza de satisfacerlos. (p.105)

La naturaleza dispone al hombre con las facultades necesarias para que pueda eventualmente satisfacer sus necesidades. En esa medida es libre y, por ello, feliz. Pero, cuando se acostumbra al cuerpo a querer ir más allá de sus capacidades, a desear todo lo que no le es posible conseguir por sí mismo; una vez se desarrollan las ideas bajo el hábito de la insatisfacción, la imaginación que va más allá de lo posible va a llevar al hombre a la

miseria: a ser dependiente de todo eso que le dicta su imaginación como necesario y a buscar los medios para conseguirlo a costa de la dominación y la servidumbre. Radica (2008) describe este proceso en el que se produce “el mal”, como una obstinación en la búsqueda de *medios* para evitar los obstáculos y tratar de asegurar los bienes futuros: «En s'acharnant contre les obstacles, les hommes deviennent intéressés et cherchent par tous les moyens à assurer les garanties d'une jouissance future »⁴⁷ (p.337). Los hombres obsesionados con los obstáculos, devienen esclavos de los medios que le dicta una razón meramente instrumental, como fines para la preservación de bienes futuros. El niño producto de una educación social basada en la lógica de los medios- fines, deviene con el tiempo un hombre encadenado a sus deseos superfluos, a los demás que ve solo como medios; y produce, además, esclavitud cuando utiliza a los otros para cumplir sus caprichos.

¿Cómo es, entonces, según Rousseau (1998), el orden gnoseológico que caracteriza al ser humano? La relación originaria que tenemos con las cosas es meramente afectiva. Las cosas se desean o se rechazan, en virtud de las sensaciones agradables o desagradables que éstas nos inspiran. En ese momento, nuestros únicos instrumentos para el conocimiento son los sentidos. A la vez que se desarrollan éstos, mediante la experiencia y bajo el influjo de la educación de la naturaleza y de las cosas, se crean los lazos afectivos, que constituyen nuestra primera relación con el mundo. Luego, es en la repetición de estas sensaciones que tenemos de los objetos, que descubrimos la “utilidad” en los objetos y reemplazamos esa relación afectiva por la de utilidad. El hábito, a su vez, se desarrolla junto con la memoria, y el niño tiene por primera vez, la noción de su propia existencia, de su individualidad, cuando “extiende el sentimiento de identidad sobre todos los momentos de su existencia [...]” (Rousseau, 1998, p.101). En este punto se entra en la vida moral y, esta identificación de la propia individualidad, acarrea el reconocimiento del *otro*. Lo que posibilita el encuentro con el otro es, por otro lado, la emergencia de las pasiones. Las pasiones sociales, como sabemos por el segundo *Discurso*, se desarrollan paralelamente con la razón, porque el deseo de conocer es una pasión en sí misma y, a su vez, el conocimiento produce nuevas pasiones. El desarrollo de la memoria, de la imaginación y de la pasión

⁴⁷ “Luchando contra los obstáculos, los hombres se interesan y buscan por todos los medios, asegurar garantías de una satisfacción futura” [mi traducción]

implica poder separarnos del contacto directo con los objetos, y relacionar y comparar las ideas con objetos y con palabras. A su vez, éstas –y en especial las pasiones– van a ser la condición de posibilidad misma de la existencia del lazo social. A diferencia de lo que sucedía en el segundo *Discurso*, acá Rousseau (1998) considera la piedad como una pasión derivada, que constituye el reconocimiento originario de los hombres entre sí. Solo a partir de ésta, es posible que los hombres se reúnan en una sociedad y, en gran medida, el lazo social más saludable depende de que ésta se conserve y no se corrompa, y resulte en egoísmo e indiferencia. El último paso es la llegada de la conciencia en la edad de la razón. Esto supone, la activación plena de todas las facultades virtuales y la consolidación del ser moral, de la conciencia. Esto quiere decir que el adulto entra en una relación tal con los demás, que todas sus acciones van a tener efectos morales sobre los otros, es decir, cada acción puede impactar sobre los otros de modo que los beneficia o los perjudica.

2. 4. 2. El “estado de hombre”

A lo largo de esta cadena, opera todo el tiempo la educación de los hombres. Dependiendo de la manera en que se lleve adelante el proceso de aprendizaje es posible una epistemología, una llegada al conocimiento “legítimo” y, en última instancia, una transformación positiva de la naturaleza humana. El aprendizaje que propone Rousseau involucra una teoría del conocimiento “legítima”, en la medida en que ordena las facultades del hombre según un criterio moral basado en el concepto de “naturaleza” que, como luego veremos, no provoca relaciones de dependencia en el desarrollo humano. La educación social en cambio, supone un cierto tipo de “conocimiento”, en la medida en que involucra las facultades cognoscitivas del hombre, pero es interesado e indiferente al orden moral y genera en tal virtud, relaciones de dependencia. Se trata de un “conocimiento” que es moralmente “ilegítimo”.

La transformación “legítima” que se da a partir del desarrollo adecuado del conocimiento supone respetar cada uno de los momentos del desarrollo, tener en cuenta cuales son las capacidades y las necesidades que les son inherentes y no sobrepasarlas con enseñanzas prematuras que permitan el avance de la imaginación, en detrimento de las

facultades que se deben cultivar en cada momento. El fin siempre es mantener esa “bondad natural” del hombre y llegar a lo que Rousseau (1998) llama el “estado de hombre”.

El estado de hombre es una noción que toma en cuenta la socialización del ser humano. Hay que tener presente que no se trata de la educación del ciudadano de la cual Rousseau (1996) se ocupó en el *Contrato Social*, sino de un tipo más general de educación que prepara al hombre para convertirse luego en ciudadano:

En el orden natural, por ser todos los hombres iguales, su vocación común es el estado de hombre, y quien está bien educado para ese no puede cumplir mal los que se relacionan con él [...] Antes que la vocación de los padres, la naturaleza lo llama a la vida humana. Vivir es el oficio que quiero enseñarle. Lo admito, al salir de mis manos no será ni magistrado, ni soldado, ni sacerdote: será ante todo hombre [...] (Rousseau, 1998, p. 45)

Según este pasaje tenemos que, antes de ser ciudadanos, los hombres tienen un deber más general e importante, que les dicta la naturaleza, que es el de llevar “una vida humana”. El estado de hombre es un concepto que toma en cuenta los efectos de la socialización y entiende que es inevitable que se dé un tipo de *desnaturalización* en el hombre. La condición social y racional, que determina la superación del estado natural, debe ser abarcada en el estado de hombre por una moral que respete la bondad que le es innata. Solo en esa medida, llegan los hombres a llevar una vida propiamente humana. Esa “bondad natural” se identifica con el amor de sí, y esa nueva condición implica aquello que Waksman (2016) denomina “amor de sí expansivo”. Ese amor de sí expansivo es una evolución del amor de sí que toma en cuenta las relaciones sociales y que hace que la conservación propia no se oponga o no perjudique a los demás. Para llegar al estado de hombre es necesario, en términos de Waksman (2016), “trazar un camino de desnaturalización que no desvíe la pulsión originaria del amor de sí hacia un devenir odioso y hostil” (p. 100). Y esto, en última instancia, porque el estado de hombre es el “único lazo no esclavizante que fija una condición y hace libre, en ausencia del estado político legítimo.” (Waksman, 2016, p.126) En ese sentido, el estado de hombre es un estado intermedio entre el hombre natural y el ciudadano que es necesario modelar, cuando las condiciones históricas han hecho que los hombres se encuentren en un estado de esclavitud y miseria. La educación que se propone en *Emilio* para alcanzar el estado de hombre es una

dinámica que toma en cuenta la *contingencia*, es decir, toma en cuenta el desarrollo fortuito de una historia hostil que hace necesario postular una educación para contrarrestarla.

Para llegar al estado de hombre es necesario poner en marcha una educación que supone toda una teoría del conocimiento. Esta teoría del conocimiento, como dijimos, consiste en respetar todos los momentos del conocimiento. Es decir, empezar por la sensación para seguir, a su tiempo, el desarrollo de la memoria, la imaginación y la razón, y concluir con la consolidación de la conciencia. Se trata de desplegar toda una dinámica educativa basada en la experiencia que determine a su vez un desarrollo moral que, estando atravesado por la razón, permanezca en armonía con la “naturaleza” o con la “bondad natural”. En todo ese proceso, insisto, se toma en cuenta la actual condición humana, la vida social. En esa medida, Waksman (2016) denomina la teoría rousseauiana de *Emilio* en términos de “un enfoque empirista del conocimiento con una intención racionalista de fundamentación de la moralidad [...]”. (p. 114). Hay que aclarar, sin embargo y siguiendo a Gabrielle Radica (2008), que no se trata de una “fundamentación racional de la moralidad”, en el sentido de que exista un cierto principio claro y evidente por el cual podamos guiarnos racionalmente para construir una teoría del conocimiento y de la educación, sino que la “fundamentación racional” aparece recién al final de una historia bajo la forma de la conciencia moral.

Se trata, a nuestro juicio, de un gesto similar al que propone Jacques Derrida (1972) con respecto a la lingüística, y también al que analiza Robert Stone (2016) respecto de la voluntad general. Al igual que en el segundo *Discurso*, el ámbito de lo convencional-arbitrio y lo natural aparecen bien delimitados. En este caso, el tutor es el sujeto que puede discriminarlos para llevar a cabo la educación. El tutor conoce la naturaleza humana y en esa medida puede explicar por qué la educación social es un desvío de la naturaleza y la educación negativa una recuperación de la misma. Esa delimitación de ambas esferas es lo que Derrida (1972) denomina como los cierres del “campo epistemológico” y sus “conceptos” y que, en este caso, habilita estudiar lo “arbitrario” de la “educación social” y lo “natural” de la “educación negativa”. La necesidad de trazar esa distinción, como si fuera un *a priori* racional, claro y evidente, tiene un sentido moral. Dado que el criterio que permite evaluar la educación se basa en la “conformidad” que guarda el desarrollo humano

con la “naturaleza”, el concepto de “naturaleza” se nos tiene que presentar en el texto como perfectamente definido y opuesto al de lo “arbitrario”. Sin la definición de estos conceptos, no es posible evaluar y distinguir una educación “correcta” de una “incorrecta”, una educación “natural” de una “arbitraria”. Lo que muestra Derrida en su ponencia es que para estudiar una cierta disciplina –en este caso una teoría del conocimiento– es necesario realizar un recorte arbitrario para cerrar el campo que concierne a esa disciplina y los conceptos con los que vamos a operar. En *Emilio*, se separa el campo de la “arbitrariedad” del de la “naturalidad”, y cada vez que estos conceptos vuelven aparecer para evaluar un cierto estadio del desarrollo humano se vuelve a re-acreditar ese valor epistémico que le dimos a los conceptos para estudiar nuestro objeto que es el desarrollo del conocimiento humano según su conformidad con la “naturaleza”. Como dijimos, esa clausura del campo y sus conceptos, tiene un sentido moral. En virtud del concepto de “naturaleza” presentado como “claro” y “distinto” del de “arbitrariedad”, podemos decir entonces cuál es el defecto de la educación social, cómo es que ésta se aleja de “la naturaleza” y por qué la educación que el tutor propone sí es, por el contrario, conforme a la “naturaleza”.

En el caso de Stone (2016), habíamos estudiado en el *Contrato Social* que la presentación del concepto de “voluntad general” como “totalitario” tenía un sentido “pedagógico”, “simbólico”, “inspirador de virtud cívica”. La voluntad general como poder soberano es expuesta por Rousseau como una instancia a la cual ningún particular debe oponerse, porque es el lugar donde es posible un acuerdo entre el interés particular y el interés general. Si se presentara la voluntad general de forma “menos que totalitaria” (Stone, 2016, p.24) se estaría renunciando al ideal de que cada particular pueda identificar su propio interés con el de la comunidad, que es el ideal de la virtud cívica, porque se estaría diciendo que el egoísmo en ciertos casos puede “tener la razón”. Esa tensión haría vacilar –tanto al ciudadano como al lector del *Contrato social*– sobre la rectitud de las decisiones del poder soberano que es la manifestación de la práctica de la virtud cívica. El ciudadano quedaría siempre ante la duda de si debe actuar de acuerdo a su egoísmo o de acuerdo a lo que dicta la voluntad general, que es justamente la situación anterior al contrato. Entonces, para Stone (2016), es necesario darle características totalitarias al poder soberano, para modificar la manera en que los ciudadanos –y los lectores del CS– perciben su relación con el estado, para que los individuos cambien su forma de ser y devengan

ciudadanos comprometidos. El potencial ciudadano, que es el lector del CS, tiene que percibir por medio de la lectura que hay una instancia que abarca, sin ninguna duda, tanto su interés particular como el de la comunidad, que es la del poder soberano o voluntad general. Por eso es necesario presentarla como una instancia “totalitaria”, por eso la voluntad general “no puede errar” (Rousseau, 1996, p.71).

En el caso de *Emilio*, consideramos que la conservación de la “bondad natural” a lo largo del desarrollo humano tiene que presentarse como realizable y opuesta a la educación social, porque si no se estaría condenando al alumno al destino del egoísmo de la sociedad corrupta. Sin ese gesto “arbitrario”, en el cual se delimita tajantemente lo “arbitrario” de lo “natural” para estudiar el conocimiento humano desde un punto de vista moral, el proyecto no es concebible. Entonces, esta forma de presentar la educación también es de cierta forma simbólica y pedagógica. Lo que se nos muestra es que el conocimiento de la “naturaleza humana” es posible y que esa misma “naturaleza” se puede conservar a lo largo del desarrollo humano. Desde nuestro punto de vista, *Emilio* no solo tiene la pretensión de cambiar la manera en que percibimos la “naturaleza humana”, sino también poner en cuestión todo lo que se naturaliza de la “educación social” y modificar de esa manera nuestra “forma de ser” al relacionarnos con los demás. Esto, en última instancia, porque la “educación negativa” de Rousseau es una alternativa frente a la educación social. Es, al igual que el ciudadano, una nueva “forma de ser” en la que nos relacionamos con los demás sin generar por ello relaciones de dependencia. Por lo cual, si vaciláramos en distinguir tajantemente lo “natural” de lo “artificial”, dudáramos también de la existencia de una “educación” conforme a la “naturaleza” y de una educación social contraria a la misma porque, por otro lado, careceríamos del criterio moral de lo “natural” bien delimitado, para medir el desarrollo humano.

Esto no quiere decir, sin embargo, que Rousseau quiera ser arbitrario. No se trata de que el concepto de “naturaleza” sea una construcción meramente artificial puesta al servicio de la argumentación y despojada de toda referencia a la “verdad”. Hay un principio sentimental natural que debe seguirse, que es la *aspiración a la unidad* a la que alude Radica (2008): la idea de que “el bien nos concierne” y que no revela, sin embargo, por sí solo, un contenido preciso que se pueda deducir o inducir. De ahí, todos los gestos

discursivos que utiliza Rousseau para intentar “traducir” esa aspiración, ese sentimiento inmediato. Pero tampoco es arbitrario el discurso en la medida en que el discurso toma en cuenta la historia y las características del contexto. El discurso ya está atravesado por la historia y es, por ello, racional y moral. Su objetivo es armonizar el sentimiento inmediato que dirige hacia el “bien” a la escritura, con las pasiones, la razón, la imaginación, hasta llegar a la conciencia. En palabras de Jorge Dotti (1980), para

evitar el “desdoblamiento”, la disociación alienante del hombre moderno, a mitad de camino entre la unidad natural y autosuficiente del salvaje y la integración completa del ciudadano en la nueva sociedad [...] El medio [...] es la armonización de lo natural (la inmediatez de los sentimientos) y lo adquirido mediatamente (la razón reflexiva, la cultura y la moral), a lo largo de un proceso que sigue el ritmo que la naturaleza misma va marcando. (p.138)

Por un lado, el discurso no es arbitrario en la medida en que se presenta como la solución a un contexto en específico, a esta “disociación alienante del hombre moderno”. Por otro lado, tampoco es arbitrario en la medida en que se sigue un criterio que “regula” el proyecto, que es lo contrario de lo “alienante”: la libertad. En definitiva, -como iremos estudiando- mediante el discurso se intenta construir un individuo racional e independiente que no genere él mismo en sus acciones relaciones de dependencia con los demás. Este es el sentido de “armonización” de lo “natural inmediato” con lo “mediato adquirido”. Es decir, tomar en cuenta todo lo adquirido por el hombre –su razón, imaginación, etc.– respetando lo “natural inmediato”. En esa medida, la libertad es un criterio que “regula” el proyecto y, además, es una solución a un contexto de “alienación” concreto, que es la sociedad corrompida que critica Rousseau. Pero como lo “natural inmediato” de lo cual depende el proyecto tiene que ser constantemente interpretado cuando se lo expone en un discurso –que es en este caso el concepto de “naturaleza”, ese “ritmo” que hay que seguir en la educación–, de modo que hay también un elemento de construcción por medio del discurso. Esto lo vemos, por ejemplo, en la delimitación de los conceptos de “naturaleza” y “arbitrariedad” que estudiamos más arriba. Nuevamente nos encontramos con esta doble actitud: la creencia en una verdad que regula el proyecto y la necesidad de interpretar esa verdad, lo cual se revela en las distintas maneras en que se la expone a lo largo de sus obras.

A continuación vamos a analizar los momentos en que Rousseau divide las etapas del crecimiento y de la educación. De acuerdo con nuestro propósito, nos vamos a detener más en unas etapas que en otras, porque aquí basta con mostrar cuál es el concepto de libertad que aparece en esta obra y contrastarlo con los de las anteriores. Para esto, es necesario mostrar la diferencia entre la libertad natural, la libertad del estado de hombre y la libertad del ciudadano. Por otro lado, vamos a retomar el problema del lenguaje y, para ello, es necesario tomar más en cuenta ciertas etapas que otras. De ese modo, preparamos el terreno para llegar al problema del lenguaje y la relación que consideramos que guarda éste con el concepto de libertad.

Rousseau (1998) divide la obra en cinco libros que se corresponden con las etapas que él considera que componen el momento previo a la edad de la razón. Cada uno de estos momentos, va a suponer una educación particular que se adecua a las características específicas que los definen. Como dice Waksman (2016), la educación que Rousseau propone está basada en la previsión. Dado que la educación de Emilio se da en el marco de la sociedad, es necesario prever, y proteger al alumno de, los efectos corrosivos que la sociedad puede producir en él. “El tutor proyecta la experiencia teniendo en mente la totalidad del recorrido [...]” (Waksman, 2016, p. 136). Para ello, el maestro debe separarlo de la sociedad y de su educación, postergar ese encuentro y, además, debe tener un conocimiento pleno de la “naturaleza humana”, de los momentos que la componen y de la sociedad en la que está inserta para educar al alumno en el aislamiento. Solo así, puede coordinar las lecciones con las etapas y seguir el curso natural del desarrollo humano en el marco civil. Dotti (1980) no deja de señalar acertadamente este hilo conductor “contradictorio”, paradójico, de la educación rousseauiana: “la educación para lograr una socialización plena se concreta mediante la reclusión y el aislamiento frente a la realidad social” (p.138).

Las dos primeras etapas, que van desde el nacimiento del niño hasta los doce años, están caracterizadas por la debilidad, y la educación que allí se imparte es denominada “educación negativa”. Este tipo de educación se basa, en palabras de Waksman (2016), en “un tipo particular de inacción que consiste en que el maestro se abstenga de anticiparse a lo que el niño descubrirá por sí mismo. La lección no proviene de las palabras del tutor sino

de la experiencia [...]” (p. 131). En este punto, el maestro solo se encarga de que, por medio de la experiencia, la educación de la naturaleza actúe sobre el alumno:

[...] aquí donde la educación comienza con la vida el niño ya es discípulo al nacer, no del ayo, sino de la naturaleza. El ayo no hace más que estudiar bajo este primer maestro e impedir que sus cuidados sean contrarios. Cuida del niño, le observa, le sigue [...] (Rousseau, 1998, p. 76)

En ese sentido, la educación que propone Rousseau es una manera de asegurar que la naturaleza se desarrolle adecuadamente en el alumno. El hombre –similar a lo que encontrábamos en la imagen del dios Glauco– “transforma todo, desfigura todo: ama la deformidad, los monstruos; no quiere nada tal como lo ha hecho la naturaleza, ni siquiera al hombre: necesita domarlo para él [...]” (Rousseau, 1998, p.37). Por el contrario, se trata de dejar que la naturaleza actúe “libremente”; se trata de no dominarla. No deja de llamar la atención el papel ambivalente que Rousseau le atribuye al tutor y que resuena en sus mismas declaraciones. Rousseau muchas veces describe su papel de preceptor como el de un observador que estudia el comportamiento de su alumno, pero que también se asegura de que las condiciones estén dadas para que la naturaleza se desarrolle en él: prepara su entorno, elige la ropa que se debe poner, los objetos que hay que mostrarle y declara explícitamente que actúa solo cuando considera que está en riesgo la conservación del alumno. Dotti (1980) observa bien en este punto que

La educación de y para la espontaneidad se cumple paradójicamente bajo la celosa vigilancia de un tutor que violenta toda esfera de intimidad del discípulo y que termina perpetuando su función de protector-demiurgo frente a una humanidad eternamente alumna. (p.139)

En efecto, la educación del *Emilio* se nos presenta como si el papel del tutor se borrara, como si no estuviera atravesado por la historia. La vigilancia constante pone en duda no solo el concepto de naturaleza como algo “puro”, sino la misma creencia de que su educación sea una garantía si no se interviene. Al mismo tiempo, pone en duda el concepto de libertad, porque la educación para la libertad se da en el marco de una vigilancia y esta “vigilancia” está presente en el discurso mismo: la “naturaleza”, la “sociedad corrompida”, etc., se nos presentan como conceptos bien definidos susceptibles de ser discriminados sin

ningún problema en la práctica, a la vez que se oculta su historicidad. Sin embargo, la estructura del texto revela esa historicidad allí donde la conciencia solo se alcanza al final del proceso y deviene sentimiento “inmediato”. La libertad que se alcanza forma parte de una historia personal. Sin embargo, sin esa *arbitrariedad* del discurso que quiere borrar su arbitrariedad, el discurso no sería posible. En otras palabras, la “arbitrariedad” consiste para nosotros en la delimitación de conceptos “ahistóricos”, que en el mismo texto se ponen en cuestión en su misma definición que los revela “históricos”. Pero sin esa manera de construir la argumentación, no habría forma, en todo caso, de oponer los términos “naturaleza” y “sociedad” que estructuran la obra, y que diferencian la educación correcta de la incorrecta. No se podría emitir un juicio sin conceptos con que operar y sin un campo epistemológico delimitado en el cual son discernibles.

Ahora, garantizar la libertad en estas primeras etapas supone para Rousseau (1998), que la educación que allí se imparta sea estrictamente *corporal*. En el primer momento de la infancia, que va del nacimiento hasta los seis años, es preciso garantizarle al niño el máximo de libertad corporal posible, porque es el movimiento el que permite el desarrollo óptimo de sus facultades sensitivas. “La inacción, la coacción en que se retienen los miembros de un niño no pueden sino [...] impedir al niño fortalecerse, crecer, y alterar su constitución.” (Rousseau, 1998, p. 48). Por ello, ejercitar el cuerpo del alumno es esencial para Rousseau. Un niño fuerte, “robusto”, es un niño que está mejor dotado para garantizarse él mismo, a su tiempo, la satisfacción de sus necesidades y, por tanto, alcanzar la libertad. El niño “débil” es, en cambio, tendiente a la dependencia de esas necesidades que no se puede procurar y de los demás que van a servir de medios para conseguirlas. Por la misma razón, es necesario para Rousseau evitar educar a un niño con demasiado rigor o con demasiada complacencia. Hay que evitar acostumbrarlo a sentir la servidumbre y la dominación, porque ambas conducen a la esclavitud.

O hacemos lo que a él le place, o exigimos de él lo que nos place a nosotros. O nos sometemos a sus fantasías, o lo sometemos a las nuestras [...] De ahí que sus primeras ideas sean la de dominio y la de servidumbre. Antes de hablar, manda; antes de poder obrar, obedece; y a veces se le castiga antes de que pueda conocer sus faltas, o, más bien, de cometerlas. Es así como desde hora temprana se vierten en su corazón pasiones que luego

se imputan a la naturaleza, y como después de haberse esforzado por volverlo malvado, se lamentan de encontrarlo tal. (Rousseau, 1998, p.56)

Cuando “nos sometemos a sus fantasías” lo que sucede es que, por un lado, se impide que el niño desarrolle su poder o sus facultades y, a su vez, se acrecienten sus deseos a partir de la fantasía, cuando ordena a los demás. En ese punto, se desarrolla una *costumbre desnaturalizada*, es decir, una desproporción entre sus deseos y su poder, que lo vuelve dependiente de sus deseos artificiales y de los demás. Sucede algo parecido con la educación que se basa en el exceso contrario. Cuando lo sometemos a nuestras fantasías, cuando le ordenamos cosas que no está en condiciones de entender, pierde la libertad de obrar, de desarrollar su poder y sus deseos siempre van a estar sometidos al arbitrio de un tercero. En ambos casos, se da la imposibilidad de conseguir la independencia y se contraría la “naturaleza”, se alimentan los deseos a costa de la satisfacción genuina de las “necesidades naturales”.

En ese sentido, la única imposición que el niño debe sentir en estas etapas debe darse a partir de lo que Rousseau (1998) llama la “ley de la necesidad”:

Se le encadena, se le empuja, se le contiene [al niño] con el solo lazo de la necesidad sin que él murmure por ello. Se le vuelve flexible y dócil por la sola fuerza de las cosas, sin que ningún vicio tenga ocasión de germinar en él [...] (p. 123)

A partir de la “ley de la necesidad” que proviene directamente de la “naturaleza”, los niños comprenden –o, más bien, sienten– que solo deben actuar conforme a “las únicas leyes de lo posible y lo imposible” (Rousseau, 1998, p.122) y, por ello, aprenden a querer solo lo necesario y también a soportarlo. Deben sentir cómo la naturaleza actúa sobre ellos, porque ésta les enseña cuáles son las necesidades que deben buscar. En esa experiencia, tener la sensación de las necesidades naturales implica que las facultades sensitivas se desarrollen, que su cuerpo se ejercite en esa búsqueda y se prepare para satisfacer el amor de sí. Por eso, todo el Segundo libro que abarca la etapa de los seis a los doce años, se basa en la *educación de los sentidos*. La educación debe continuar siendo corporal, porque la fantasía debe permanecer inactiva, para no adelantar el desarrollo de facultades que corresponden a otra etapa.

El tutor, mientras tanto observa (vigila) y prepara el terreno para que la naturaleza actúe por medio de las cosas y que el alumno sienta como la naturaleza actúa, a partir de la “ley de la necesidad”. Esto es lo que Waksman (2016) denomina función “formativa” de la educación, en tanto “la materialidad de la sensación es ordenada por el tutor [...]”, para que luego sea trasladada en el mismo orden a la razón (p.135). “Como sus sensaciones son la primera materia de sus conocimientos, ofrecérselas en un orden apropiado es preparar a su memoria para que algún día se las entregue en el mismo orden al entendimiento” (Rousseau, 1998, p. 284). De esa manera, se sigue el “orden natural” del conocimiento que debe ir de las sensaciones a la razón y no a la inversa. La preparación del terreno por parte del maestro, supone, además, demorar el encuentro con la sociedad, aislarlo, porque una sociedad corrupta lleva a que suceda todo lo contrario: que la fantasía se adelante a las lecciones de la naturaleza y que se invierta el “orden natural” de las necesidades.

2. 4. 3. El lenguaje y la educación para la libertad

¿Cómo es que la educación social produce ese efecto? La educación pretendidamente racional de la sociedad utiliza, según Rousseau (1998), el razonamiento y el lenguaje para educar a partir del mandato y de la obediencia:

Ya he dicho que vuestro hijo no debe obtener nada porque lo pida, sino porque lo necesite, ni hacer nada por obediencia sino sólo por necesidad; así, las palabras obedecer y mandar quedarán proscritas de su diccionario, y más aún las de deber y de obligación; pero las de fuerza, necesidad, impotencia y coacción deben ocupar un lugar importante. Antes de la edad de razón, no podríamos tener ninguna idea de seres morales ni de relaciones sociales; hay pues, que evitar cuanto sea posible el empleo de palabras que los expresan, por temor a que el niño una inmediatamente a esas palabras ideas falsas que no se sabrán o no se podrán ya destruir. (p.118)

Además de que la enseñanza que propone para las primeras etapas de la infancia no debe estar basada en la enseñanza del deber moral, existe una necesidad de proscribir las palabras relacionadas con el mandato y la obediencia. En lugar de que el castigo y la recompensa –que son las herramientas de una educación basada en el deber– sean el producto de una voluntad que actúa sobre ellos, estas nociones deben venirle originalmente

como un “efecto natural”, que ellos comprueban, de la experiencia misma. Tengamos en cuenta, sin embargo, que el tutor mientras tanto vigila y prepara el terreno para que actúe eso que se denomina como “naturaleza” y, por lo tanto, si bien puede no usar palabras relacionadas con el mandato, habría que decir que el silencio de nuestro autor-tutor resulta especialmente significativo. El silencio al no utilizar las palabras relacionadas con el mandato da lugar a lo que Rousseau llama “naturaleza” o “educación de la naturaleza”. Según Rousseau (1998), el peligro de usar palabras relacionadas con el mandato y la obediencia es que, dado que los niños en esta etapa son incapaces de comprender estas nociones, empiezan a relacionar estas palabras con cosas muy distintas de lo que significan. En el mandato y el castigo, por ejemplo, solo van a ver una imposición que, por no tener la fuerza de la “necesidad de la naturaleza”, es posible evitar. De ahí nacería la mentira como recurso para evitar un castigo u obtener una recompensa, porque el niño solo ve los efectos placenteros o dolorosos en el orden de las cosas, por lo cual asume como “natural” la mentira o la falsedad como forma de conducta para obtener un beneficio. El lenguaje queda de esa manera sujeto a la fantasía y se termina consolidando como un *instrumento del engaño*. Pero hay que decir que, en el silencio del tutor-autor, también hay un instrumento que borra su condición de instrumento, de mediación. Y esa manera de presentar las cosas es, sin embargo, lo que le da fuerza al proyecto que se presenta como una suerte de ciencia de la educación. Entonces vemos nuevamente una disputa entre dos discursos –entre dos metáforas–, donde la educación de Rousseau se presenta como una deconstrucción de la educación social, pero para ello, tiene que reemplazarla y presentarse como verdadera, establecerse como una sinécdoque, que no tiene deuda con el discurso que la construye.

Por otro lado, el lenguaje como *instrumento del engaño* nos recuerda los comportamientos que se generaban de una ciencia mal entendida, como la del primer *Discurso*, aunque cada obra se ocupe de planos distintos como lo son la esfera social-objetiva del *Discurso* y la esfera individual-subjetiva de *Emilio*. El lenguaje subjetivo, cuando se utiliza como un mecanismo de enseñanza en una edad donde las palabras y los razonamientos resultan incomprensibles, acostumbra al cuerpo a querer ir más allá de sus capacidades, a buscar la satisfacción en el *desdoblamiento*, al igual que lo hacía la ciencia colectiva del primer *Discurso*. El alumno se acostumbra a sentir que el bien está más allá de sí mismo, de su “naturaleza”, y el lenguaje lo empuja a salir de sí, a querer *parecerse* a otro

para satisfacer todo lo que su imaginación le muestra como necesario. Esas palabras que la sociedad entiende como razones solo significan en el niño formas de alcanzar sensaciones placenteras y, una vez que se active la razón, ese puro placer, conducido por un desarrollo prematuro de la imaginación, se va a transformar en una “falsa ciencia”. El niño se debilita porque no desarrolla plenamente sus facultades corporales, y la imaginación lo lleva a buscar en el lenguaje un recurso para conseguir lo que quiere, a costa de la dominación. En ese sentido, este lenguaje tiene un status meramente instrumental, es decir, responde a la lógica de los medios y los fines, y se establece como uno de los medios privilegiados para alcanzar estos fines “artificiales”.

Entonces un uso “incorrecto” del lenguaje también puede esclavizar. Ese sería, justamente, el tipo de lenguaje que se genera cuando la educación es el fruto de una sociedad corrupta. El lenguaje, se convierte con el paso del tiempo en una *convención* que remite a la mentira y en un instrumento que busca la satisfacción en la imaginación: en las “necesidades artificiales”. De ese modo, se constituye, en última instancia, como un instrumento que pervierte el “orden natural”, que oculta las “necesidades genuinas”. En ese punto, el hombre deviene esclavo de su imaginación. Por el contrario, se trata para Rousseau (1998) más bien –como iremos desarrollando–, de que el lenguaje mantenga un vínculo con la “naturaleza”, tomando en cuenta el desarrollo moral y racional del hombre social.

Ahora bien, el primer lenguaje del hombre es el llanto:

Así como el primer estado del hombre es la miseria y la debilidad, sus primeras voces son la queja y el llanto. El niño siente sus necesidades y no puede satisfacerlas, implora la ayuda de los demás mediante gritos (Rousseau, 1998, p.83).

La debilidad que caracteriza los primeros años de la infancia, se manifiesta mediante esta *primera voz* que es el llanto. Este tema ya aparecía en el segundo *Discurso* pero desde una perspectiva objetiva e histórica, cuando Rousseau (1996) hablaba del *grito de la naturaleza*. Ese grito es un pedido de auxilio que surge de la necesidad que tiene como origen, justamente, a la naturaleza. Como el hombre natural, el niño llora porque siente su debilidad a la vez que siente una necesidad que debe satisfacer. Siente en última

instancia un desbalance entre su poder y sus deseos. Ese primer lenguaje es la manifestación de la primera relación que el niño establece con el mundo:

De esos llantos, que podrían creerse tan poco dignos de atención, nace la primera relación del hombre con cuanto le rodea: ahí se forja el primer anillo de esa larga cadena de que está formado el orden social [...] (Rousseau, 1998, p.83).

Ese llanto constituye el *sentimiento* de la naturaleza en la infancia. El significado del llanto es, en principio, la naturaleza. Esto plantea un problema porque no se trataría de que, por un lado, esté la naturaleza y, por el otro, el signo, sino de una relación de *unidad* entre el signo y el significante. El lenguaje sería importante ya que de alguna manera se trataría de cuidar esa unidad que se postula al principio, y alcanzar un lenguaje que tome en cuenta la transformación del hombre con el paso del tiempo. Pero hay que tener en cuenta que, si el llanto representa un sentimiento, una insatisfacción, una debilidad, esto quiere decir que ya estamos en el terreno de la ruptura entre lo natural y lo artificial. Porque, justamente, el signo “llanto” no representa una “necesidad” sino un “sentimiento” que la naturaleza, por sí sola, no puede satisfacer, por lo cual hay que recurrir al signo, a lo arbitrario. Y, aun así, si se admite que el sonido del llanto “sustituye” la expresión “tengo hambre” o “tengo frío” y representa de ese modo una necesidad “natural”, la imposibilidad de determinar el referente del significante y el hecho de que el tutor tenga que *interpretar* su significado, produce necesariamente la irrupción de la arbitrariedad. Estamos ya dentro del “círculo” -como diría Derrida (1972)-, que arbitrariamente delimita lo arbitrario y que permite estudiarlo.⁴⁸

Pero pasando por alto este problema – que luego retomaremos cuando analicemos el *Ensayo*, en el capítulo III–, Rousseau (1998) plantea que, de acuerdo a la manera en que el tutor asuma ese pedido de auxilio que se manifiesta en el llanto, depende la formación de esa relación del niño con el mundo y la posterior evolución de sus relaciones morales en esa

⁴⁸Refiriéndose, al círculo entre el pensamiento y el lenguaje que impide derivar uno de otro por explicación causal, Derrida (1972) afirma: “Si el círculo no tiene entrada, si es cerrado, si estamos instalados siempre ya en él, si ha comenzado siempre ya a arrastrarnos a su movimiento, cualquiera sea el punto por donde lo abordemos, es porque forma una figura perfectamente inderivable –basada en un movimiento de causalidad continua– de lo que no sea ella misma. Una iniciativa absoluta, absolutamente irruptiva lo ha asentado decisoriamente, a la vez abierto y cerrado. La sociedad, la lengua, la convención, la historia, etcétera, forman, con todas las posibilidades que les son solidarias, un sistema, una totalidad organizada cuya originalidad puede ser objeto de una teoría.” (p.32)

“larga cadena” que llega hasta el orden social. En la medida en que se trata de extender esa “bondad natural” que es “innata” al hombre y que comienza con la sola autoconservación, se debe seguir el “orden natural” de la evolución de las necesidades que culmina con un tipo de moral racional, que permite que todos los hombres se conserven por igual, en una sociedad libre, donde el amor de sí no está mediado por los efectos de la esclavitud, que derivan en amor propio o egoísmo. Al igual que el amor de sí, que la libertad y que la piedad, el lenguaje, que es el vínculo del hombre con el mundo, puede corromperse cuando deviene un mero *instrumento* de la dominación. El lenguaje, como el hombre, es entonces también *perfectible*, está sujeto a la *libertad espiritual*: la idea de que el hombre puede modificar su naturaleza a partir de la voluntad (libertad espiritual) es algo que también se refleja en su lenguaje. A la vez, se trata de uno de los instrumentos más importantes que impactan sobre la perfectibilidad de la naturaleza humana. Es, al igual que la voluntad, un *pharmakon*: un veneno y un remedio.

En el estudio del lenguaje del niño se encontraría así el criterio sobre el cual el maestro puede discernir entre una necesidad “natural” y una “artificial”:

Hemos de estudiar con cuidado su lenguaje y sus signos, a fin de que, en una edad en que no saben disimular, distingamos en sus deseos lo que procede directamente de la naturaleza y lo que procede de la opinión (Rousseau, 1998, p.88).

Como la característica natural de los niños en esta etapa es la debilidad, debemos ayudarlo como maestros, pero “hay que limitarse únicamente a lo útil real sin conceder nada a la fantasía o al deseo sin razón, porque la fantasía no los atormentará si no se la ha hecho nacer, dado que no deriva de la naturaleza.” (*ibid.*). Es decir que, cuando lo ayudamos a saciar deseos que no son “naturales”, alimentamos su imaginación que lo “atormenta” y no dejamos que se desarrolle la “naturaleza” en él. El lenguaje sería fundamental en este punto porque un estudio del mismo permitiría saber cuándo la ayuda es necesaria y cuándo no. Ese estudio consiste en un análisis del lenguaje no solo como llanto, sino también como gestos. Es decir que, al igual que la relación que mantiene el niño con el mundo, el lenguaje, que es la manifestación y la relación misma con el mundo, es en esta etapa de carácter *afectivo*. La imposibilidad de “disimular” se da bajo la suposición de que en el niño no hay más que una “unidad” entre la naturaleza, sus sensaciones y su lenguaje.

La capacidad de que el lenguaje devenga un instrumento de la mentira supone que haya una ruptura de esos planos, que el signo no sea el significado, sino algo convenido. El maestro se presenta como aquel que conoce la naturaleza humana y la puede reconocer en el niño porque, cuando llora, se hace manifiesta la “naturaleza” en él. Pero hay que tener en cuenta nuevamente que la posibilidad de discernir entre la “necesidad natural” y “la artificial”, y un lenguaje que responde a una o a la otra, significa que la ruptura ya se produjo, desde siempre, de lo que Rousseau nos presenta, sin embargo, como una unidad primigenia. Esa ruptura, señala la dimensión histórica en la que está inserta el discurso, y lo que se nos presenta como fundamento natural de la educación hay que entenderlo como el resultado del proceso educativo mismo que desemboca en la consolidación de la conciencia moral, como señala Radica (2008). Pero la crítica y la legitimación del proyecto solo son efectivas cuando se muestra ese fundamento “natural” operando desde el “origen”.

2. 4. 4. Las pasiones

La tercera etapa, que se podría denominar la de pre-pubertad, está dirigida a que el alumno encuentre la *utilidad* en esas cosas sobre las cuales tuvo experiencia durante las dos primeras etapas. Se trataría de una utilidad que no está basada en un orden subjetivo sino en un orden que establece la “naturaleza” misma y que el niño es capaz de reconocer a partir de la enseñanza adecuada y de su interacción con el mundo. Si las primeras etapas se caracterizaban por la debilidad, es decir, por un desbalance entre el poder y el deseo donde el poder era menor que el deseo, en esta etapa, se invierte esa relación: las fuerzas del alumno sobrepasan sus deseos. Esta etapa, dice Rousseau (1998), es la única donde el poder es superior al deseo. En este contexto empieza a operar la memoria que da, por un lado, el sentido de su propia individualidad y, por otro, permite encontrar la utilidad, mediante las ideas que se generan de las sensaciones que tuvo en las dos primeras etapas. De ese modo, la relación afectiva que antes mantenía con el mundo toma la forma de una utilidad que no es “arbitraria”, sino que se “descubre” a partir de la repetición de las sensaciones que tenía el niño cuando interactuaba con el mundo.

Llama la atención en esta tercera etapa el primer contacto de Emilio con la *literatura*, que tiene lugar con *Robinson Crusoe*, de Daniel Defoe. Ya en el libro segundo,

GD-2021-04334777-UBA-DME#FFYL

Rousseau (1998) manifestaba su rechazo a impartir en la infancia una educación basada en las fábulas y en la literatura en general. Menciona en ese sentido como ejemplo, la fábula *El cuervo y el zorro* de La Fontaine. En la lectura que hace Rousseau (1998) destaca el lugar que ocupa la metáfora. El problema con el lenguaje figurado en general no sería solo el hecho de que resulta incomprensible para el niño, sino que esa incomprensión estimula la imaginación prematuramente e impide que se reconozca el carácter de la metáfora, por lo cual se hacen, en cambio, asociaciones que no corresponden con las palabras. Por el contrario, *Robinson Crusoe*, representaría un “retrato” de la situación en que el alumno se encuentra en la pre-pubertad por obra del tutor. En esa postergación que el tutor hace del encuentro con la sociedad, el niño, al igual que Robinson, se encuentra en una “isla” donde solo mantiene relación con la “naturaleza” y construye el mundo a partir de ella. En este punto, el gesto de Rousseau (1998) se vuelve todavía más paradójico porque, por más literalidad que le pueda atribuir a la imagen de Robinson Crusoe, esta no deja de ser también una representación metafórica de una situación que es, además, forzada. La pretensión de Rousseau (1998) es que esa literatura represente la situación real y no despierte en la imaginación el extrañamiento que se produce a partir de la mediación de la metáfora, pero para hacerlo oculta su intervención arbitraria como autor-tutor, y pone en disputa una metáfora con otra, donde la que el presenta como literal gana la delantera por mostrarse como retrato fiel y, por tanto, no arbitrario. En esa medida señala Dotti (1980) que el “resultado ideal” del *Emilio*, es

Robinson Crusoe, capitosté indiscutido de la *mitología* burguesa, con la significación peculiar que esta *figura* adquiere en la lectura rousseauiana. Por un lado, su “a-sociabilidad” es garantía de pureza moral: en su intimidad espiritual. Emilio encuentra la instancia ética que lo llevará a integrarse con sus semejantes rechazando el “cosmopolitismo abstracto” de los filósofos (falsa universalidad de los sentimientos que encubre un egoísmo real). Por otro, su “autosuficiencia”, la capacidad de desarrollar tareas diferentes y proveer por sí solo a sus necesidades, indica la preparación de Emilio para una sociedad abierta y móvil. (p.138- 139)⁴⁹

En esa medida, lo que vemos acá es un modelo figurado que sirve a los fines del proyecto rousseauiano. Es una metáfora que representa el ideal de la educación, y que

⁴⁹ El énfasis es nuestro.

tiene la función de rechazar otro modelo, el de los “filósofos”, de la “falsa universalidad” del “egoísmo”, a cambio de esta “movilidad” que quiere producir en el alumno. El ideal es que primero nos trabajemos a nosotros mismos y que después podamos dirigirnos a la sociedad desde la “pureza moral” que, sin embargo, construimos.

La cuarta etapa, corresponde a la adolescencia y es el momento de “crisis” en el cual el alumno entra por primera vez en el contexto social y moral. La adolescencia constituye un “segundo nacimiento” para el hombre, porque la vida humana adquiere un sentido pleno, cuando es vida junto a los otros. Se trata de un “momento crítico”, porque supone el paso de la infancia a la adultez. Durante las primeras etapas el tutor postergaba en lo posible el encuentro del alumno con la sociedad, para construir el lugar propio del alumno de donde derivan sus primeras relaciones con el mundo y, al mismo tiempo, lo protegía de las enseñanzas nocivas que derivan de la sociedad. En la medida en que se trata de una sociedad corrompida, las pasiones que de ella suelen emerger son todas aquellas que producen la servidumbre y la dominación. En la adolescencia entonces, se da por primera vez el ingreso efectivo en la sociedad de Emilio y es un momento en que la obra del tutor se pone a prueba, porque “el lugar propio [de Emilio] puede vacilar o, incluso, perderse”. (Waksman, 2016, p. 147).

El ingreso al ámbito social supone, y a la vez genera, la puesta en marcha de las facultades intelectuales, que son la razón y la imaginación, que se encontraban antes en potencia. Al mismo tiempo que se da este despertar de las facultades, se empiezan a generar las pasiones en el hombre. La pasión, la imaginación y la razón se necesitan mutuamente. Cada una es condición de posibilidad de la otra y, a su vez, el desarrollo de una tiene como efecto el desarrollo de la otra. Son causas y efectos unas de otras. No es posible explicar, como sabemos –por ejemplo–, el origen de la razón sin remitirse al origen de la pasión. Hay un círculo de interdependencia que impide dar con la explicación del origen de una o de otra.

Sucede lo mismo con las pasiones y la sociedad. Las primeras pasiones no solo suponen una relación constante con los otros, sino que son la condición de posibilidad misma de esas relaciones. La sociedad, por su parte, produce pasiones, pero depende de la pasión misma para constituirse. Este último es el caso de la piedad que, en el contexto de

Emilio, se considera como una pasión derivada del amor de sí. La piedad es, justamente, el reconocimiento originario que tienen los hombres entre sí y que los lleva a comunicarse. En el *Ensayo sobre el origen de las lenguas* Rousseau (2015) escribe: “Ni el hambre, ni la sed, sino el amor, el odio, la piedad, la cólera les arrancaron las primeras palabras [a los hombres]” (p.380). De ese modo, tenemos el tercer elemento que es el lenguaje. Como veíamos en el segundo *Discurso*, la necesidad humana de reunirse en una sociedad a partir de un lenguaje no proviene del hombre de la naturaleza. Más aún, la sociedad humana no puede considerarse como una necesidad natural, sino como una contingencia histórica. Incluso, se veía que, cuando se intentaba dar con la causa del lenguaje o de la sociedad, se caía en un círculo: un término suponía siempre al otro. Ahora vemos, en una primera aproximación, que el origen del lenguaje es *pasional*, por lo cual, el origen de la sociedad debe suponerse igualmente pasional.

Esta relación de la pasión con la sociedad y con el lenguaje enfatiza la importancia que tiene la primera cuando el adolescente se incorpora en la sociedad. La socialización depende de las pasiones en su origen, pero también en su evolución. Por ese motivo, la educación apropiada para la adolescencia es la “educación de las pasiones”. Más que eliminar las pasiones, que son la condición de posibilidad misma de un mundo social, se trata de fomentar las “pasiones adecuadas”, que conducen en última instancia, a la libertad. En el contexto social, “Nuestras pasiones son los principales instrumentos de nuestra conservación; es pues una empresa tan vana como ridícula querer destruirlas” (Rousseau, 1998, p. 491). Esto en la medida en que son las pasiones con el apoyo de la razón las que dan lugar a la moral. Si antes el niño tenía una relación con el mundo en términos de lo útil y lo inútil, esos conceptos se transforman paulatinamente, mediante la pasión y la razón, en criterios de lo bueno y lo malo. Derathé (1979) y Waksman (2016), coinciden en que en Rousseau no hay un rechazo ni de la razón, ni de la pasión; y esa valoración de las pasiones constituye una novedad de Rousseau con respecto a sus predecesores. El destino de nuestras facultades y de nuestras pasiones siempre depende del curso que elijamos, de nuestra voluntad.

Según Waksman (2016), la educación de las pasiones consiste en “expandir el amor de sí por medio de la imaginación y de contener el avance de esta para evitar que conciba

deseos que terminan generando dependencias esclavizantes.” (p.153) El papel de la imaginación es fundamental, porque

En cuanto las facultades virtuales se ponen en acción la imaginación, la más activa de todas, se despierta y toma la delantera. La imaginación extiende para nosotros la medida de los posibles tanto para bien como para mal y, por consiguiente, excita y alimenta los deseos con la esperanza de satisfacerlos. (Rousseau 1998, p.304)

Es decir, la imaginación es la facultad que potencia las pasiones. En ese sentido, la educación de las pasiones consiste, en última instancia, en dirigir la imaginación para que las pasiones que se desarrollen sean las “correctas”. Esa dirección correcta es, según Waksman (2016), aquella que se apoya en el amor de sí y constituye a la piedad como el sostén de la socialización. La imaginación permite ponerse en el lugar del otro, pero regresar al lugar propio, a la “pureza moral” que se construyó a lo largo de la infancia y desde la cual proyectamos y regulamos en adelante nuestras relaciones sociales, este es el ideal del Robinson Crusoe que observaba Dotti (1980). De ese modo, la conservación propia queda mediada por la relación con los otros, es decir, por la piedad. Ya no se tiene una visión parcializada de la pasión, como dice Radica (2008), en la cual se universaliza el amor propio como indiferente a las relaciones con los demás, sino que el proyecto contempla que en el interés propio esté incluido también el de los demás. Cuando esto sucede, la libertad se empieza a realizar, porque la conservación propia no está sujeta al perjuicio del otro, sino todo lo contrario: al amor de sí que incluye la piedad. Una “mala educación” de las pasiones es, por el contrario, aquella que permite que la imaginación vaya más allá de ese sustrato “natural” que es el amor de sí, y devenga amor propio e indiferencia frente al otro.

Existen, por otro lado, tres estrategias que despliega Rousseau, según Waksman (2016), para llevar adelante la educación de las pasiones. La primera, consiste en “retrasar todo cuanto sea posible”. Esto lo podemos ver en el encuentro con Sofía que forma parte de la última etapa. Ésta es la etapa del encuentro amoroso, con la pareja ideal que imagina Rousseau, y sobre la cual dirige el encuentro que ambos deben tener para entrar finalmente en la edad de la razón. El tutor interrumpe el deseo sexual que se produce en el alumno, cuando lo educa por medio de los viajes que realizan y evita de esa manera que su

imaginación se dirija “a un solo objeto”. Emilio debe aprender antes a relacionarse con los demás para llegar al encuentro amoroso, porque de lo contrario sus deseos quedarían concentrados en esa relación egoísta que se produce del mero deseo sexual.

La segunda estrategia consiste en “una lógica de compensaciones y contrapesos que el tutor despliega a fin de neutralizar los efectos de algunas pasiones mediante el fomento de otras [...]” (p. 160). Aquí, podemos citar el mismo ejemplo: cuando se retrasa el encuentro que, en principio solo está motivado por la atracción sexual, se fomenta la piedad para que el alumno encuentre su lugar en la relación con los otros. Es decir, en vez de que el deseo sexual egoísta sea la primera relación que Emilio establezca con el otro, con los viajes se fomenta un tipo de relación con la demás basada en la piedad. De ese modo, la piedad se establece como el fundamento de las relaciones sociales y hace depender las subsiguientes pasiones sociales de esa primera relación que experimentó Emilio como encuentro con los demás. Solo esa relación con los otros permite el encuentro amoroso porque el amor de sí sigue su camino “natural”, dirigiéndose a todos los demás bajo la forma de la piedad y, luego, a “un solo objeto” cuando encuentra a su pareja, bajo la forma del “amor”. Entonces, todas las relaciones que se establezcan en adelante con los otros, incluyendo la relación amorosa, van a estar reguladas por la piedad que se estableció como fundamento de las relaciones intersubjetivas.

La tercera, consiste en un pacto que realiza el alumno con su tutor, para “protegerlo de sí mismo”. Rousseau (1998), formula este contrato en los siguientes términos:

¡Amigo mío, mi protector, mi maestro! ¡Retome la autoridad que quiere deponer en el momento en que más me importa que usted la conserve! Solo la tenía hasta aquí por mi debilidad, ahora la tendrá por mi voluntad y me será por ello más sagrada. Defiéndame de todos los enemigos que me asaltan y sobre todo de aquellos que llevo conmigo [...] Si alguna vez desobedezco [a sus leyes] será a pesar de mí mismo; hágame libre protegiéndome contra mis pasiones que me violentan; impídame que sea su esclavo y fuérceme a ser mi propio amo no obedeciendo a mis sentidos, sino a mi razón. (p. 652)

En este contexto, se pasa de la autoridad “natural” a la autoridad “convencional”. La primera viene de la debilidad natural que caracteriza al niño en su infancia y que le impide satisfacer por sí solo su amor de sí. La segunda viene ya de un cálculo racional y, por tanto,

voluntario: el alumno comprendería cuál es el beneficio de esa autoridad a la que se somete. Comprende que esa autoridad lo protege de esos “enemigos internos” que son las pasiones negativas. Por medio del tutor, Emilio aprende a ser dueño de sí y a estar a un paso de alcanzar la libertad moral, cuando devenga ciudadano. Cuando Emilio aprende a guiarse por la razón, a perseguir solo las pasiones que conducen a la libertad, los sentimientos naturales del amor de sí y la piedad, alcanzan un estatus moral. Emilio no solo siente el bien que proviene de eso que el tutor le mostró como “natural”, sino que lo elige voluntariamente, por lo cual se autoimpone la autoridad del tutor. La libertad, entonces, se convierte en una obligación que se elige. En ese camino la “naturaleza” no se pierde, sino que se transforma en una “segunda naturaleza”. En este caso se trata de la naturaleza del *individuo libre*, que está preparado para alcanzar la naturaleza última, que es la de la libertad como ciudadano.

Este pacto resulta muy problemático porque señala el paso de la “naturaleza” a la “convención”, pero nosotros ya vimos que la convención está operando desde el principio en la educación y en el discurso. Al igual que sucedía con el concepto de voluntad general que tenía que negar la existencia del concepto “real” de “clase” para que pudiera expresarse el poder soberano, como señala Althusser (1972) en “Sobre el contrato social”,⁵⁰ la soledad de la primera infancia se construye negando el impacto de lo social no solo en la educación que orquesta el tutor, sino en el concepto mismo de naturaleza que, para operar como criterio moral, se nos presenta como bien delimitado o “purificado” de lo “social-artificial”. Por otro lado, vemos una vez más la paradoja de “forzar” a ser libre, como en el contrato. En esa tensión, en esa lucha de fuerzas entre la educación social y la educación que propone Rousseau (1998), se restituye en el discurso la presencia de lo social como fuerza que siempre está operando y a la que hay que oponerse por todos los medios. Es difícil saber cómo es que el alumno entiende la necesidad de someterse a la autoridad del

⁵⁰ Recordemos que Althusser (1972), señala que “Para que la voluntad general se declare, *es preciso acallar (suprimir) a todos los grupos, órdenes, estados, clases, partidos*, etcétera. Cuando se forman grupos en el Estado, la voluntad general comienza a callarse y en definitiva enmudece.” (el énfasis es del original, p. 92). Esto se relaciona con la idea de que para que el concepto de voluntad general puede operar como parte de la construcción teórica- filosófica de Rousseau, se le tiene que oponer al concepto “real” de “clase”. A la vez la “realidad” del concepto de “clase”, se acepta en el discurso mismo cuando se proscribire su participación en la deliberación pública como condición para que se pronuncia la voluntad general, porque “no deben existir en el Estado grupos humanos” es una “Declaración de impotencia, pues *si no deben existir, es que existen*.” (El énfasis es del original. Althusser, 1972, p. 94)

tutor, si su razón apenas está emergiendo. El alumno tendría ya que comprender el papel del tutor como si estuviera al final del proceso, como si su conciencia ya le permitiera reconocer la *intención* del tutor. Pero, si fuera ese el caso, entonces la educación dejaría de ser necesaria. Sin embargo, si ese reconocimiento de la intención del tutor no fuera posible, si no se mostrara que la comunicación entre las conciencias que lleva al acuerdo es posible, entonces el proyecto ya no es concebible. Como veremos en su obra autobiográfica, gran parte de lo que Rousseau considera valioso de su obra y lo que permitiría entender sus textos es la referencia a algo extra-textual, que es la *intención del autor*. En las *Ensoñaciones* (2011), reivindica el papel de las fábulas, por su intención moral buena y señala que tuvo, en muchas ocasiones, la intención de escribirlas. De este modo, tenemos que entender que estas ficciones –hipótesis racionales, metáforas, etc.– se construyen de acuerdo a un propósito que muchas veces implica disimular su propia condición de ficción, pero que no debería en principio ser reprochable porque son el producto de la intención de un autor que ya alcanzó la conciencia moral en su historia personal y que es, por tanto, buena. Entonces para el alumno como para el lector debe ser comunicable la intención del tutor-autor, porque es la condición para que el proyecto sea realizable. Luego veremos, al final del capítulo III, cómo este proyecto se derrumba.

Por otra parte, Waksman (2016), encuentra un paralelo entre tres pactos que se plantean en el Emilio y tres pactos que se desarrollan en la filosofía política de Rousseau. En primer lugar, está el “pacto injusto” del segundo *Discurso* que se identifica, según la autora, con el “pacto del jardinero”, que aparece en el libro segundo de *Emilio*. Este último, se plantea como una situación hipotética, donde Emilio tiene su primer contacto con la naturaleza de la propiedad. El tutor lleva a Emilio a cosechar un pequeño terreno, donde experimenta esta idea de la posesión según su “origen natural” que se asienta sobre las nociones de *trabajo* y de *primer ocupante*. Cuando el alumno trabaja sobre un terreno que experimenta como propio, porque nadie más lo ocupa, experimenta a su vez la “naturaleza” del “origen” de la propiedad. Siente que trabaja, que pone algo de sí en la tierra y se siente el primero en hacerlo. La experiencia se completa cuando el alumno comprueba que el terreno le pertenece a otro, se le arrebató el producto de su trabajo y siente, por primera vez, el sentimiento de la *injusticia*. El experimento culmina con un pacto: el dueño de las tierras le permite a Emilio y a su tutor, trabajar una pequeña parcela a cambio de una retribución

por el uso de esa tierra. A pesar de que se llega a un acuerdo, el sentimiento que retiene Emilio y que le interesa grabar al tutor en su memoria, es el de la injusticia. Como aún no se encuentra desarrollada su razón, los argumentos que le da el dueño de la tierra le son extraños: solo siente que trabajó, que fue el primero en hacerlo sobre esa tierra, que se le extrajo el producto de su trabajo y que se hizo un pacto sobre esa injusticia.

Este esquema replica el pacto injusto del segundo *Discurso*. En el panorama que se presentaba previamente a este pacto había una situación de inseguridad. Algunos tenían ciertas posesiones y otros no, pero esa situación estaba siempre sujeta al cambio. Dado que la posesión estaba asentada, o bien sobre su “origen natural” que es el del trabajo y del primer ocupante, o bien sobre la rapiña, no era posible distinguir un origen de otro como fundamento de la propiedad. Esta falta de fundamento ponía en riesgo las propiedades de unos y de otros, porque cualquier medio para obtener tierras parecía legítimo en una situación donde, además, algunos se veían excluidos para satisfacer su *amor de sí*. Aunque, en ese contexto, el pacto introducía un fundamento en la distinción de la posesión legal y la ilegal, esa distinción se basaba sobre la injusticia de que no siempre los propietarios habían obtenido sus posesiones por ser los primeros en ocuparlas y en trabajarlas. Al igual que en el pacto con el jardinero, queda la experiencia de la injusticia y la sensación de que la legalidad, por sí sola, no es suficiente. En ambos casos la legalidad, la mera justicia formal, se experimenta como una falta de justicia sustancial.

Sobre la insuficiencia de ese primer pacto, se postula un segundo pacto. En el caso de *Emilio*, tenemos el pacto que veíamos más atrás y que Waksman (2016) llama “el contrato de sumisión con el tutor”. Este pacto era una de las estrategias que el tutor desplegaba para contrarrestar la emergencia de las pasiones que conducían al egoísmo y la indiferencia. Además de que el alumno “comprende” el peligro que representan esos “enemigos internos”, “comprende” a su vez que, su tutor, “su contraparte –dice Waksman (2016)– es un hombre de excepción” (p. 168). Ya decía Rousseau (1998) en el Prefacio que, para su experimento, se iba a suponer “la edad, la salud, los conocimientos y todos los talentos convenientes para trabajar en su educación” (p.60). Es decir, ese hombre excepcional, que Rousseau se supone a sí mismo para llevar adelante el experimento, es la condición para que, una vez llevada a cabo la educación adecuada, el alumno reconozca

esas características que se atribuía el maestro a sí mismo y que permitían que el experimento fuera posible. Así, Emilio “entiende” el sentido de la educación y el beneficio que supone una autoridad excepcional como la de su maestro. El alumno pacta en última instancia por una promesa de libertad, porque esa autoridad le permitiría reconocer sus verdaderos intereses y a obedecerse solo a sí mismo cuando los persigue.

El pacto que Waksman (2016) relaciona con este contrato de sumisión al tutor es el pacto del pueblo con el legislador extraordinario. Al igual que el tutor, este legislador es un hombre excepcional. “El Legislador, a la manera del tutor –dice Waksman (2016)–, dispone de las condiciones de posibilidad de la libertad [...] dando el punto de reunión de las voluntades” (p. 168). El pueblo decide someterse por las características excepcionales del legislador que los puede proteger de sí mismos, pero sobre todo lo hacen, porque deja “lugar al pueblo soberano constituido como voluntad general” (*ibid.*). Después de este segundo pacto, el pueblo estaría preparado para constituirse como voluntad general. Por su parte, Emilio, luego del contrato de sumisión al tutor, estaría preparado para devenir ciudadano y formar parte de esa voluntad general.

El tercer pacto, sería en ambos casos, el mismo: el contrato social. A partir de la experiencia que tiene tanto el pueblo como Emilio a lo largo de los primeros pactos, son capaces, los miembros del pueblo y el alumno, de generalizar su interés y formar parte de una nueva naturaleza, que es el cuerpo político. De ese modo se estaría concretando finalmente la libertad humana en consonancia con la naturaleza o con el derecho natural.

Sin embargo, considero que este esquema que plantea Waksman (2016) puede revisarse. En la lectura que ella hace de Rousseau, me parece que hay sugerida una cierta teleología. Sabemos, por el segundo *Discurso*, que la condición social de los hombres es un hecho azaroso; no hay contribución de la naturaleza en ese desarrollo histórico. Por tanto, las cosas pudieron haber sido de otra manera. En ese sentido, el pacto injusto forma parte del orden de la contingencia, del orden de lo posible pero no necesario. Cuando esa contingencia del pacto inicuo se produce, es necesario seguir un cierto orden para alcanzar nuevamente la libertad bajo las nuevas condiciones de esclavitud. Pero ese orden no tenía tampoco por qué ser necesario, solo responde a esta situación excepcional que se produjo. Más adelante vamos a señalar cómo sucede lo mismo con las *Confesiones*: el estado

excepcional en el que se encuentra Jean Jacques, requiere de un método excepcional –en este caso la escritura autobiográfica– para intentar salir de él. Pero eso no quiere decir, insistimos, que ese destino fuera inevitable. Efectivamente, consideramos, al igual que Waksman (2016), que hay un paralelismo entre estos pactos, pero *Emilio* mismo representa una teoría en el marco de la contingencia. Cuando Rousseau (1998) afirma querer mostrar la bondad natural del hombre que se oculta bajo la maldad que muchos le atribuyen como natural, está diciendo que hay una historia que nos ha llevado a esa situación en que los hombres *parecen* malvados. Emilio crece en una sociedad corrompida, crece en la sociedad que se genera del pacto injusto, y la “única” salida es la que le propone el tutor. Esa propuesta del tutor es excepcional, es propia de un momento único en la historia. *Emilio* mismo podría no ser necesario si las condiciones hubieran sido otras. Por tanto, esta cadena de pactos no es necesaria.

Sucede algo parecido con la noción de “amor de sí expansivo” a la que alude Waksman (2016). Según nuestra lectura, esa noción es un concepto expansivo porque incluye potencialmente a todos los hombres y porque, en él, se realiza la libertad y, en esa medida, el bien y la felicidad. El estado ideal, el que más se ajusta a la “naturaleza”, es un estado de unidad. Cumplir con el amor de sí implica ser libre, feliz y bueno; porque además sabemos, que no se puede actuar moralmente bien, ni ser feliz, cuando la relación de los hombres se asienta sobre la esclavitud. De alguna manera, el amor de sí desarrollado adecuadamente, supone una unidad tal que incluye la libertad, la felicidad y la justicia.

Para desarrollar este punto, me voy a detener por un momento, en un pasaje de *Emilio* en el cual Rousseau (1998) se refiere al *Contrato social*, y que vale la pena citar entero.

Antes de que los prejuicios y las instituciones humanas hayan alterado nuestras inclinaciones naturales, la felicidad de los niños, así como la de los hombres, consiste en el uso de su libertad; pero esta libertad se halla limitada en los primeros por su debilidad. Quien hace lo que quiere es feliz si se basta a sí mismo; es el caso del hombre que vive en el estado de naturaleza. Quien hace lo que quiere no es feliz si sus necesidades superan sus fuerzas; es el caso del niño en el mismo estado. Los niños no gozan, ni siquiera en el estado de naturaleza, más que una libertad imperfecta, semejante a la que gozan los hombres en el estado civil. Al no poder ya prescindir de los demás, cada uno de nosotros se vuelve en este

punto débil y miserable. Estábamos hechos para ser hombres, las leyes y la sociedad han vuelto a sumirnos en la infancia. (p.112)

Y continua más adelante:

Hay dos clases de dependencia. La de las cosas, que dependen de la naturaleza; la del hombre, que depende de la sociedad. Por no tener ninguna moralidad, la dependencia de las cosas no perjudica a la libertad ni engendra vicios. Por ser desordenada, la dependencia de los hombres los engendra todos, y por ella se depravan mutuamente el amo y el esclavo. Si hay algún medio para remediar este mal en la sociedad, consiste en sustituir la ley por el hombre, y en armar las voluntades generales con una fuerza real superior a la acción de toda voluntad particular.

Si las leyes de las naciones pudieran tener, como las de la naturaleza, una inflexibilidad que nunca pudo vencer ninguna fuerza humana, la dependencia de los hombres se volvería entonces la de las cosas, en la república se reunirían todas las ventajas del estado natural con las del estado civil, se uniría a la libertad que mantiene al hombre exento de vicios la moralidad que lo educa en la virtud. (Rousseau, 1998, p.112-113)

En primer lugar, hay que diferenciar los diferentes planos a los que se está refiriendo Rousseau. Tenemos: a) al hombre en estado de naturaleza del segundo *Discurso*, b) al niño de *Emilio*, c) al hombre en sociedad del contrato inicuo o injusto, d) al hombre del estado de hombre y e) al ciudadano del *Contrato Social*. ¿Cuáles son sus características respecto de la libertad, la felicidad, la vida y la moral?

a) El hombre en estado de naturaleza es libre, feliz y amoral. Es libre y feliz porque tiene a su alcance los medios para conservarse, para satisfacer su amor de sí. Esto está garantizado por su soledad, por su independencia absoluta. Pero, esa condición es, a su vez, la que lo hace amoral. No tiene nociones de justicia porque es un ser esencialmente aislado. Esto no impide que su existencia sea unitaria con la naturaleza, porque más que amoral, se podría decir, es pre-moral. Es decir, vive en la justicia natural, que significa actuar conforme al “derecho natural”.

b) El niño del *Emilio* tiene una “libertad imperfecta”. Quiere decir, que no tiene los medios suficientes para conservarse por sí mismo: sus necesidades superan sus fuerzas. Por ello, necesita de la ayuda de otros para satisfacer sus necesidades.

Eso quiere decir que su felicidad es igualmente imperfecta, porque hay una dependencia natural de los demás, que le impide satisfacerse por sí mismo. Tampoco tiene desarrolladas sus facultades, por lo cual la felicidad solo se manifiesta en términos de lo agradable. Puede ser, sin embargo, potencial y “perfectamente” feliz y libre; de acuerdo a cómo lo eduquemos puede ser el hombre del estado del hombre. Luego, si corre la suerte de pertenecer a una república surgida del contrato social, diremos que es ciudadano: libre, feliz y justo.

c) El hombre en sociedad del pacto injusto, dice Rousseau (1998), es como el niño: tiene una “libertad imperfecta”. Es decir, es dependiente de los demás y de su fantasía. Pero es “débil” y “miserable” no ya “naturalmente” como el niño, sino artificialmente, convencionalmente. Todas sus facultades están desarrolladas, pero sigue encadenado a todo, no es autosuficiente. Estas “leyes” a las que está sujeto – las del pacto injusto –, no son sino una expresión legal de la esclavitud a la que se hallaba sometido como hombre. El hombre civil del pacto injusto no es feliz, ni libre, ni justo. Aunque vive, lo hace en la esclavitud y la injusticia.

d) Podemos inferir que el hombre del estado de hombre –aunque no aparezca en estos pasajes– es libre, feliz y bueno; pero no es el ciudadano. Está preparado para ser el ciudadano, pero todavía no lo es. Ello no quiere decir que no sea libre. Es más, su libertad, la capacidad de poder obedecer a nadie más que a sí mismo, es lo que le permite potencialmente generalizar su interés cuando se una a la voluntad general. También es feliz porque es independiente: no necesita de nadie más, ni de su fantasía, para satisfacer sus necesidades. Es decir, tiene la libertad entendida como autonomía, pero también como no-dominación y como limitación que proviene solo de la propia voluntad. Es, además, justo, porque actúa conforme a la “naturaleza”, pero también porque su comportamiento no implica dominación, ya que no esclaviza a los demás y, tampoco implica servidumbre, porque no es esclavo de alguien más. Pero esto, finalmente, no quiere decir que no viva en una sociedad donde los demás puedan ser esclavos. La libertad del estado de hombre solo quiere decir que se alcanzó la *libertad individual* y que se está preparado, como individuo, para devenir, si se dan las condiciones, ciudadano. La “unidad” que había en la

“naturaleza” se conserva o, más bien, se transforma, pero solo de esta forma *individual*.

e) El ciudadano del contrato social, es feliz, libre y justo. Su conservación y su independencia están aseguradas, pero de una manera especial. Cuando se crea la voluntad general a partir del pacto, se genera en el hombre una *segunda naturaleza social*. La república es un cuerpo político, un individuo independiente, que se basta a sí mismo. El ciudadano solo tiene sentido como parte de ese todo. Ese todo, esa segunda naturaleza, es una continuación de la “naturaleza”. Las leyes que surgen de la voluntad general son conformes al “derecho natural” y, por tanto, la libertad se concreta en esta nueva unidad política. Esa libertad es una unidad entre la libertad, la moral, la felicidad y la vida. La unidad que hay en el hombre natural se pierde cuando entramos en la sociedad injusta, se recupera y se transforma racional e *individualmente* en el estado de hombre y se sostiene y se transforma racional y *socialmente* con la segunda naturaleza –aunque, quizás, *tercera*– del ciudadano. El niño, no es nada todavía y es capaz de todo: de ser el hombre natural, de ser el hombre civil, de ser el hombre del estado de hombre o de ser el ciudadano. El *Emilio* lo hace un *individuo* libre, feliz y bueno; el contrato lo hace *ciudadano* libre, feliz y bueno.

Antes habíamos señalado que la libertad tenía que entenderse como el valor supremo para Rousseau. Ahora aclaramos que cuando se han dado las condiciones históricas para que la esclavitud sea la condición general de los hombres en sociedad – como Rousseau considera que ha sucedido en su época –, si es necesario elegir entre diferentes valores o principios, debe elegirse la libertad por sobre todo lo demás, por las razones que ya comentamos cuando estudiamos del *Contrato Social*. Esas razones pueden resumirse diciendo que perder la libertad es perder la propia naturaleza. Como la característica principal del ser humano es la *libertad espiritual*, es decir, la capacidad de elegir entre cursos alternativos de acción por medio de voluntad y la posibilidad de modificar la “naturaleza” en esa elección; cuando se es esclavo, se pierde la espiritualidad, se reduce al hombre al estatus de un objeto inanimado sin espíritu: se violenta la naturaleza humana. Entonces es preferible para Rousseau la muerte que una vida impropia, inhumana.

En todo caso, la posibilidad de elegir entre estos principios se da, justamente, porque en un panorama histórico y contingente de injusticia se produce la *separación* de estos planos que, en el estado “natural”, son indistintos. La injusticia se produce precisamente, cuando deja de haber una identidad o una *unidad* entre la libertad, la vida y la justicia. Recobrar esa identidad mediante la política, la educación o la *escritura* –como vamos a señalar a continuación– es el ideal último. Pero en el orden de lo contingente es preferible la libertad con una muerte digna, que la vida injusta, que la esclavitud. Esto es, quizás, lo que sucede –como estudiaremos– con las *Ensoñaciones de un paseante solitario*. En las *Confesiones*, Rousseau (1997) todavía tiene fe en los hombres y busca la justicia, intenta volver al plano moral y social. Esto lo lleva a postular toda una teoría de la interpretación de la obra según la intención, donde autor y persona, se identifican. Esta “hermenéutica de la intención del autor”, como señala Bernini (2021), se destruye a sí misma y, nosotros agregaremos que esto sucede porque la escritura se apoya en el presupuesto de la incomunicabilidad misma que es el sentimiento de injusticia. Pero en las *Ensoñaciones* hay una resignación: ya el ideal del ciudadano no es posible, y hay que quedarse con una libertad más parecida a la del estado de hombre. La unidad ya no es posible como un todo social y hay que ir buscarla en el plano individual. La unidad tampoco ya se busca como algo extra-textual, sino que la escritura se abandona a sí misma, a su imposibilidad de salir de sí y alcanza la libertad, porque rompe con la noción instrumental del lenguaje, porque ya no es un medio para alcanzar un fin.

Capítulo III.

Lenguaje, Lenguaje autobiográfico y libertad

3.1. *Ensayo sobre el origen de las lenguas.*

El *Ensayo sobre el origen de las lenguas*, fue escrito entre 1756 y 1761, y publicado póstumamente en 1781. En él, según Emilio Bernini (2015), se discuten a la vez “cuestiones de música, de lenguaje, de gnoseología, de estética y [...] filosofía política.” (p. XXVII). En principio, fue pensado por Rousseau como un fragmento del *Discurso sobre los orígenes y los fundamentos de la desigualdad entre las personas* de 1755 que profundizaba acerca del problema del lenguaje que allí se planteaba y, a la vez, como parte de la discusión que Rousseau mantuvo con el músico Jean- Philippe Rameau, que consistía en una respuesta crítica a su teoría sobre la armonía. Dicho debate que se denominó “Guerra de los bufones”, enfrentó a los partidarios de la música francesa que tenían como figura más sobresaliente a Rameau, en contra de aquellos que reivindicaban la música italiana y que rechazaban la francesa, representados por Rousseau. La discusión se puede describir a grandes rasgos como un desacuerdo respecto del criterio epistémico que caracteriza la especificidad de lo estético de la música. Mientras que los defensores de la música francesa –tal como los presenta Rousseau (2015)– reducen la condición artística de la música al principio de la armonía; Rousseau (2015) opone a la armonía el principio de la melodía por su carácter imitativo de las pasiones, que hace depender el uso estético de la armonía exclusivamente al desarrollo de los motivos melódicos.

Esta concepción estética y epistemológica que se desarrolla en el *Ensayo* está – como luego observaremos– íntimamente ligada con la concepción del lenguaje y el aspecto político y moral de la obra. En nuestro análisis, vamos a señalar, en primer lugar, cómo se establece la conexión entre los diferentes elementos del *Ensayo*. En segundo lugar, intentaremos exponer cuál es la noción del lenguaje que allí aparece. En tercer lugar y teniendo en cuenta los dos puntos anteriores, vamos a trazar la relación que consideramos existe entre esta concepción del lenguaje –que involucra los aspectos estéticos, epistémicos y políticos– con el tema del anterior capítulo de esta tesis, es decir, con la libertad. Por

último, la relación que se establezca entre el lenguaje y la libertad, va a servir como marco conceptual para hacer la lectura de las *Confesiones* y de las *Ensoñaciones de un paseante solitario* y entender cuál es la noción de lenguaje y de la libertad que opera en cada una de esas obras. Como hicimos en el capítulo anterior, iremos haciendo anotaciones a lo largo de la exposición, acerca de la presencia de otras dimensiones del lenguaje no explicitadas en el contenido del discurso.

En el segundo *Discurso* se señalaba ya la dificultad que se presentaba cuando se intentaba dar con la causa del origen de la sociedad. Uno de los problemas principales surgía en efecto, de la imposibilidad de justificar el origen de la sociedad sin antes dar con la causa del origen del lenguaje. Rousseau (1996) mostraba en ese sentido cómo ambos términos parecían presuponerse entre sí, de manera que el intento de justificación desembocaba en un *círculo* que revelaba su interdependencia. Por un lado, Rousseau (1996) señalaba que, si se intentaba explicar el origen del lenguaje mediante el aprendizaje del mismo por parte de un niño, solo se mostraba la manera en que opera el lenguaje, porque la asociación que hace un niño de la palabra con su objeto por medio de la ostentación que realizan los padres, supone ya la intervención de un lenguaje operando. Por otra parte, el hecho de que el lenguaje requiera de una convención para su establecimiento implica que, para realizarse dicha convención, exista ya un lenguaje establecido operando que permita la comunicación necesaria para realizar cualquier pacto. De ese modo, estos círculos señalan que, al igual que el lenguaje es condición de posibilidad de la sociabilidad, la sociabilidad lo es del lenguaje.

El *Ensayo*, en cierta medida, es una respuesta al problema del origen de la sociabilidad y del lenguaje. El concepto que propone en la base de estas nociones es el del sentimiento o la pasión. Rousseau (2015) rechaza en primer lugar la idea de que la sociedad y el lenguaje puedan provenir de causas naturales. En ese sentido señala que:

Se pretende que los hombres inventaron el habla para expresar sus necesidades, pero esta opinión me parece insostenible. El efecto natural de las primeras necesidades fue separar a los hombres y no acercarlos. Ello fue necesario para que la especie pudiera extenderse y para que la tierra se poblara rápidamente; sin esto, el género humano se habría acumulado en un rincón del mundo y todo el resto habría quedado desierto. (p.14)

La naturaleza, por tanto, tiene como efecto la dispersión y no el encuentro entre los hombres. Por otro lado, sabemos por el segundo *Discurso* que el estado natural del hombre se caracteriza por la total independencia que supone la libertad natural. Los hombres no necesitan unos de otros para satisfacer su *amor de sí* y, por tanto, no existe ninguna *necesidad* del otro. En el *Ensayo* se refuerza esta idea: “sus necesidades [las del hombre natural], lejos de acercarlo a sus semejantes, lo alejaban de ellos” (Rousseau, 2015, p.46). La naturaleza que se manifiesta en el hombre en tanto necesidad de supervivencia puede ser resuelta o satisfecha en total aislamiento y, por lo tanto, la necesidad natural no puede ser una causa de la socialización. Lo mismo sucede con el lenguaje, porque “podemos alimentarnos sin hablar” (Rousseau, 2015, p. 15). Por lo tanto:

Sería absurdo que de la causa que los separa (a los hombres) proviniera el medio que los une. ¿De dónde puede entonces proceder el origen? De las necesidades morales, de las pasiones. Todas las pasiones acercan a los hombres, a los que la necesidad de buscar los medios de vida los fuerza a evitarse. No es ni el hambre ni la sed, sino el amor, el odio, la piedad, la cólera los que les arrancaron las primeras voces. (Rousseau, 2015, p. 14)

Las “necesidades morales”, que son las pasiones o los sentimientos, serían entonces la causa que reúne a los hombres en sociedad y que posibilita la aparición del lenguaje. Sin embargo, habría que decir, para ser más precisos, que la pasión es la condición de posibilidad tanto del lenguaje como de la sociedad, más que la causa directa de su formación. Rousseau insiste sobre este punto: la socialización es una *contingencia histórica*, pudo no haber ocurrido. Cuando Rousseau (1996) llamaba la atención, en el *Discurso sobre la desigualdad*, sobre ciertos hechos fortuitos que pudieron incidir en el acercamiento de los hombres, se refería a ciertos acontecimientos naturales que paradójicamente se caracterizan por su falta de necesidad. En principio, la naturaleza –en oposición a la historia– suele entrar en el campo de lo necesario y no de lo posible. Sin embargo, en el *Ensayo*, Rousseau (2015) parece decir que, incluso, en el orden de la naturaleza se dan fenómenos cuyos efectos son contingentes: “Las asociaciones humanas –afirma– son en gran parte obra de los accidentes de la naturaleza.”. (p.54) Esta contingencia se refleja, en nuestra opinión, en el efecto que tiene sobre los hombres. Es decir, no se trata de que el fenómeno natural sea en sí una posibilidad, puede ser un hecho necesario. Pero el contexto fortuito en que los hombres se ven involucrados, y devienen por ello sociales, es

un efecto posible que cobra, por tanto, una dimensión histórica y contingente. Esto se lee en el siguiente pasaje:

Aquel que quiso que el hombre fuera sociable tocó con el dedo el eje del globo y lo inclinó sobre el eje del universo. Con ese ligero movimiento, veo que cambia la faz de la tierra y se decide la vocación del género humano; escucho a lo lejos los gritos de alegría de una multitud insensata; veo cómo se edifican los palacios y las ciudades; veo nacer las artes, las leyes, el comercio; veo formarse los pueblos, extenderse, disolverse, sucederse como olas del mar. Veo a los hombres reunirse en algunos puntos de su morada para devorarse entre sí y hacer un espantoso desierto del resto del mundo, digno monumento de la unión social y de la utilidad de las artes. (Rousseau, 2015, p.52)

Emilio Bernini (2015), hace una lectura de este pasaje en la que señala, por un lado, “la fuerza irreversible” que supone este cambio y, a la vez, el carácter contingente del mismo.

Es preciso observar, pues, que con la metáfora de la ligereza del movimiento de un dedo, Rousseau señala que ese cambio aun de dimensiones extraordinarias (e irreversibles), porque constituyó la alineación de la especie humana, *podría* no haber ocurrido.

Si la formación de la sociedad dependió de un movimiento ligero, que podría no haber tenido lugar, de ello se sigue que los hombres pudieron no necesitar el lenguaje (el habla y la escritura), que es necesariamente social. Rousseau afirma y niega la necesidad natural del lenguaje y de la sociedad [...]. (p. XXXVIII)

En efecto, como señala Bernini (2015), la socialización del hombre pudo no haber ocurrido, pero una vez sucedida, no es posible desandar el camino y regresar al estado natural. De ahí la ambigüedad de la contingencia y a la vez necesidad del lenguaje, porque el discurso mismo se asienta en la convención. En todo caso, este camino que se abre a partir de la “ligereza del movimiento” que proviene de la “naturaleza”, es en adelante uno que no está sujeto a la necesidad, porque la historia habilita la creatividad, la decadencia o a la salvación. De ahí, como vimos, el estado actual: el hombre desdoblado entre el ser y parecer, el contrato inicuo, la esclavitud, la desigualdad, etc. Pero también, el proyecto posible: el ciudadano del *Contrato*, el hombre libre de *Emilio*, etc.

Lo importante en este punto es ver la manera en que se delimita la sociedad y el lenguaje como parte de un mismo movimiento. Esas características que se atribuyen a la sociedad –ser, a grandes rasgos, perfectible– son propias también del lenguaje. Y, esto, en la medida en que no es posible separar lo social del lenguaje, como bien observa Bernini (2015). Esto explica la postulación de Derrida (1972) de una lingüística en Rousseau, porque si bien Rousseau declara que quiere dar con una respuesta sobre el origen del lenguaje que prescinda de “causas sobrenaturales” y que responda solo a la causalidad de la derivación genética,⁵¹ cuando llegamos a la instancia en que se presenta un círculo entre pensamiento, lenguaje y sociedad, que impide derivar una de la otra por la vía de la causalidad natural, entonces sabemos que ya estuvimos siempre en el círculo que Rousseau mismo delimitó y que quiere estudiar, que es el campo de lo convencional-artificial.

Por otro lado, aunque Derrida (1972) declara no querer desarrollarlo, afirma que “la referencia teológica –es decir, la explicación sobrenatural– es perfectamente compatible con la opción por una explicación natural” (p.26-27). Es llamativa la ambigüedad con la que Rousseau utiliza el término “naturaleza”, porque a veces hace referencia ciertamente a lo científico, lo causal, lo necesario, etc., pero también está cargado de un sentido moral, sentimental e incluso teológico. Esto se ve, en la afirmación de Paul de Man (1990): “Rousseau llama natural todo estadio de integración relacional que precede en grado el estadio que en ese momento se someta a examen.” (p.285-286) Desde este punto de vista, esa “precedencia” que le atribuye De Man a la noción de “naturaleza” como concepto estratégico en el discurso puede entenderse de varias maneras. Por un lado, como precedencia en el sentido causal, pero también como precedencia en un sentido moral, como lo que legitima. Rousseau (2015) hace una historia del lenguaje, en la que ambos sentidos se combinan y es difícil distinguirlos. Al igual que la sociedad, el lenguaje también sufre cambios por “causas naturales” y esos cambios, a su vez, están representados como una “edad de oro”, una decadencia y, finalmente, un proyecto posible; es decir, son cambios que se evalúan moralmente a partir del concepto de “naturaleza”.

⁵¹ Derrida (1972) afirma que “el concepto de *naturaleza* sobrelleva aquí el peso de la cientificidad, tanto en la exigencia de la explicación natural (y no sobrenatural) como en la referencia última al estado de pura naturaleza (pre-social, pre-histórico, pre-lingüístico, etcétera). El campo del análisis, de la regresión genealógica, de la explicación de funcionamiento, está abierto como tal en el requerimiento de naturalidad.” (p.26)

3.1.1. Historia del lenguaje: la concepción imitativa.

La primera distinción que hace Rousseau (2015) respecto del lenguaje es entre el gesto y el habla. “Nuestros gestos no significan nada más que nuestra inquietud natural” (p.6). El gesto, en su primera manifestación, parece proceder de la naturaleza. Por su parte, la voz o el habla, también pueden leerse en su primera forma como si estuvieran ligados a la naturaleza. Recordemos, en ese sentido, el denominado “grito de la naturaleza” del segundo *Discurso*, así como el lenguaje de gestos de la primera infancia que se expone en *Emilio*. Estas primeras formas del lenguaje, que son el gesto y la voz, están de cierta manera ligadas a la naturaleza, porque son una expresión de lo que Rousseau llama “necesidades naturales”. En su primera expresión, son un “pedido de auxilio”. Es decir, están tanto ligados al amor de sí como a la piedad: se pide auxilio cuando la propia conservación está en juego y se responde a ese llamado debido a la piedad, a esa “repugnancia” al ver el sufrimiento ajeno. Tanto el gesto como el habla tendrían un “origen natural” que está ligado con esta “inquietud natural” que es, a grandes rasgos, nuestra supervivencia. Vamos a encontrar en esta genealogía que hace Rousseau del lenguaje, una historia que revela cómo en el lenguaje se va perdiendo paulatinamente esa “unidad” que había en el lenguaje primitivo con respecto de los sentimientos naturales. Todo esto puede resultar problemático si se considera el carácter social del lenguaje y, en especial, si se lee lo que Rousseau (2015) escribe:

Aunque la lengua del gesto y la de la voz sean igualmente naturales, sin embargo la primera es más fácil y depende menos de las convenciones, porque los objetos afectan más a nuestros ojos que a nuestros oídos. (p.6)

Rousseau (2015) afirma, por un lado, que el lenguaje es social que, por tanto, requiere más o menos de las “convenciones” y, a la vez, que el lenguaje es, en su origen, natural y solitario. Esta doble afirmación es la que señala Bernini (2015) más arriba en nuestra cita. Tratemos de ver este problema primero según la lógica que nos presenta Rousseau (1996) en el *Segundo Discurso*. Allí, se planteaba la existencia de pasiones naturales y pasiones sociales. El gesto y la voz en su forma más primitiva, parecen referirse a las primeras, al amor de sí y a la piedad. Pero una vez dadas las condiciones –que son

contingentes–, esos sentimientos que en principio eran propios del hombre solitario, devienen sentimientos sociales. Esto no quiere decir, como vimos, que en ellos se elimine del todo la “naturaleza”, sino que la “naturaleza” queda oculta a lo largo de las transformaciones que se dan en la historia. En ese sentido, esos sentimientos que son a primera vista naturales, podrían entenderse ahora, como virtualmente sociales. Pareciera suceder algo similar con el lenguaje. Dado que el lenguaje *representa* en una primera instancia estos sentimientos naturales, este lenguaje primitivo del gesto y el habla debería ser también virtualmente social ya que el origen del lenguaje siempre tiene que entenderse como *pasional*, solo que unas veces se trata de pasiones naturales y otras veces de pasiones sociales artificiales. Sin embargo, lo problemático de este enfoque, es que las “pasiones naturales” deben entenderse en última instancia como “necesidades naturales”, porque – para no ir más lejos– el amor de sí expresa la necesidad de autoconservación en esta etapa. Rousseau (1996) negaba que los hombres tuvieran una necesidad natural de comunicarse. Además, cuando el hombre natural hace ese “pedido de auxilio”, ya está representando algo que no es la naturaleza misma, sino el sentimiento de una falta de autosuficiencia con respecto de la naturaleza –una falta de libertad natural– que puede potencialmente comunicarse o malinterpretarse o simplemente interpretarse, como señalamos con respecto a *Emilio*. Allí decíamos que en el momento en que el llanto era el signo de una carencia, el tutor tenía que interpretar el significado del llanto para saber si se trataba de una necesidad natural o de una artificial. En el momento en que eso sucede, sabemos que la ruptura entre lo social y lo natural ya se produjo, porque la interpretación supone ya un grado de convención y, además, la naturaleza no está pudiendo satisfacer por sí sola la necesidad del niño, sino que necesitamos de un adulto que la interprete para satisfacerla.

El problema es que la historia que presenta Rousseau (2015) tiene una pretensión “científica” y a la vez moral, que se revela en la ambigüedad de la noción de “naturaleza”. El cambio en el lenguaje tiene que presentarse a la vez como parte de una evolución natural, pero esa evolución se evalúa moralmente según la cercanía o la lejanía respecto de la “naturaleza” en la que, misteriosamente, la “naturaleza” no contribuye. Entonces para que se pueda hacer una valoración hay que admitir que, de alguna manera, hay algo que se conserva de la naturaleza –en mayor o menor grado oculto–, porque la “naturaleza” es el paradójico *criterio* que permite valorar la decadencia o el progreso del lenguaje.

Esto nos lleva a la primera definición del lenguaje. Rousseau (2015) sostiene una noción imitativa del lenguaje, pero de una manera especial. El lenguaje no supone para Rousseau una imitación de la naturaleza. El lenguaje es *signo* de lo que la naturaleza provoca en nosotros, no de la naturaleza misma. El lenguaje representa las pasiones o los sentimientos. Esa representación puede ser más o menos “fiel”. La diferencia entre el gesto y el habla no reside en el objeto que representa, ya que ambos son representación de las pasiones, sino en la *intensidad* con que realizan esa representación y, además, en el grado de “fidelidad” que mantiene la representación con respecto de su objeto. Refiriéndose al gesto, dice Rousseau (2015) que “el lenguaje más enérgico es aquel en que el signo ha dicho todo antes de que se hable.” (p.7). En cambio, en el habla:

La impresión sucesiva del discurso, que conmueve violentamente, nos produce una emoción distinta de la presencia del objeto mismo, cuando con una sola mirada se ha visto todo. (Rousseau, 2015, p. 10)

De esa manera, el gesto es mucho más “exacto”, lo cual quiere decir que la representación es más “fiel” con respecto de su objeto. Por su parte, la representación que hace el habla es más intensa en la medida en que genera distintas “impresiones” sucesivas más lejanas al objeto. El habla es capaz de generar y representar un mayor número de pasiones y con una mayor intensidad. En ese sentido el habla es más cercana a la convención y el gesto a la naturaleza. El habla supone un mayor grado de separación con respecto a la “unidad” que mantiene el gesto con su objeto. En esa medida, señala Rousseau (2015) que “si sólo hubiésemos tenido necesidades físicas, habríamos podido muy bien no hablar nunca y entendernos perfectamente sólo con la lengua del gesto.” (p.11). Más adelante señalará también que “Se puede entonces creer que las necesidades dictaron los primeros gestos y que las pasiones arrancaron las primeras voces.” (Rousseau, 2015, p. 13) Rousseau (2015) presenta el gesto como una lengua casi animal sujeta a las “necesidades físicas”. Las lenguas animales,

son lenguas naturales, no son adquiridas. Los animales que las hablan las tienen al nacer. Todos las tienen y en todas partes es la misma: no cambian, no hacen en ellas el menor progreso. La lengua de convención no pertenece sino al hombre. Por esto, el hombre hace progresos, sean buenos o malos, al contrario de los animales. (p.12)

Acá aparece el lenguaje propiamente social. Este es, en efecto, de carácter *convencional* y, una vez sujeto a todos los artificios que se producen a partir del germen de la historia, es a partir de entonces susceptible al cambio y a la perfectibilidad: evoluciona o se degenera. Esto es lo propiamente humano, la capacidad de perfeccionarse –lo que llamamos *libertad espiritual*, es decir, la capacidad de elegir entre cursos alternativos de acción y de modificar la naturaleza humana por medio de la voluntad-; y el lenguaje es humano en tal sentido. Pero hay que insistir con lo siguiente: la “naturaleza” tiene que estar de algún modo presente a lo largo del cambio histórico, ya que no podría hablarse entonces de un progreso o de una corrupción; el cambio sería moralmente indiferente.

En la historia del lenguaje, y particularmente del habla, vamos a encontrar algo similar a lo que había en los *Discursos*:

se ha hecho del lenguaje de los primeros hombres lenguas de geómetras, y vemos, en cambio, que fueron lenguas de poetas. (Rousseau, 2015, p.13)

Recordemos que los sentimientos naturales del amor de sí y la piedad eran la manera en que se comunicaba el “derecho natural” a los hombres en el estado de naturaleza. También recordemos que una ciencia mal entendida desligada de la virtud, suponía ya el desgarramiento entre ser y parecer que es fruto de una sociedad corrupta. Por tanto, un lenguaje complejo como el científico, que implica el uso de la razón, de la imaginación, etc., no puede identificarse con el lenguaje más primitivo. “No se comienza por razonar sino por sentir.” (Rousseau, 2015, p.14)

Dado que el lenguaje se refiere solo a las pasiones se puede hablar desde entonces de una separación. El lenguaje no se refiere ya a las “necesidades”, a los “sentimientos naturales”, sino a las pasiones. Por ello su forma es, en primer lugar, la del lenguaje figurado.

Al mostrarse en primer lugar la imagen ilusoria ofrecida por la pasión, el lenguaje que le respondía también fue el primero en inventarse. Se volvió luego metafórico cuando el espíritu iluminado, al reconocer su primer error ya no empleó esas expresiones sino en las mismas pasiones que las habían producido. (Rousseau, 2015, p.18)

El ejemplo que pone Rousseau (2015) es el del encuentro “originario” de un hombre con otro. En ese encuentro, la denominación que da uno al otro es la de “gigante” que, como bien señala Paul de Man (1990), se “desplaza el significado referencial de una propiedad externa, visible, hacia una sensación ‘interna’”, en la que la “acuñación de la palabra ‘gigante’, significa simplemente ‘tengo miedo’”. (p.175) En el lenguaje figurado hay una representación de la pasión, que es la impresión que genera el objeto cuando impacta sobre los sentidos y despierta la imaginación. “La primera idea que nos ofrece [el lenguaje] –señala Rousseau (2015)– no es la de la verdad.” (p. 18) Este lenguaje que se vive como poético y que luego pasará a considerarse como metafórico cuando se convierta en una lengua “más exacta pero más lánguida”, no ofrece un concepto unívoco como lo haría, por ejemplo, el lenguaje científico. Las palabras varían según la impresión y responden, por tanto, a esta “ilusión” que despiertan las pasiones por estar directamente vinculadas con la imaginación. Luego, cuando los hombres descubren que el origen de las palabras es de carácter pasional reservan ese uso al registro poético o metafórico y dejan de considerarlas como “verdaderas”. Pero, en principio, este universo que es más cercano a la naturaleza, era vivido y expresado poéticamente, era puramente pasional o sentimental. Pero, en realidad como observa Paul de Man (1990), en la denominación “gigante”, se da también la congelación “de una hipótesis o una ficción”, que se convierte “en un hecho, y se hace del miedo, [...] un significado determinado, propio, que no tiene alternativa” (p.176). En esa medida este mismo filósofo aclara bien que el criterio que establece Rousseau para diferenciar los dos lenguajes se encuentra en la *intención*. En ese sentido dice que la “conceptualización” de la expresión “gigante” del encuentro originario y que significa simplemente “tengo miedo”:

Consiste, en primer lugar, en una metáfora salvaje, espontánea, una metáfora que hasta cierto punto es aberrante. Este primer nivel de aberración no es, sin embargo, *intencional*, porque no involucra en modo alguno los intereses del sujeto. El hombre no gana nada con inventar la palabra “gigante”. La distorsión introducida por el término resulta exclusivamente de un potencial formal, retórico, del lenguaje. (El énfasis es nuestro. De Man, 1990, p.178-179)

Si esta primera intervención del lenguaje no es intencional sino “espontánea” y la mera expresión del potencial retórico del lenguaje, el segundo nivel, en el que se define al “otro” en la definición “hombre” es más bien:

el resultado de un proceso cuantitativo de comparación basado en medidas, un proceso que hace uso *deliberado* de la categoría de número para obtener una conclusión tranquilizadora: si la altura de otro hombre es numéricamente igual a la mía, entonces él deja de ser peligroso. (De Man, 1990, p.179)⁵²

El segundo tipo de conceptualización tiene un valor meramente instrumental e interesado, que consiste en esta función tranquilizadora, en la que se encierra al “hombre” en una definición. Entonces, el lenguaje científico disimula su carácter metafórico de manera intencional e interesada, utiliza el lenguaje como un *instrumento* y el paradigma es este uso “deliberado” de la categoría de “número”, que es “por excelencia el concepto que oculta la diferencia óptica que hay bajo la ilusión de identidad” (De Man, p.179). Entonces podemos pensar que el uso de ficciones que hace Rousseau en *Emilio*, el segundo *Discurso*, etc., como “ficciones científicas” está avalado en sus propios términos por la *intención* y por el interés, porque vemos que la utilización de ficciones es una práctica común en la episteme del siglo XVIII, principalmente en la llamada escuela iusnaturalista, por ejemplo, en conceptos como el de “estado de naturaleza”. El uso del problemático criterio de la *intención* va a ser especialmente relevante cuando analicemos las autobiografías en este mismo capítulo.

Rousseau (2015) describe este primer lenguaje figurado en los siguientes términos:

No solamente todos los giros de esa lengua debieron haber sido imágenes de sentimientos, de figuras, sino que en su parte mecánica ella debió responder a su primer objeto y presentar, a los sentidos como al entendimiento, las impresiones casi inevitables de la pasión que buscaba comunicarse. (p. 20)

El vínculo que mantiene este lenguaje con la “naturaleza” reside, por un lado, en el hecho de que las palabras responden a estas “impresiones” que generan los objetos y que despiertan las pasiones, pero también, por otro lado, en esa “parte mecánica” más ligada al

⁵² El énfasis es nuestro.

aspecto, podríamos decir, físico de la naturaleza. Los elementos de los que está compuesto este lenguaje provienen de la naturaleza:

las voces, los sonidos, el acento, el número, que pertenecen a la naturaleza, dejando poco que hacer a las articulaciones que son convencionales, debieron ser cantados en lugar de hablados: la mayoría de las palabras radicales habrían sido sonidos imitativos, ya del acento de las pasiones, ya del efecto de los objetos sensibles: la onomatopeya se habría hecho sentir continuamente. (Rousseau, 2015, p.21)

El sentido de este pasaje, lo podemos contextualizar en el marco de la llamada Guerra de los bufones, que opuso a los partidarios de la música francesa frente a los defensores de la música italiana. Como señalamos, *El Ensayo* forma parte de una discusión que se da alrededor de la música en el siglo XVIII. En particular se trata de “una respuesta crítica a la teoría sobre la armonía de Jean- Philippe Rameau” (Bernini, 2015, p. XXVIII). En su teoría, Rameau sostiene la superioridad epistémica de la armonía frente a la melodía, basándose en la noción física de “cuerpo sonoro” que identifica como principio natural de la música. Desde este punto de vista, “cualquier objeto en la naturaleza que emite resonancia –explica Bernini (2015)– por acción del movimiento del aire y cuyo efecto natural es la armonía [...] supone, a su vez, una relación *invariable* entre el oído y la vibración física de ese cuerpo sonoro” (XXIX.).⁵³ Para Rameau, en última instancia, el principio de la música se reduce a la armonía por esta relación física que se da entre el cuerpo sonoro y los sentidos. Esta sería la “episteme sensualista” a la que se opone Rousseau, según Bernini (2015), aunque Rameau era cartesiano. Lo que está en juego en esta discusión, además de una epistemología –es decir, de una valoración sobre el tipo de “conocimiento” y de las facultades involucradas en la música–, es una disputa acerca del principio que demarca la singularidad de lo estético. Es decir, una respuesta sobre el criterio que hace que algo pueda ser denominado como estético.

Para Rousseau (2015), la música no se reduce “al efecto puramente físico del concurso de las vibraciones” (p. 98). Nuestro autor hace una comparación en este punto que resulta muy ilustrativa. Se trata de una analogía entre la pintura y la música, donde se traza un paralelo entre el dibujo y la melodía, y entre la armonía y los colores. La armonía y el

⁵³ El subrayado es del autor.

color provienen en efecto, para Rousseau (2015), de la naturaleza. El principio de éstas se haya en el mundo físico de los objetos que pueden afectar los sentidos. Pero desprovistas de la melodía y del dibujo se reducen justamente a eso, a fenómenos físicos: la armonía por sí sola es mero ruido y los matices mero color. No reside, por tanto, el carácter estético en ellas. Refiriéndose, en cambio, a la melodía y el dibujo afirma Rousseau (2015) que:

No vemos que con frecuencia ellas [las sensaciones] no nos afectan solamente como sensaciones, sino como signos o imágenes y que sus efectos morales también tienen causas morales. Como los sentimientos que despierta en nosotros la pintura no procede de los colores, el dominio que tiene la música sobre nuestras almas no es obra de los sonidos. Colores bellos bien matizados agradan a la vista, pero ese placer es puramente de sensación. Es el dibujo, la imitación, lo que da a esos colores vida y alma, son las pasiones que expresan las que conmueven a las nuestras, son los objetos que representan los que nos afectan. (p. 71)

La imitación de las pasiones es, entonces, lo que le da el carácter estético a la música y a la pintura, a través de la melodía y el dibujo.

Mientras se quiera considerar los sonidos sólo por el estremecimiento que provocan en nuestros nervios se carecerá de los verdaderos principios de la música y de su poder sobre los corazones. Los sonidos de la melodía no actúan solamente sobre nosotros como sonidos, sino como signos de nuestros afectos, de nuestros sentimientos. (Rousseau, 2015, p. 79)

El arte de la melodía y el dibujo son los que tienden un puente entre la naturaleza y lo propiamente humano. Por eso, dice Rousseau (2015), que “tan pronto como algunos signos vocales llegan a nuestro oído, nos anuncian un ser semejante a nosotros.” (p. 86). Este puente consiste en que, por medio del dibujo y la melodía, se expresan las pasiones humanas –son “signos de nuestros afectos”–, pero valiéndose de un material natural. El dibujo se vale de los colores y de sus matices. La melodía utiliza “las voces, los sonidos, el acento, el número”. En estos elementos naturales encontramos una *presencia de la naturaleza*, aun cuando el lenguaje haya evolucionado. Teniendo en cuenta lo anterior, volvamos entonces a la lectura del siguiente pasaje: “las voces, los sonidos, el acento, el número, que pertenecen a la naturaleza, dejando poco que hacer a las articulaciones que son convencionales, debieron ser cantados en lugar de hablados: la mayoría de las palabras radicales habrían sido sonidos imitativos, ya del acento de las pasiones, ya del efecto de los

objetos sensibles: la onomatopeya se habría hecho sentir continuamente”. (Rousseau, 2015, p.21)

Recordemos que este pasaje se refería del lenguaje figurado, que era la lengua primitiva. Vemos que este lenguaje era melodía y que, por ende, tiene tanto el elemento humano y social como el elemento natural. El punto de contacto entre estas dos esferas tiene que ser, por tanto, la *pasión*. A su vez, el lenguaje primitivo, es una representación de las pasiones. Entonces, el lenguaje es susceptible al cambio histórico porque es expresión de las pasiones, y las pasiones se corrompen y evolucionan según la “distancia” que se genere con respecto a la “naturaleza”. El protagonismo que empiezan a ganar los elementos convencionales como las articulaciones y, en el caso de la música, el sistema armónico desprendido totalmente de la melodía, señala cuánto se aleja el lenguaje de la naturaleza. Cuando el valor se sitúa en el mero artificio, en lo meramente instrumental, sin considerar un criterio moral –y “natural” – que lo guíe, se puede hablar entonces de una corrupción.

En ese sentido, la melodía, que es un lenguaje figurado por ser representación de las pasiones, supone “efectos morales”. Esto remarca el carácter social y humano de la melodía y, por ello, también su relación con la particularidad histórica. Justamente, lo que diferencia a las culturas, a las lenguas de los diferentes países, está en la melodía. Ciertos lenguajes van a ser más “naturales” y, por tanto, melodiosos y, otros, más artificiales y fríos. Esto se puede leer nuevamente, en la comparación con la música:

el carácter de una música nacional se obtiene de la melodía, tanto más cuanto que ese carácter está dado principalmente por la lengua, de modo que el canto propiamente dicho debe sentir la influencia más grande de esta. (Rousseau, 2015, p.108).

En ese sentido una lengua puede ser más o menos musical:

Se pueden concebir lenguas que sean más propiamente musicales que otras; se pueden concebir también aquellas que no lo serían en absoluto. (*Ibid.*)

La musicalidad de una lengua consiste en el grado de conformidad que ésta guarde respecto de la “naturaleza”, lo cual no significa que no haya un elemento humano, precisamente por tratarse de un lenguaje que imita las pasiones. En el caso de una música que carece de una lengua no melodiosa, señala Rousseau (2015) que:

Como una música así carecería de cualquier melodía agradable, se intentaría suplirla con bellezas artificiales y poco naturales. (p.109)

Estas “bellezas artificiales” son las que alejan a la música de su carácter estético, porque el valor se concentra en el mero desarrollo de la armonía que es de origen puramente físico, pero desplegado convencional y arbitrariamente. En ese tipo de músicas, la melodía queda subordinada a la armonía. Se privilegia el “ruido” por encima del “canto”, para Rousseau (2015). Aunque el principio de la armonía sea físico y, por ello, se ligue con la naturaleza, cuando se privilegia solo este aspecto de la música se construye todo un sistema armónico artificial, en el que se quiere expresar simplemente “el ruido por medio del ruido”, algo así como la pretensión científica que considerábamos más arriba en la que se borraba intencional e interesadamente la mano humana que la había creado, y se presentaba el signo como si su significado fuera literal. Esto lo vemos, por ejemplo, según De Man (1990), en la función “tranquilizadora” que cumple la definición de “hombre” en la imagen del encuentro originario entre dos seres humanos. Es decir, cuando se abandona la palabra “gigante” para definir al otro y se la considera en adelante como “falsa” y metafórica en la definición “verdadera” de “hombre”, se domestica al “otro”, borrando su diferencia óptica en una “igualdad” que se muestra como establecida por la naturaleza y que el lenguaje simplemente viene a iluminar desinteresadamente. El lenguaje que se muestra como objetivo, iguala la desigualdad real de los objetos para controlarlos. Lo que se borra es la pasión que ha intervenido en esa creación, la parte que está interesada en controlar las cosas por medio de definiciones.

Es preciso que los objetos hablen para hacerse escuchar, es necesario siempre en toda imitación que una especie de discurso suplante la voz de la naturaleza. El músico que quiere expresar el ruido por medio del ruido se equivoca [...] debe expresar el ruido por medio del canto [...] (p. 78)

Vemos, pues, que una vez que la humanidad se encuentra en sociedad el artificio es necesario, pero depende del valor que privilegiemos en el lenguaje para que el artificio se comunique realmente con la naturaleza por medio de la imitación de las pasiones, porque la pasión es el elemento ineludible que comunica al hombre con la naturaleza. El problema de privilegiar el valor de la armonía reside en esta pretensión de exactitud que se genera de

representar el “ruido por el ruido”. Esto es algo similar a lo que sucede con la escritura, que es el siguiente estadio del lenguaje.

3.1.2. Historia del lenguaje: la escritura.

Veamos el siguiente pasaje del capítulo V, “Sobre la escritura”:

A medida que las necesidades crecen, que las relaciones se complican, que las luces se extienden, el lenguaje cambia de carácter. Se vuelve más justo y menos apasionado, sustituye los sentimientos por las ideas, no habla más al corazón sino a la razón. Por eso mismo, el acento se apaga, la articulación se extiende, la lengua se vuelve más exacta, más clara, pero también más lánguida, más sorda y más fría. Este progreso me parece completamente natural. (Rousseau, 2015, p.23)

La escritura marca un distanciamiento con respecto a las pasiones y a la naturaleza. Requiere un mayor grado convención que hace que la lengua se vuelva “más exacta” y que, pierda por ello, fuerza en la representación. Como el carácter de la lengua cambia de acuerdo a las nuevas necesidades sociales, el valor que persigue será, por tanto, también diferente. Al igual que la armonía deja de lado el carácter imitativo de las pasiones se recubre de un sistema artificial y pasa a tener una pretensión de expresar uno a uno los objetos a los que refiere, la escritura desarrolla también un sistema artificial que tiene la finalidad de hacer representaciones más exactas, que paradójicamente la va a alejar de su objeto original que eran las pasiones y que ligaban el habla con la naturaleza. Esto lo vimos en la idea de expresar “el ruido por el ruido” a partir de la armonía, es decir, en la pretensión de representar la naturaleza misma y no el efecto que tiene la naturaleza sobre nosotros que es la pasión. La naturaleza se comunica en el ser humano a partir de las pasiones y en el lenguaje ese canal es ineludible. En la escritura se simula la exactitud, pero siempre hay un interés operando en el origen, por ejemplo, como veremos, en el amor propio del comerciante de los pueblos civilizados que necesita de la exactitud para la comunicación a larga distancia. Entonces en la escritura muestra esa exactitud como si fuera una relación objetiva entre el signo y su referente y se esconden los intereses que hacen que el lenguaje se vuelva cada vez más artificial y “exacto”. Eludir la pasión, que es

la manera en que la naturaleza se comunica en nosotros, es alejarse en última instancia de la naturaleza misma.

La escritura, al igual que el lenguaje en general, tiene una historia que se compone de ciertas etapas más complejas en las que se desarrolla cada vez más el aspecto convencional del lenguaje. La primera forma de la escritura que se corresponde con el estadio social de los “pueblos salvajes”, consiste en la representación de los objetos por medio de figuras, “ya sea directamente como hacían los mexicanos, ya sea por medio de figuras alegóricas, como lo hicieron antes los egipcios” (Rousseau, 2015, p.23). Esta etapa de la escritura se da, por su puesto, en un contexto social vinculado al momento social de la “lengua apasionada”, por lo cual, este tipo de escritura nace con las necesidades que surgen de las primeras pasiones sociales. Existe, por tanto, todavía en este tipo de escritura, una gran proximidad con respecto a la pasión y a la “naturaleza”.

La segunda forma de la escritura está vinculada con la etapa social de los “pueblos bárbaros”. Esta consiste en

representar las palabras y las proposiciones por caracteres convencionales, lo que no puede hacerse sino cuando la lengua está completamente formada y cuando un pueblo entero está unido por leyes comunes, puesto que aquí ya hay una doble convención. (Rousseau, 2015, p.24)

Esta segunda lengua, requiere un mayor grado de convención. Cuando Rousseau (2015) señala una “doble convención” se refiere, por un lado, al pacto –probablemente inicuo– que reúne a los hombres en sociedad y, por otro, al pacto mediante el cual se fijan estos “caracteres convencionales”, que son necesarios para establecer las leyes civiles y, por tanto, la sociedad en sí misma. Esta convención que se produce a partir de la segunda forma de la escritura, supone una segunda *mediación* que se genera con respecto del habla. Bernini (2015), en ese sentido, se refiere a la “doble lejanía” de la escritura con respecto al pensamiento basándose en un pasaje del fragmento “Pronunciación”, donde Rousseau (2015) dice que

El habla representa el pensamiento por signos convencionales, y la escritura representa del mismo modo el habla; así el arte de escribir no es más que una representación *mediata* del pensamiento. (p. 24)⁵⁴

En la primera forma de la escritura se trataba de representar los objetos, ahora se trata de representar el habla. Por lo cual, si el habla era en una primera instancia la representación de las pasiones, la escritura es ahora una representación de esa representación. Esto supone una doble *mediación* con respecto a la pasión: una separación mayor con respecto a las pasiones que son lo que une al hombre con la naturaleza. Por otro lado, cuando hay un mayor grado de convención se recortan las posibilidades de expresión. La exactitud que requiere la escritura, produce –además de la “doble lejanía” o doble representación– una limitación en las pasiones que el lenguaje puede representar. La segunda representación recorta las posibilidades de expresión junto a la fuerza misma de la representación. El acuerdo que requiere la escritura vuelve más uniforme y a la vez más “lánguido” el lenguaje por la exactitud que exige la comunicación social.

La tercera etapa de la escritura se corresponde con la “civilización”, es decir, a la sociedad en la cual vive Rousseau.

La tercera forma es descomponer la voz hablante en un cierto número de partes elementales, sean vocales, sean articuladas, con las que se pueda formar todas las palabras y las sílabas imaginables. (Rousseau, 2015, p.24)

Este pasaje se refiere al establecimiento del alfabeto. Todo lo que había de “natural” en el habla, es decir “las voces, los sonidos, los acentos”, queda atrapado o limitado en medio del elemento artificial que es, por ejemplo, la articulación. Rousseau relaciona este tipo de escritura con “los pueblos comerciantes” que son, en última instancia, los pueblos civilizados. La necesidad de una comunicación a larga distancia suma la necesidad de un mayor grado de convención y de exactitud para la comunicación. De ese modo vemos que a medida que nacen nuevas necesidades (artificiales) con las pasiones que las motivan –como podría ser en este caso el amor propio del comerciante–, la escritura y el lenguaje cambian de carácter porque persiguen nuevos fines. En el caso de esta historia del lenguaje, se ve

⁵⁴ El énfasis es nuestro.

que los fines conducen cada vez más a que el lenguaje sea más unívoco y más parecido a lo que podríamos llamar un lenguaje instrumental.

Por otro lado, esta tercera forma de la escritura, supone –podríamos decir– una especie de *tercera mediación*. La segunda forma de la escritura era una representación del habla, es decir, una segunda mediación con respecto a la “naturaleza”, ya que la primera era la de la pasión. Ahora Rousseau (2015) señala que “Aquí ya no se trata precisamente de representar el habla sino de analizarla.” (p.24) Este análisis separa casi por completo al lenguaje de su origen pasional. Se analiza el resultado de la representación del habla, que a su vez es representación de las pasiones que son el puente que une al hombre con la naturaleza. Vemos así cómo se superponen, a lo largo de esta genealogía del lenguaje, una suerte de capas que ocultan cada vez más el origen pasional del lenguaje y su vínculo con la “naturaleza”. El lenguaje no solo se convierte en un *instrumento* para perseguir todas las necesidades artificiales que se producen del desvío del amor de sí y que conduce al amor propio, sino que son la expresión misma de esta transformación. El lenguaje genera la *ilusión* de la exactitud para que, por ejemplo, se pueda satisfacer el amor propio del comerciante que persigue la ganancia personal y que ve todas las cosas –incluyendo a los demás y al lenguaje mismo– como medios para alcanzar su objetivo. De ese modo, el lenguaje se consolida como medio o instrumento de las necesidades y las pasiones artificiales de la civilización, y pierde la fuerza pasional y poética que le dio origen. Pero, a la vez, el lenguaje mismo constituye un signo de la corrupción histórica. En su aparente exactitud se revela la frialdad y el egoísmo de la sociedad contemporánea.

Por último, con respecto a la escritura, Rousseau (2015) se encarga una vez más de dejar en claro el carácter contingente de las transformaciones históricas. En ese sentido, dice:

El arte de escribir no se relaciona con el de hablar. Se vincula con necesidades de otra naturaleza que nacen, antes o después, según circunstancias completamente independientes de la duración de los pueblos, y que podrían no haber tenido lugar nunca en las naciones muy antiguas. (p.26)

La consolidación de la escritura pudo no haber ocurrido. Depende de las necesidades que nacen en los pueblos y de las pasiones artificiales que las acompañan. La

escritura es, como todo lo demás, un hecho azaroso que ocurrió, pero que pudo no haber tenido lugar. Esto no quiere decir que en el lenguaje no exista un vínculo con el habla, puesto que, según sabemos y de acuerdo al planteo de Rousseau con respecto de la segunda forma de la escritura, ésta consiste en una representación del habla. El vínculo con la naturaleza que es la pasión se mantiene de alguna manera, pero más debilitado, a la vez que el lenguaje se desarrolla siguiendo el valor de la exactitud. Nuevamente hay que decir que esto tiene que ser así, porque si no hubiera ningún tipo de presencia de la pasión –que constituye el puente entre lo humano artificial y lo natural– no habría manera de construir toda esta genealogía según un criterio moral, que pueda señalar los momentos de mayor decadencia del lenguaje. La historia sería una simple concatenación de hechos moralmente indiferentes, por lo cual, el progreso y la degradación dejarían de tener sentido. Por el contrario, Rousseau hace permanentemente valoraciones de tipo moral, basándose en las pasiones que señalan la concordancia o la discordancia con respecto a lo que llama naturaleza. La genealogía del lenguaje guarda, justamente, este vínculo con la genealogía de la sociedad del segundo *Discurso*. En el caso del *Discurso*, hay una valoración del desarrollo de las pasiones que generan necesidades artificiales de acuerdo a la conformidad que estas guarden con el “derecho natural.” Por ello, el amor propio puede considerarse como un desvío del amor de sí. El lenguaje, por su parte, acompaña este proceso y, a la vez, es signo de la degradación. Crece con las pasiones y necesidades artificiales, se guía por estos nuevos valores que se generan y que contradicen el derecho natural, y es una manifestación misma de la corrupción histórica, cuando se revela frío, instrumento del egoísmo y de la apariencia.

Este planteo de Rousseau (2015) nos parece, sin duda, problemático. Quizá la ambigüedad que se revela en el *Ensayo* provenga de la necesidad de nuestro autor de sostener la total contingencia en el desarrollo de la historia humana, a la vez que establece un criterio moral basado en lo que llama “naturaleza” que le permite valorar esa historia. También es cierto que sin esa contingencia y esa libertad no sería posible valorar la historia, porque la necesidad no implica ninguna responsabilidad. Los hechos simplemente suceden, no hay decisión y, por tanto, responsabilidad. Pero, sin el criterio “natural” tampoco podríamos decir cuál es el parámetro con el que se miden las decisiones humanas. Habría que buscar otro principio. Lo que no queda claro, en todo caso, es el contacto entre esas dos

esferas. Por eso, leemos constantemente estas dos afirmaciones cruzadas, de que se trata de un desarrollo natural, pero también fortuito. Preferimos en este sentido suspender el juicio frente al problema –tal vez irresoluble– del contacto de la naturaleza con el desarrollo histórico contingente, y aceptar que existe una contingencia en la historia humana, en la que se conserva sin embargo un sustrato natural más o menos oculto que permite valorar moralmente ese desarrollo.

Finalmente, queremos señalar el vínculo de la escritura y el habla en el impacto que tiene la primera sobre la segunda. En ese sentido, afirma Rousseau (2015):

La escritura, que debería fijar la lengua, es precisamente lo que la altera. No cambia las palabras sino el genio: sustituye la expresión por la exactitud. Cuando uno habla expresa sus sentimientos y cuando escribe, sus ideas [...] no es posible que una lengua que se escribe conserve durante mucho tiempo la vivacidad de aquella que sólo se habla. (p.29)

La escritura tiene un impacto tal sobre el habla, que traslada la exactitud que caracteriza a la escritura misma. De esa manera el habla pierde su vivacidad que proviene del sentimiento o de la pasión. Intenta, al igual que la escritura, ser una representación exacta de las ideas. Desde este punto de vista, vemos el efecto que tiene la escritura como factor de corrupción. Pero, además, todo este proceso, viene acompañado de los valores que persigue una sociedad civilizada, ya se trate del amor propio del comerciante o la apariencia de conocimiento de las ciencias y las artes del primer *Discurso*. Desde este otro punto de vista, el lenguaje es signo de la corrupción porque representa pasiones negativas.

Todo esto conduce a la afirmación del principio de que por un progreso natural todas las lenguas escritas deben cambiar de carácter y perder la fuerza al ganar claridad, que cuanto más nos dedicamos a perfeccionar la gramática y la lógica más aceleramos ese progreso, y que para que una lengua se vuelva pronto fría y monótona sólo es preciso establecer academias en el pueblo que la habla. (Rousseau, 2015, p.39)

La gramática y la lógica se relacionan de esa manera con este valor de exactitud que persigue la sociedad civilizada. Podríamos pensar que lo que quiere decir Rousseau con “progreso natural”, es que cuando la escritura se desarrolla a partir de las pasiones y necesidades artificiales es inevitable que se dé esa degradación del lenguaje. De esa manera, la lengua pierde “fuerza” y gana “claridad”, a medida que “nos dedicamos a

perfeccionar la gramática y la lógica”. Por lo cual el lenguaje se vuelve signo de estos valores que persigue la sociedad civilizada, de estas necesidades artificiales.

3.1.3. La relación entre el lenguaje y la libertad.

Ahora bien ¿cuál es la relación que guarda esta concepción histórica del lenguaje con la libertad? En primer lugar, tenemos, en este orden genealógico, un primer lenguaje que consiste en el gesto y en el habla como “grito de la naturaleza”. Esta primera concepción se puede relacionar con el estado de naturaleza. El hombre del estado de naturaleza se caracteriza por poseer libertad, entendida como autonomía. La naturaleza lo dota de los medios necesarios para que el amor de sí sea satisfecho en total aislamiento. El escaso lenguaje que tiene el hombre natural es de gestos y “gritos”, que representan las necesidades naturales que provienen del amor de sí y de la piedad. Este lenguaje no es convencional, no está establecido socialmente y se manifiesta solo esporádicamente en el encuentro fortuito con el *otro*. Acá, la relación de este primer lenguaje con su objeto sería de “uno a uno”. Esto es, el habla y el gesto son de las necesidades y sentimientos naturales. Nosotros ya mostramos lo problemático de este enfoque más arriba. Dijimos por un lado que, en el momento en que la naturaleza por sí misma no puede satisfacer una “necesidad natural”, ya parecemos estar en el terreno de lo social porque ya el sujeto no es autónomo, necesita del otro y, por tanto, ya no hay una unidad entre el signo y su objeto. Por otro lado, dijimos que en el momento en que el signo como “pedido de auxilio” puede ser *interpretado*, tampoco se puede hablar de una unidad entre el signo y su representación, sino que estamos del lado de la convención, que hace que el signo pueda ser malinterpretado o simplemente interpretado. Ahora vamos a pasar por alto estos problemas e intentaremos hacer compatible la libertad natural con el lenguaje natural, con los recursos que nos ofrece Rousseau.

En términos de *Emilio*, el lenguaje primitivo sería la facultad que mantiene el balance entre el *poder* y el *deseo*, y que garantiza la autoconservación y la felicidad. Cuando una necesidad natural no puede ser satisfecha en el hombre natural, cuando está en peligro su conservación, la facultad del lenguaje primitivo se activa para reestablecer el balance entre el poder y el deseo. Una vez que se realiza este pedido de auxilio, la

necesidad que estaba en juego puede ser satisfecha con la ayuda de otro. Esta relación de cooperación entre pares no significa, sin embargo, dependencia, dado que los encuentros son tan esporádicos, que no alcanzan a formarse los lazos sociales que hacen nacer las relaciones de dominación entre los hombres. En suma, este lenguaje originario podría entenderse como libre naturalmente, en la medida en que el gesto y el habla están determinados por las necesidades naturales, es decir, responden al derecho natural: al amor de sí y a la piedad. Se trataría de un *poder natural*, entre otros, que mantiene el balance entre el poder y el deseo, y que supone la libertad natural entendida como autonomía. El hombre permanece en el aislamiento natural y es capaz de auto- conservarse tan solo con los poderes o facultades que le brinda la naturaleza, en las que estarían incluidos el gesto y habla “naturales”.

En segundo lugar, tenemos el lenguaje pasional, que es el lenguaje figurado. Este lenguaje se asocia con los pueblos bárbaros. Al igual que las relaciones sociales de la “barbarie”, el lenguaje carece en este punto de convención. Es signo o representación de los efectos que producen los objetos sobre los sentidos y que despiertan la imaginación, es decir, es signo de las pasiones. También, las escasas relaciones sociales que mantienen los hombres durante la barbarie se asientan en las costumbres que incluyen cierto tipo de pasiones como las del amor filial y paternal, e incluso el orgullo y la vanidad. A su vez este lenguaje, considero, puede relacionarse con la adolescencia tal como era presentada en el *Emilio*. También la barbarie supone una especie de adolescencia de la humanidad. Se trata en ambos casos, de una entrada en el ámbito social que se caracteriza por el despertar de la imaginación que es inseparable de la pasión, en especial de la piedad. En la piedad – entendida como la pasión fundacional de la sociedad– la imaginación es necesaria para ponerse en el lugar del otro que sufre.

La relación que encontramos en este caso entre el lenguaje y la libertad, puede entenderse bajo el punto de vista de la libertad individual de Emilio. Se trata de un lenguaje libre en la medida en que responde a algo intrínseco al sujeto mismo. El lenguaje pasional es una representación de la pasión, no del objeto mismo. El vínculo que se establece entre el signo y su representación es de libertad, en la medida en que las palabras refieren enteramente a los *propios sentimientos* y no a los objetos mismos. El sujeto obedece a sus

propias pasiones y la acción que supone hablar está determinada por algo intrínseco al individuo mismo. Por otro lado, si el lenguaje del sujeto responde enteramente a sus pasiones y no a algo extrínseco a éste, hay que decir que este lenguaje se relaciona también con la libertad negativa del *Contrato Social*, ya que no se da la dominación por parte de un tercero.

La diferencia entre la libertad negativa del *Contrato Social* y el lenguaje pasional de la barbarie, es que en el segundo no hay elección, porque justamente se trata de un lenguaje que no es racional. No hay uso consciente, intencional, de las metáforas del lenguaje pasional. Las pasiones simplemente se producen como su lenguaje, pero no por ello son ajenas al sujeto –quizá sean incluso, lo más propio del sujeto–. En segundo lugar, es necesario aclarar que las pasiones que tienen que representarse para que ese lenguaje sea “libre”, no son de cualquier tipo. Tienen que responder a lo que Patrick Hochart (1972) llama “benevolencia universal”, es decir, a sentimientos como el amor filial, conyugal, etc. Estas pasiones, son las que constituyen el vínculo social en la etapa de la “infancia del género humano”, estadio que este autor caracteriza como momento de nacimiento, “siempre ya excedido”, lugar que “no es más que un punto imaginario, pero, lugar de nacimiento, [que] es lo único imposible de eludir, el germen de toda realidad.” (p.124).⁵⁵ Además de las pasiones del amor filial y conyugal, en esta etapa se dan las del orgullo, la vanidad, etc., que llevan a la comparación, la dependencia y el conflicto. Siguiendo a Hochart (1972), podríamos pensar en “dos” lenguajes pasionales, uno que responde a las pasiones de la “benevolencia universal”, que no genera vínculos de dependencia y que es, por tanto, libre; y, otro, que responde a pasiones egoístas que llevan a la comparación, a la dependencia o alienación espiritual y al conflicto. En el segundo caso, ya no se puede hablar de un lenguaje libre, porque el lenguaje se convierte en un instrumento, en un medio para alcanzar un fin y no responde a algo intrínseco al sujeto mismo. Por ejemplo, si el lenguaje es representación de la pasión del orgullo, entonces puede ser concebido como instrumento para alcanzar la venganza. De esa manera, planteamos que la condición para

⁵⁵ Este autor afirma, además, que este es el único momento en que se puede hablar de un “derecho natural” en Rousseau, porque es la única instancia en que se da el sentimiento de humanidad que unifica al género. Pero aclara que este lugar de nacimiento engendra consigo su “principio de destrucción” que es el del conflicto “presente desde del origen”, y que, sin embargo, “es allí de algún modo ineficiente, indiferente.” (Hochart, 1972, p.125)

que el lenguaje sea libre, en este sentido, es que se desprenda de esta concepción instrumental interesada. Luego veremos cómo, para nosotros, esto culmina con la noción de un lenguaje “inútil” que solo busca su expresión, en *Las Ensoñaciones de un paseante solitario*.

En cuanto a la sociedad civilizada, el lenguaje escrito es un factor y un signo de la corrupción, cuando es la representación de pasiones como el egoísmo y el deseo de conocimiento. Son este mismo tipo de pasiones las que llevan a que entre los hombres se establezcan las relaciones de dominación que conducen a la desigualdad y a la esclavitud. El lenguaje, en ese contexto, se refiere a un tipo de pasiones que hacen a los individuos esclavos de las necesidades artificiales y de la voluntad de los otros. El lenguaje es signo de la dominación, porque la acción del discurso está determinada por algo extrínseco al sujeto mismo, ya sea la voluntad de un tercero o el deseo de una necesidad artificial. Entonces el lenguaje no responde aquí a la libertad en ninguna de sus vertientes, dado que la voluntad está interrumpida por las relaciones de dominación y el amor de sí está comprometido, en la medida en que todos son dependientes unos de otros y de las necesidades artificiales. El lenguaje es signo y factor de la dominación. Su actividad está *atada* a la lógica de los medios y los fines -que es fruto del amor propio en la civilización-, lo cual se revela en su frialdad y pretensión de exactitud; y es en sí mismo un medio o un instrumento para obtener fines.

Por último, cabe imaginar que, en principio, debería existir un lenguaje racional libre, aunque no se plantee a lo largo del *Ensayo*. Quizá se trate del lenguaje que se produce en el contexto del contrato social, con la educación civil. Rousseau no trata explícitamente este tema. Podríamos conjeturar, sin embargo, que tendría que tratarse de un lenguaje convencional, voluntario, conforme al “derecho natural”. Esa conformidad debería surgir de un lenguaje que representa la virtud -que es fruto de la educación-, y no de la pretensión de exactitud que tiene la ciencia, porque es la virtud la que impide que las acciones -en este caso, del discurso- estén mediadas por el amor propio. Tal vez, la expresión de esta libertad del lenguaje racional se encontraría en las *leyes* de la República, porque son éstas las acciones de la voluntad general, su lenguaje. El cuerpo político es libre en la medida en que en su aspecto activo (voluntad general) legisla y, en su aspecto pasivo (Estado), obedece a

lo que legisla. El signo de esa libertad tendría que estar en el lenguaje de las leyes. Lo mismo se puede aplicar a la relación ciudadano-súbdito. El ciudadano participa en la asamblea con un lenguaje, y luego obedece a ese lenguaje cuando, al salir de la asamblea, deviene súbdito. Pero este lenguaje no es fijo ni exacto, sino histórico, porque las leyes son históricas. La libertad del ciudadano –con su lenguaje– es un ejercicio de construcción histórica y, por tanto, una búsqueda que siempre se renueva. De ese modo, los ciudadanos tienen que reunirse constantemente para volver a construir esa generalidad, y en esa medida, la voluntad general tiene un ilimitado poder constituyente, que se fundamenta en la libertad civil misma. La capacidad constituyente ilimitada de la voluntad general, impide que los ciudadanos queden atados a algo que construyeron en el pasado. El ciudadano nunca queda encerrado en una definición y por eso la libertad civil también representa la *libertad espiritual*: esa capacidad ilimitada de perfeccionarse por medio de la voluntad que tiene el ser humano.

En adelante, vamos a estudiar este esquema en relación con el lenguaje autobiográfico, para determinar si es posible denominarlo como “lenguaje libre”. Por ejemplo, estudiaremos que, en *Las Confesiones*, la definición del sujeto solo es posible en tanto el lenguaje sigue libremente el recuerdo afectivo, de los sentimientos o las pasiones, mediadas por la imaginación como recuerdo. Pero también veremos cómo ese proyecto autobiográfico encuentra sus límites, porque las pasiones que lo motivan impiden que se dé la libertad en el lenguaje. La necesidad de justificación de la escritura en *Las Confesiones* y los *Diálogos* impide que el lenguaje se desprenda de la *concepción instrumental del lenguaje*. Las Confesiones y los Diálogos fracasan en este sentido, porque todavía están *atadas* a las pasiones de la esperanza e incluso al amor propio, por esa búsqueda constante de justificación frente a los demás. El sentimiento de la injusticia que motiva la escritura de estas dos obras hace que el lenguaje se constituya como un *medio* para alcanzar el fin de la propia justificación. Esto ata la escritura a un objeto extrínseco al sujeto y a la escritura misma, y hace del lenguaje un esclavo de algo que no es él mismo. En cuanto a las *Ensoñaciones*, vamos a estudiar como el lenguaje pasional que Rousseau utiliza *por momentos* permite que la escritura sea expresión de la libertad. Esa libertad tiene elementos tanto de la libertad del estado de hombre como de la del ciudadano; pero no se identifica del todo con ninguna. En última instancia es libertad espiritual, porque al liberarse de la

concepción instrumental, el lenguaje se abre a la transformación, a la interpretabilidad constante, pero para explicar esto a profundidad es necesario que tracemos primero la comparación con las demás formas de libertad. Veremos, además, cómo esa libertad del lenguaje de las *Ensoñaciones* supone un vuelco en la concepción de Rousseau de su propia historia. Nuestro autor debe renunciar a la concepción contingente del devenir histórico personal para asumir su soledad como un destino. Esto parece contradictorio en principio con la libertad espiritual con la que identificaremos el lenguaje “ensoñador”, pero vamos a mostrar que ese destino, al igual que las leyes, tiene que renovarse constantemente, construirse constantemente. La soledad como *destino construido* y renovado constantemente permite que el lenguaje se ancle en el presente y se desprenda así de la concepción instrumental del lenguaje. Esto lo trataremos en detalle cuando estudiemos el Cuarto paseo de las *Ensoñaciones* en que se reivindica la función de la ficción. Plantearemos que la pasión es el punto de encuentro entre la “ficción” y la “naturaleza”. La pasión como el puente entre lo “humano” y lo “natural”, es lo que nos permite entender cómo es que el destino “natural” es a la vez sentido y construido, cómo es que imitar una pasión en el lenguaje puede ser a la vez una pasividad, un “dejarse llevar” por los sentimientos que se producen en el contacto con la naturaleza y una producción activa, una ficcionalización de los mismos. Este doble movimiento en el lenguaje, es el que definiremos como libertad.

3. 2. Las Confesiones.

En el Prólogo de *Las Confesiones* (1997), Mauro Armiño señala cinco momentos que permiten situar el comienzo de sus proyectos autobiográficos. En primer lugar, según el Libro décimo, entre 1759 y 1760, Rousseau empieza a ordenar sus papeles, cartas y documentos sobre los cuales se van a apoyar sus *Confesiones* y otras obras de carácter autobiográfico, como las cuatro *Cartas a Malesherbes* (1761) y los *Diálogos: Rousseau juez de Jean- Jacques* (1772-1776). En segundo lugar, en 1761, el sentimiento de persecución que le causa la demora en la impresión del *Emilio* y un súbito ataque de enfermedad en la uretra, lo llevan a redactar las cuatro *Cartas a Malesherbes*, como primera obra autobiográfica. En tercer lugar, en 1762, aparece el decreto que pide el arresto del autor del *Contrato social* y de *Emilio*, por parte de las autoridades de Ginebra, seguidas

por las de París. Luego, hacia 1764, sus amigos lo exhortan a escribir unas “memorias particulares de vuestra vida” (p.11), fecha en la cual ya estaría listo el preámbulo del Libro primero de *Las Confesiones*. Finalmente, en 1765, se publica de manera anónima el libelo “Sentiment des Citoyens” –escrito por Voltaire– donde Rousseau es acusado de haber abandonado a sus hijos en el hospicio y de ser un padre desnaturalizado.

Todos estos momentos señalan la influencia que tiene el público en este primer momento de la autobiografía rousseauiana. Como dice Armiño (1997), las autobiografías rousseauianas son “mucho más que una sucesión de referencias biográficas para la composición de un retrato”, ya que constituyen “un alegato *pro vita sua*, una apelación a ese juez-lector de la posteridad en defensa de su fama y su conducta”. (p.9) En el caso de *Las Confesiones*, en efecto, hay una cierta linealidad histórica que sigue el relato, pero es mucho más poderoso el papel que cumplen las pasiones subjetivas de Jean-Jacques para el desarrollo de la narración. Esto puede observarse, por tomar un ejemplo, en el libro duodécimo, cuando se refiere al recuerdo de milord Mariscal George Keith:

[...] de él me vienen mis últimos recuerdos felices; todo el resto de mi vida no ha sido más que aflicciones y congojas. Su recuerdo me resulta tan triste por ello y me llega de forma tan confusa que es imposible poner orden alguno en mi relato: desde ahora me veré forzado a disponerlos al azar y como vengan. (Rousseau, 1997, p.802)

A la linealidad del discurso autobiográfico se impone constantemente el tono de las pasiones subjetivas que modifican el orden y el estilo en la escritura. La escritura, puede decirse, se estremece ante las pasiones que despierta la memoria. En otras ocasiones, la descripción de las pasiones que constituyen el carácter de Rousseau presenta cierta contradicción en su constitución. Así, en el Libro primero, cuando Jean-Jacques se refiere a los elementos que constituyen su carácter dice:

Estos fueron los primeros afectos de mi entrada en la vida, así empezaba a formarse o a mostrarse en mí este corazón a un tiempo tan altivo y tan tierno, este carácter afeminado y sin embargo indomable, que, flotando siempre entre la flaqueza y el valor, entre la molicie y la virtud, me ha puesto hasta el final en contradicción conmigo mismo, ha hecho que la abstinencia y el goce, el placer y la prudencia se me hayan escapado por igual. (Rousseau, 1997, p.38)

A lo largo de la descripción de ese carácter contradictorio y de la constante alteración del lenguaje en la escritura a partir de las pasiones, el lector debe encontrar la unidad de Jean-Jacques que lo hace inocente frente a las acusaciones injustas que se le imputan. Es fundamental la intervención del lector como juez de la inocencia de Jean-Jacques, a partir del análisis de la descripción del carácter que le ofrece el texto. Por otro lado, está el sentimiento frente a la injusticia que motiva el discurso, en gran medida, y determina su lenguaje. Jean-Jacques declara emprender “una tarea de la que nunca hubo ejemplo” (Rousseau, 1997, p.27) en la historia. Esa excepción que supone la escritura de *Las Confesiones* se debe, por un lado, a la singularidad del carácter de Jean-Jacques, pero también a la magnitud de la injusticia que nuestro autor considera que se ha cometido contra él. De esa manera, la singularidad de *Las Confesiones* está dada por estos dos sentimientos que unifican el proyecto, es decir, el sentimiento de una singularidad de carácter y el sentimiento por una singularidad en la magnitud de injusticia. Así como para Jean-Jacques es excepcional la injusta de la acusación que se le hace, es excepcional su inocencia por esa singularidad que lo caracteriza. El lenguaje autobiográfico –como lenguaje pasional– está directamente influido por el movimiento de esos dos sentimientos: el de la injusticia y el de la inocencia.

En este análisis de *Las Confesiones*, nos vamos a detener en los encuentros que Rousseau relata con la literatura, primero como lector y luego como autor. Intentaremos señalar la influencia que tiene el sentimiento o la pasión frente a la injusticia sobre la escritura y cómo este sentimiento supone un *obstáculo para alcanzar la libertad del lenguaje*, que luego sí será posible por momentos en las *Ensoñaciones de un paseante solitario*.

3.2.1. El encuentro con la lectura y con la injusticia.

Según refiere Jean-Jacques en el Libro Primero, el encuentro con la literatura supone el encuentro con la conciencia de sí. “Sólo me acuerdo de mis primeras lecturas y de su efecto sobre mí –relata–; de ese tiempo dato yo sin interrupción la conciencia de mí mismo.” (Rousseau, 1997, p.32) A su vez, como señala Starobinski (1983), la

consolidación de la conciencia es un fenómeno que coincide con la activación de la imaginación:

El encuentro consigo mismo coincide con el encuentro con lo imaginario: constituyen un mismo descubrimiento. Desde el comienzo, la conciencia de sí está íntimamente ligada a la posibilidad de convertirse en otro. (p.15)

La conciencia de sí solo es posible mediante la activación de la imaginación, que permite al sujeto identificar su propia individualidad cuando sale de sí, para ponerse en el lugar de otro y retornar para delimitar su lugar propio. Este es un mecanismo equiparable al que cumple la piedad en la consolidación de las relaciones sociales, como sucede también con un Emilio adolescente que entra en el mundo social luego de su aislamiento inducido. El vínculo con el otro es, como sabemos, un fenómeno pasional que requiere de la imaginación para ponerse en el lugar del otro. En este caso, el despertar de las pasiones es un fenómeno que se genera en el encuentro con la literatura: un lenguaje en sí pasional motivado por la imaginación. Este efecto de la literatura es pues, también, de orden pasional. La lectura es, en una primera instancia, pasional y no racional.

[...] en poco tiempo adquirí no sólo una extrema facilidad para leer y hacerme escuchar, sino también una comprensión, única a mi edad, de las pasiones. No tenía aún idea de las cosas cuando ya me eran conocidos todos los sentimientos. No había pensado nada y ya lo había sentido todo. Estas confusas emociones que experimentaba una tras otra no alteraban la razón que aún no tenía: pero me formaron una de temple distinto y me dieron de la vida humana nociones extravagantes y novelescas, de las que nunca han podido curarme del todo la reflexión y la experiencia. (Rousseau, 1997, p.33)

Desde este punto de vista, encontramos en la lectura un efecto pasional que va a constituir la singularidad –esas “nociones extravagantes y novelescas”– del carácter de Jean-Jacques. Como señala Starobinski (1983): “La singularidad de Jean-Jacques tiene su origen en los fascinantes fantasmas suscitados por la ilusión novelesca.” (p.16) De esa singularidad, Rousseau hace algunas veces valoraciones positivas y, en otras ocasiones, la considera como una condena que lo sitúa en la imposibilidad de ser comprendido por los demás. Su diferencia es “una desgracia y un motivo de orgullo a la vez.” (Starobinski, 1983, p. 16) La importancia de este encuentro con la lectura reside, en primer lugar, en el efecto pasional que produce en Jean-Jacques que desemboca en la consolidación de su

GD-2021-04334777-UBA-DME#FFYL

propia conciencia por medio del encuentro con lo imaginario; pero también, en segundo lugar, en la constitución de esa singularidad de las pasiones que lo caracterizan y de las cuales intenta dar testimonio para dar prueba de su inocencia. La verdad del carácter de Jean-Jacques que lo hace inocente, se remonta a los efectos pasionales que tuvo la literatura en su infancia. Esos efectos lo van a mostrar ante los ojos de los demás como un sujeto contradictorio, en permanente tensión. Sin embargo, esa aparente tensión, se sigue de una “unidad” de sentimiento y Jean- Jacques intenta desenvolverla, mostrársela al lector, por medio del recurso lingüístico de la escritura autobiográfica.

El efecto que tiene el lenguaje sobre Jean-Jacques es a la vez positivo y negativo. El encuentro con lo imaginario, por medio del lenguaje literario, es lo que le abre la puerta a la posibilidad de prescindir en cierta medida de los demás, y a sentir la unidad de sí en soledad, dejándose arrastra por las pasiones que la lectura le provoca.⁵⁶ La contradicción aparente que se produce con la emergencia de sentimientos contrapuestos es vivida en la soledad de la lectura como un movimiento orgánico. Es decir, lo que se muestra como contradictorio por ser singular, tiene un sentido, una cierta lógica – una organicidad- en el interior de Jean- Jacques. La contradicción de la singularidad del carácter de Jean-Jacques, que tiene su origen en el encuentro con lo imaginario, solo se manifiesta en apariencia frente a los ojos de los demás. En tal medida, Jean-Jacques es injusto para los demás, ya que éstos se limitan a juzgarlo desde el punto de vista de la apariencia que rigen las relaciones sociales. Sin embargo, en sentido profundo, Jean-Jacques es inocente y tiene conciencia de su inocencia porque cuando se deja arrastrar por esa singularidad que lo caracteriza se reconoce como *sustancialmente* justo. Recuerdese, en este punto, la lógica

⁵⁶ Usamos el concepto de “unidad de sí” en un sentido moral. Es decir, la unidad representa la justicia: una unidad entre lo interior y lo exterior, entre los sentimientos y las acciones de Jean-Jacques. En el contexto de las *Confesiones*, la justicia es la inocencia: existe una “naturaleza” particular en el carácter que impide que Rousseau tenga malas intenciones a pesar de que muchas veces realice acciones que son para él moralmente reprobables. Pensemos, por ejemplo, a modo ilustrativo, en la manera en que la injusticia era pensada en el primer *Discurso*, aunque allí se analice el plano histórico-objetivo y no el autobiográfico-subjetivo. Lo que provocan las ciencias y las artes es un desdoblamiento en el hombre: es uno en su interior, pero otro en el exterior; esta es la ruptura entre ser y parecer que es la injusticia. La unidad en el hombre en cambio, plantea una identidad entre el interior y el exterior. El hombre actúa tal como se siente en su interior. Esto es lo que planteamos como “unidad de sí”: por más extravagante que Rousseau pueda ser sus sentimientos son conformes a sus acciones y aunque pueda actuar de manera equivocada, sus intenciones siempre fueron buenas y en tal medida eran unitarias con sus sentimientos que conforman la “singularidad de su carácter”. Esa singularidad del carácter, o “naturaleza” particular, es la que debe reconocer el lector para determinar la inocencia del autor, a partir del relato de su vida y de sus acciones a lo largo de *Las Confesiones*.

del pacto injusto del segundo *Discurso*. El pacto era formalmente justo, es decir, en apariencia; pero sustancialmente injusto en el plano del ser. En ese sentido, se puede entender la singularidad de Rousseau que él ve simultáneamente como una condena (en el plano de la apariencia) y como una prueba de su inocencia (en el plano del ser).

Este esquema del pacto injusto puede leerse en el primer encuentro de la conciencia con la injusticia. En el Libro Primero, Rousseau relata su estancia en Bossey con los Lambercière, trabajando junto a su primo. Allí se da, por primera vez, el encuentro con el campo. “La sencillez de esa vida campestre me hizo un bien inestimable, abriendo mi corazón a la amistad. Hasta entonces solo había conocido sentimientos elevados, pero imaginarios.” (Rousseau, 1997, p.40) El encuentro con el campo o con la naturaleza supone de esa manera una especie de realidad donde se asientan los sentimientos imaginarios que le había despertado la lectura en una primera instancia. En medio de la naturaleza, las pasiones imaginarias cobran realidad. El interior de Jean-Jacques se siente identificado con la naturaleza. Durante esa instancia, escribe Rousseau, trabaja junto a su primo en condiciones de “igualdad” y “amistad”: la pasión que los une en una especie de comunidad es la amistad y su expresión es la igualdad. En la medida en que los vínculos sociales se establecen según Rousseau por medio de las pasiones, la “amistad” a la que se “abre su corazón” se presenta en este punto como un sentimiento – “hasta ahora solo había conocido sentimientos [...] imaginarios”- que genera los primeros vínculos sociales en condiciones de “igualdad”. Esto se parece a la situación que Rousseau describe, en el *Ensayo* y en el segundo *Discurso*, como “la edad de oro” de la humanidad: ese momento de nacimiento, donde opera la “benevolencia universal” para regular las relaciones, es decir, pasiones que regulan las relaciones entre los familiares. Este es el “punto imaginario”, “siempre ya excedido” y “germen de toda realidad” (Hochart, 1972, p.124). Lo que va a romper con ese estado, en uno y otro caso, es el encuentro con la injusticia. En el segundo *Discurso*, nos encontrábamos con el pacto injusto; en las *Confesiones*, es la acusación injustificada en el relato del peine roto. A Jean- Jacques lo acusan injustamente de haber roto un peine en casa de los Lambercière.

Imagínese un carácter tímido y dócil en la vida ordinaria, pero ardiente, altivo e indomable en las pasiones; un niño gobernado siempre por la voz de la razón, siempre tratado con dulzura, equidad y complacencia; que no tenía siquiera la idea de la injusticia, y que, por

GD-2021-04334777-UBA-DME#FFYL

primera vez, experimenta una tan terrible, de parte precisamente de las personas que más ama y respeta. ¡Qué trastorno de ideas, qué desorden de sentimientos, qué perturbación en su corazón, en su cerebro, en todo su pequeño ser inteligente y moral! (Rousseau, 1997, p.47)

La irrupción de la injusticia en Jean-Jacques provoca un “desorden de sentimientos”, una imposibilidad de compatibilizar el hecho externo de la acusación injusta con la certeza interior de la inocencia. Esto supone una primera experiencia de la sociedad corrompida, atravesada por el desgarramiento entre el ser y el parecer. En ese sentido, la injusticia se vive en una primera instancia como un *sentimiento* que todavía no se comprende. Así, señala Jean- Jacques:

Aún no tenía razón suficiente para comprender hasta qué punto las apariencias me condenaban, ni para ponerme en el lugar de los otros. Me mantenía en el mío, y lo único que sentía era el rigor de un castigo espantoso por un crimen que no había cometido. (*ibid.*)

Este “ponerse en el lugar de los otros” es, a nuestro juicio, la posibilidad de comprender la apariencia, no ya bajo el efecto interior que provoca la lectura por medio de la imaginación, sino como su contracara: la disimulación. No comprende así que la sociedad a la cual está a punto de ingresar está regida por esa separación, que supone la injusticia, entre el ser y el parecer. Hasta ahora, solo tiene el sentimiento de la contradicción entre el sentimiento del *ser inocente* con el de *parecer culpable*. Starobinski (1983) analiza este pasaje de la siguiente manera:

Al mismo tiempo que se revela confusamente el desgarramiento ontológico entre el ser y el parecer, el misterio de la injusticia se hace sentir ya, intolerablemente, a este niño. Acaba de descubrir que la íntima certeza de la inocencia es impotente contra las aparentes pruebas de la falta, acaba de descubrir que las conciencias están separadas y que es imposible comunicar la evidencia inmediata que experimentamos en nosotros mismos. A partir de entonces el paraíso se ha perdido: pues el paraíso era la transparencia recíproca de las conciencias, la comunicación total y confiada. (p.17)

Siguiendo los términos que propone Starobinski (1983), tenemos que el encuentro con lo imaginario, en el que Jean-Jacques experimenta el despertar de la conciencia, es vivido como una *transparencia*. La comunicación entre Jean-Jacques y sus pasiones se nos

presenta como *inmediata*, al igual que se nos presentaba el “grito de la naturaleza” para el hombre natural. Todo resulta “comprensible” en la soledad de la lectura porque, aunque la imaginación ponga en movimiento las pasiones, éstas se siguen de una unidad orgánica que conforma la singularidad del carácter de Jean-Jacques. Es decir, el carácter de Rousseau, por más singular y contradictorio que pueda parecer a los demás, tiene un sentido, una cierta “lógica”, una organicidad, que Rousseau puede sentir y que lo hace reconocerse como inocente, justo. La irrupción de la injusticia supone, en cambio, necesariamente una *mediación* en la comunicación que no puede garantizar la transparencia en el contacto entre las conciencias. La injusticia es un *obstáculo* entre el hombre y la “naturaleza”, es una ruptura entre esos dos planos. Los hombres están desdoblados: son uno en su interior, pero aparentan ser otro en el exterior. Entonces la injusticia es lo contrario a lo unitario, es lo que está desgarrado y la mediación se vuelve necesaria porque las relaciones sociales están dominadas por la apariencia, por ese desgarramiento. En adelante, el primer sentimiento de la injusticia supone un cambio en Jean Jacques y su primo:

El cariño, el respeto, la intimidad y la confianza ya no unían a los alumnos con sus guías; no los mirábamos ya como a dioses que leían en nuestros corazones; sentíamos menos vergüenza por obrar mal, y más temor a ser acusados: empezamos a ocultarnos, a rebelarnos, a mentir [...] Incluso el campo perdió a nuestros ojos ese atractivo de dulzura y sencillez que llega al corazón. Nos parecía desierto y sombrío; estaba como cubierto por un velo que nos ocultaba sus bellezas. (Rousseau, 1997, p.49)

De esa manera, la apariencia empieza a ganar terreno en las acciones de los alumnos mismos. Ese “velo”, que cubre las “bellezas” de la naturaleza, puede verse como una *mediación* que impide la comunicación directa de la naturaleza en las pasiones de Jean-Jacques y su primo. La necesidad de la mediación supone la pérdida de la unidad entre el hombre y la “naturaleza”. La injusticia hace que los alumnos no actúen conforme a la naturaleza porque, en última instancia, la injusticia es lo que es contrario a la “naturaleza”. Así, los alumnos empiezan a actuar de acuerdo a pasiones como la vergüenza, que los hacen mentir y a ocultarse: a pasar inconscientemente al lado de la apariencia. En cierta medida, las pasiones que son conformes a la “naturaleza”, como la amistad y su expresión que es la igualdad, van a verse desfiguradas por éstas otras: la vergüenza, el miedo, etc.

Bernini (2021), hace una lectura de este episodio y señala que

GD-2021-04334777-UBA-DME#FFYL

el movimiento retórico del texto puede describirse como el que va de la narración de la concordancia plena entre el yo y el mundo, a la experiencia coyuntural que lo desarma casi fatalmente para marcar “para siempre” su carácter, y luego, a la reconfiguración de un nuevo mundo pleno para volver a enfatizar el desgarramiento de la plenitud. (pp. 283-284)

Este apunte de Bernini nos sirve para poner en duda la pura pasividad que muchas veces se describe en la escritura de *Las Confesiones*, como si se tratara de un lenguaje que se apoya meramente en el recuerdo afectivo y se deja llevar por éste. Hay un elemento *creativo, activo*, siempre presente en el proyecto que se revela en estos gestos retóricos. Entonces no hay que entender el “carácter singular” de Jean-Jacques exclusivamente como algo dado que se trae a la memoria afectiva, sino también como algo que se construye a lo largo del discurso y que se expone en esa tensión de los “mundos plenos” y sus “desgarramientos”. Esto no quiere decir que el sentimiento no tenga un efecto sobre la escritura. El sentimiento siempre sigue operando como motor de la escritura en este caso, bajo la forma de sentimiento frente a la injusticia y el sentimiento como esperanza en la comunicación de inocencia.

Desde el punto de vista pasivo, el sentimiento de la injusticia es algo que la escritura autobiográfica puede revivir, en la medida en que se trata de un lenguaje pasional:

Al escribir esto siento que mi pulso todavía se altera; aunque viviera cien mil años, siempre tendré presente esos momentos. Ese primer sentimiento de la violencia y la injusticia quedó grabado de forma tan profunda en mi alma que todas las ideas que se refieren a ellas me devuelven mi primera emoción: y este sentimiento, en su origen referido a mí, ha tomado tal consistencia en sí mismo y se ha apartado tanto de cualquier interés personal, que mi corazón se enardece ante el espectáculo o el relato de cualquier acción injusta, sea cual fuere su víctima y el lugar en que se cometa, como si su efecto recayera sobre mí. (Rousseau, 1997, p.48)

El lenguaje autobiográfico que utiliza Rousseau para escribir sus confesiones es – en muchos casos– una *imitación de las pasiones*, como lo era la melodía en el *Ensayo*. El lenguaje, en este caso, no se encarga de reconstruir los hechos siguiendo un orden lógico, sino de imitar las pasiones que lo motivan. Al *reconstruir* esas pasiones que desencadenan la vida de Jean-Jacques, los sentimientos se vuelven a experimentar como si se trajeran al momento presente. El sentimiento de que las pasiones pasadas vuelven a cobrar realidad,

no debería darse únicamente en la rememoración y en la escritura, sino incluso en la lectura. En esa medida, la autobiografía se convertiría en una prueba irrefutable de inocencia, donde el lector debe ser el juez. El sentimiento es inequívoco. Ese desagrado que sintió Rousseau por la injusticia y que revive por medio del recuerdo y de la escritura, debe sentirlo también en el lector, cuando se deja llevar por el lenguaje de las pasiones que conforman la singularidad del corazón de Jean-Jacques. Solo así, comprende –o más bien, siente– la inocencia como un hecho irrefutable.

Este mismo mecanismo se puede notar, como dice Starobinski (1983), en la reconstrucción del pasado en el segundo *Discurso*. Aunque no se trate exactamente de la misma situación, en la medida en que el *Discurso* se refiere sin dudas a un pasado que no fue vivido por Rousseau, lo importante es señalar que la motivación de reconstruir la historia hipotética de la humanidad viene de un sentimiento que despierta la experiencia de la injusticia en su sociedad contemporánea. Luego de la “caída”, del desgarramiento entre el ser y el parecer que se produce con la injusticia y que quiebra la “unidad con la naturaleza” tanto en la infancia de la humanidad como en la infancia de Rousseau, para Starobinski (1983):

lo único que cabe ya es construir poéticamente el mito de la época que ha terminado [...] antes de que el velo se interpusiera entre el mundo y nosotros [...] nada alteraba la transparencia y la evidencia de las almas. Vivíamos con la verdad. (p. 21)

El recurso de la escritura se vuelve necesario para reconstruir esa unidad perdida, para imitar los sentimientos de la infancia que nos unían con la naturaleza. En la medida en que se trata de un recurso, de una mediación, siempre hay que tener en cuenta que la mediación se vuelve inevitable. Entonces, por un lado, tenemos la reconstrucción del sentimiento que despierta la injusticia, el sentimiento del desgarramiento; y, por otro, el sentimiento de la presencia de la naturaleza en el corazón humano que permite reconstruir ese pasado, y que hace al hombre, en última instancia, inocente. La escritura imita estos sentimientos solo cuando proviene de las pasiones, porque ahí se encuentra el puente con la naturaleza. Como habíamos observado en nuestro análisis del *Ensayo*, en el lenguaje pasional hay un vínculo entre la naturaleza y el ser humano, porque en él se representa lo que genera el mundo exterior en nosotros, es decir, las pasiones. Por otro lado, el material

del que se sirve el lenguaje para ser transmitido o simplemente expresado, proviene de la naturaleza, como es el caso del sonido en la melodía y, podríamos pensar también la tinta con la cual se escribe, o cualquier otro medio susceptible de ser captado por los sentidos. Recuérdese que los colores para la pintura eran lo que es el sonido para la música, es decir, el material con el cual se dibuja, ya que con el sonido se hace la melodía. La melodía, el dibujo y el lenguaje pasional en general, combinan el elemento humano con el natural. La representación de lo que impacta sobre nuestros sentidos y provoca pasiones es el elemento humano ineludible y el arte es lo que se hace con el material que nos ofrece la naturaleza. Por eso, cuando se trata de representar “uno a uno” los objetos como si no hubiera pasiones subjetivas interviniendo, se hace pasar la representación del lenguaje por lo que la naturaleza no puede ser para nosotros: una naturaleza libre de pasiones. Solo mediante las pasiones nos es posible sentir la naturaleza. Así el lenguaje pasional adquiere una licencia que no tendría si se valiera solo del razonamiento.

El lenguaje pasional –habíamos señalado– solo obedece a los propios sentimientos. En este caso se trata de los sentimientos que produce la injusticia, y del sentimiento de esperanza. El objetivo de la escritura consiste en el restablecimiento de la “unidad perdida”, que se produce con la irrupción de la injusticia. El límite de *Las Confesiones* reside en que el proyecto no se completa hasta que se reconozca la inocencia, porque como señalamos antes, la unidad se identifica con la justicia: una unidad entre la naturaleza y el hombre, en este caso, la naturaleza inocente de Jean- Jacques y su comportamiento que, para los demás, es injusto porque se limitan a juzgarlo desde la apariencia. El objetivo consiste en que el lector como juez pueda realizar por sí mismo esa unión entre el comportamiento de Rousseau a lo largo de su vida y su naturaleza, y que reconozca así su inocencia por medio de la lectura. El lenguaje de *Las Confesiones* solo tiene sentido en oposición a una sociedad injusta. Independientemente de que Rousseau pueda o no comprobar que alguien reconozca su inocencia, el objetivo de *Las Confesiones* se apoya sobre el supuesto de una sociedad injusta que lo obliga a escribir para dar su testimonio. La unidad que acá se está buscando compromete a las demás conciencias y, dado que la escritura se apoya sobre el supuesto de que existe una sociedad injusta desgarrada entre el ser y el parecer, el lenguaje no va a poder –por principio– comunicar a las demás conciencias la inocencia, porque se encuentran atravesadas por ese desgarramiento. La transparencia no es posible en el

lenguaje, si éste se apoya sobre el supuesto de que las pasiones propias son incommunicables en una sociedad que depende de la apariencia. La apariencia de la sociedad se impone como un *obstáculo insuperable* entre la escritura pasional y las conciencias dominadas por la apariencia. Para trazar un paralelo con el *Contrato Social* y con *Emilio*, podemos decir que, en medio de una sociedad corrompida, parece imposible alcanzar el ideal de la libertad del ciudadano, que se da en comunidad. Para que el contenido de las pasiones fuera comunicable entre las diferentes conciencias, dichas conciencias tendrían que pertenecer a un todo, pertenecer a una *unidad*. Como sabemos, esa unidad entre las conciencias solo es posible en la voluntad general y por medio del contrato social. Si *Las Confesiones* se dieran en el contexto del contrato, entonces esas pasiones se sentirían en cada uno de los miembros y habría por tanto transparencia en el contacto de las conciencias. Se haría de ese modo completamente comprensible la inocencia de Rousseau, porque la creación del cuerpo social, supone el restablecimiento de una nueva unidad que se expresa en la voluntad general. La unidad entre el hombre y la naturaleza se recupera en esta *segunda naturaleza* que supone el cuerpo social producto del contrato. Sin embargo, en el contexto ideal e hipotético del contrato social se excluye también la posibilidad de la injusticia, por lo menos en las proporciones en las que Rousseau describe su situación. Por tanto, *Las Confesiones* no serían necesarias. En ese sentido, *la injusticia es un presupuesto necesario para la escritura de Las Confesiones*, así como la falta de transparencia entre las conciencias que supone la existencia de la injusticia. De ese modo, el proyecto de *Las Confesiones*, junto con su lenguaje, no pueden nunca terminar de justificar la inocencia, porque están contruidos necesariamente sobre el supuesto de la imposibilidad de comunicarse.

Desde el primer encuentro con la literatura, el lenguaje pasional presenta una ambigüedad en cuanto a sus efectos. La literatura lo lleva al mundo de las pasiones, de lo imaginario; y la conformación del carácter singular de Jean- Jacques lo opone a una sociedad corrompida que vive en el plano de la apariencia. Esta oposición, así como la ambigüedad del lenguaje, se hacen enteramente manifiestas en su segundo encuentro con las letras, esta vez desde el lugar de autor. Para profundizar en el tema de cómo la injusticia es un presupuesto necesario para la escritura de *Las Confesiones*, vayamos al lugar donde se hace más manifiesto ese obstáculo, que es el momento en que Rousseau narra su entrada

en el mundo de las letras como autor. Por último, opondremos este encuentro con un pasaje que se parece más a lo que sucede en las *Ensoñaciones*, que es la estancia en el Ermitage, donde escribe algunas de sus obras y habla del papel que juega el contacto con la naturaleza, que va a ser fundamental en las *Ensoñaciones*.

3.2.2. La condición de autor: reforma personal y segunda revolución.

Jean-Jacques narra su primera experiencia como autor en el Libro octavo, cuando se encuentra con la propuesta para el concurso de la Academia de Dijon y visita a Diderot luego de su arresto en Vincennes.

Un día llevé el Mercure de France y mientras caminaba leyéndolo di con esta cuestión propuesta por la Academia de Dijon para el premio del año siguiente: Si el progreso de las ciencias y de las artes ha contribuido a corromper o a depurar las costumbres. (Rousseau, 1997, p.481)

Luego, se describe el impacto que tuvo esa consigna sobre sus pasiones y la condena que implicó para él la decisión de volcarse a la tarea de escritor:

Lo que recuerdo con toda nitidez de esa ocasión es que, al llegar a Vincennes, me encontraba en una agitación rayana en el delirio. Diderot se dio cuenta; le expliqué el motivo y le leí la prosopopeya de Fabricio escrita a lápiz bajo una encina. Me animó a desarrollar mis ideas y a concurrir al premio. Lo hice, y desde ese instante estuve perdido. Todo el resto de mi vida y de mis desdichas fue la secuela inevitable de ese instante de extravío.

Todas mis pequeñas pasiones fueron ahogadas por el entusiasmo de la verdad, de la libertad y de la virtud, y lo más sorprendente es que esa efervescencia se mantuvo en mi corazón durante más de cuatro o cinco años a tan alto grado como tal vez nunca se haya mantenido en el corazón de ningún otro hombre. (Rousseau, 1997, p.482)

En primer lugar, cabe resaltar la motivación que lo lleva a escribir. “La verdad, la libertad y la virtud”, no se revelan como un contenido racional que debe explicarse al público, sino como sentimientos o pasiones que lo vuelcan a la escritura. Esas son las *causas internas* que lo llevan a convertirse en autor. Incluso –y a pesar de las diferencias

con las obras autobiográficas—, Rousseau considera su primer *Discurso*, quizá, demasiado influido por estas pasiones. En ese sentido dice,

esta obra, llena de calor y de fuerza, carece absolutamente de lógica y de orden; de todas las que han salido de mi pluma es la más débil de razonamiento y la más pobre en número y armonía (p.483)

Esa falta de “razonamiento” hace que el primer *Discurso* sea para Rousseau más cercano a las pasiones y, en ese sentido, al lenguaje figurado que es imitación de las pasiones, desde el punto de vista de nuestro análisis. Esto, por ejemplo, puede verse en la idealización de Esparta o de la Roma temprana, por su supuesta concordancia con la virtud y la libertad. Recordemos en ese sentido el elogio que hace Rousseau (1996) de la virtud como “ciencia sublime” en el primer *Discurso*:

¡Oh, virtud! Ciencia sublime de las almas sencillas, ¿son necesarios tantos esfuerzos y tanto aparato para conocerte? ¿No están tus principios grabados en todos los corazones y no basta para aprender tus leyes, entrar uno en sí mismo y escuchar la voz de su conciencia en el silencio de las pasiones? He aquí la verdadera filosofía, sepamos contentarnos con ella [...] (p.247)

Acá vemos a nuestro juicio cómo Jean-Jacques intenta por medio de su escritura imitar la pasión que lo motiva, que es el “entusiasmo” por la virtud. Jean-Jacques se sale de la lógica del razonamiento para elogiar la virtud tal como la siente. No hay un razonamiento sino una exaltación por la virtud. En este primer *Discurso* —aunque también en el segundo— Rousseau salta constantemente del argumento a la exaltación que le producen sus pasiones.⁵⁷ Esto se ve, sobre todo, en otro recurso pasional, que es el de la *nostalgia*. El proyecto “historiográfico”-autobiográfico rousseauiano solo tiene sentido en tanto éste se apoya en el sentimiento de la pérdida —y de la presencia, en tanto recuerdo— de un pasado

⁵⁷ Por tomar un ejemplo, Rousseau (1996) en el primer *Discurso* desarrolla una argumentación “histórica” para hacer la crítica a la retórica como fundamento de las artes. En ella, señala cómo Roma cae en la decadencia después de que se deja “seducir” por los valores de la conquista y la ambición que los rétores promulgan. Más allá de la precisión de esta lectura “histórica” de nuestro autor, se ve que se trata de una argumentación que plantea una cierta hipótesis que se explica según el modelo de causas y efectos: la persuasión de los rétores convence a la República romana de llevar adelante conquistas que tienen como efecto su decadencia. Por otro lado, tenemos el fragmento citado más arriba acerca de la virtud como ejemplo de lo que consideramos como escritura pasional. En ese pasaje y en otros, como en el del elogio a la ignorancia, Rousseau no desarrolla una argumentación, sino que expresa la exaltación que le producen sus pasiones sin preocuparse demasiado por explicar la superioridad de la virtud según un modelo causal de argumentación.

idealizado, ya sea el de la infancia de la humanidad o la infancia del individuo o su propia infancia. Esa idealización del sentimiento es necesaria porque ahí encontramos el criterio que permite medir el grado de progreso o de corrupción de la sociedad, del individuo o, incluso, la inocencia o la culpabilidad del propio Jean- Jacques. Ese criterio se traduce en el grado de conformidad o disconformidad con la “naturaleza” o el “derecho natural”, en el caso del segundo *Discurso*, con respecto a una situación actual como la de la sociedad contemporánea o como la de Jean-Jacques como individuo acusado injustamente. Pero también habíamos señalado lo paradójico del concepto de “naturaleza”, que consistía en que, a diferencia de los autores iusnaturalistas, no había en Rousseau un contenido preciso que se le pueda atribuir a las leyes naturales por medio de una deducción o una inducción, sino que eran el resultado de un devenir histórico, por lo cual se hacía necesario traducir por medio de una mediación textual esos sentimientos que motivan la escritura y que toman diferentes formas a lo largo de la obra rousseauiana. Importa ahora señalar que los sentimientos que motivan la búsqueda de una mediación textual adecuada para representar esos mismos sentimientos que nos unen con la naturaleza siempre están presentes en la base del proyecto rousseauiano, pero no siempre el lenguaje está *imitando* o representando su movimiento. Para no ir más lejos, el *Contrato Social* es una obra escrita de manera casi enteramente normativa y lógica, impregnada de argumentos. Recordemos, en ese sentido, la crítica que hace a otros autores de confundir el hecho por el derecho. Esto lo veíamos en el ataque a las legitimaciones del poder político sobre la base de alguna forma de esclavitud. Por ejemplo, Aristóteles cometía, según Rousseau (1996), el error metodológico de considerar la esclavitud como parte de la naturaleza humana de ciertos individuos, porque naturalizaba una relación social e histórica en la que hubo esclavos. Así, tomaba ese *hecho* contingente de la relación de dependencia, por el *derecho* a esclavizar a esos sujetos. El lenguaje del *Contrato Social* es lógico, racional y, aunque utiliza otros recursos para desarrollar sus argumentos –como el desplazamiento del concepto jurídico de contrato en el que se utiliza la noción de “contrato” para describir la fundación de la sociedad misma, sin que haya dos sujetos intervinientes que realizan un intercambio– no hay una representación de las pasiones que lo motivan. Si está –podríamos pensar– el sentimiento de una sociedad injusta, cuando escribe sobre la esclavitud para oponerse a ella, pero ese sentimiento no es representado por la escritura. No se trata entonces de un lenguaje pasional. Pero ese no es el

caso del segundo *Discurso* que, en gran medida, como dice Starobinski (1983), se apoya en la nostalgia para legitimar el relato histórico.

Una nostalgia elegíaca se conmueve con la idea de esta vida errante y “sana”, de su equilibrio sensitivo, de su justa suficiencia. Imagen demasiado imperiosa, demasiado profundamente satisfactoria como para no corresponder en el espíritu de Rousseau a la estricta verdad histórica. Toma cuerpo una certeza que es esencia poética, pero que se equivoca sobre su naturaleza: quiere hablar el lenguaje de la historia, y tomar por testigo la erudición más rigurosa. La convicción se impone irrefutablemente: sin ningún género de dudas tales fueron los orígenes de la humanidad y, con seguridad, tal fue la primera faz del hombre. Rousseau se cuenta a sí mismo la historia objetiva de una Edad de la transparencia para legitimar su nostalgia. La certeza de Rousseau es la propia de alguien que se acuerda; se extiende por contacto y sus discípulos ya no verán en él al autor de una “historia hipotética”, sino al vidente (*Seher*, dirá Hölderlin) que está en posesión de la memoria de un pasado muy antiguo, de un tiempo más hermoso. (p. 24-25)

En efecto, muchas veces el lenguaje histórico es el que predomina en el segundo *Discurso*, es decir, un lenguaje que se presenta como reconstrucción de hechos. Pero lo que legitima el discurso es el sentimiento de nostalgia que da con la certeza del pasado, porque se apoya en la “presencia de la naturaleza” en los propios sentimientos. La escritura sigue muchas veces el registro histórico y en cierta medida lógico, pero otras veces deviene pasional y poético, se sale de la lógica del razonamiento. Esta certeza sentimental y poética, es la que le da fuerza al *Discurso*, la que lo separa del discurso histórico ordinario. Esto sucede también en *Las Confesiones*. Es imposible tratar de reconstruir una historia sin caer en el registro lógico de la reconstrucción de los hechos, según causas y efectos. Pero detengámonos un momento en un pasaje del segundo *Discurso*, donde la pluma se rinde ante la nostalgia e imita su movimiento. En este pasaje Rousseau (1996) pone a la naturaleza –o la naturaleza humana– de interlocutora y le dice:

¡Cuánto has cambiado de lo que eras! Por así decirlo, es la vida de tu especie lo que te voy a describir según las cualidades que has recibido, que tu educación y tus hábitos han podido corromper pero que no han podido destruir. Hay, lo percibo, una edad en la cual el hombre individual quisiera detenerse. Tú buscarás la edad en la cual desearías que tu especie se hubiera detenido. Descontento de tu estado actual, por razones que anuncian a tu posteridad desgraciada todavía mayores descontentos, acaso querrías poder retroceder. Y ese

GD-2021-04334777-UBA-DME#FFYL

sentimiento debe significar el elogio de tus primeros antepasados, la crítica de tus contemporáneos y el terror de quienes tendrán la desgracia de vivir después de ti. (p.282)

Por un lado, pues, lo que legitima el discurso es la nostalgia, la pasión por un pasado idealizado. Ese pasado idealizado se construye sobre la oposición entre una sociedad actual degradada y el propio corazón de Jean-Jacques donde se encuentra presente la naturaleza, y que hace posible que ésta sea evocada en el discurso. Pero a la vez, la escritura se desenvuelve siguiendo esa conmoción que producen las pasiones. Hay que mencionar, además, que la estructura del *Discurso* también sigue el orden académico del modelo discursivo. Es decir, se organiza a partir de un preámbulo, una introducción, dos partes y una conclusión. Pero, cuando al interior de estas secciones la escritura sigue las pasiones e intenta representarlas, el lenguaje deviene poético y es una imitación de las pasiones. El lenguaje va *activamente* a la búsqueda de ese pasado, pero se deja arrastrar *pasivamente* por las pasiones que motivan esa búsqueda. Este doble carácter a la vez activo y pasivo del lenguaje es una de las características que vamos a desarrollar en torno a la libertad del lenguaje pasional. Por ahora, señalamos estos pasajes para mostrar las “causas internas” que llevan a Rousseau a la escritura, que son en principio pasionales.

Por otro lado, están las “causas externas” que llevan a Jean-Jacques a convertirse en autor. Como dice, Starobinski (1983), el papel que Diderot cumple en ese sentido es el de la serpiente que lo tienta a salir del paraíso, cuando le da el incentivo para concurrir al premio de la Academia. Diderot es para Rousseau uno de los representantes de la sociedad injusta dominada por la apariencia. Él es uno de los miembros de lo que Rousseau llama la “Liga Universal”, que conjura un complot contra su persona. Durante gran parte de su vida Diderot es considerado por Rousseau como uno de sus mejores amigos, pero luego se siente traicionado por él, cuando considera que le da la espalda luego de la condena que recibe de Francia y de Suiza por sus escritos. Además, Diderot forma parte de los *enciclopedistas* – con quienes Rousseau colabora por un tiempo–, y en ese sentido, es un representante del mundo de las letras de la época.

Más allá de que las acusaciones que Rousseau hace de Diderot estén o no justificadas, lo importante es señalar la impronta que tiene en Jean-Jacques la sociedad en su ingreso en el mundo de las letras. La sociedad lo seduce para luego condenarlo. De ese

modo, la sociedad injusta es causa de su conversión en autor en los siguientes dos sentidos. En primer lugar, es “causa interna”, porque aparece como sentimiento que lo induce a la escritura, aparece como un desprecio por la injusticia. Ese desprecio por la injusticia lo lleva a la nostalgia. La idealización de un pasado que se identifica con la naturaleza y que, según Starobinski (1983), encuentra en su propio corazón y hace que su escritura se construya sobre la oposición naturaleza-sociedad. Cuando Jean-Jacques contrasta la sociedad injusta con el contenido de su corazón, percibe una pérdida y una presencia a la vez de lo que llama “naturaleza”. Percibe esa deformación que veíamos en la estatua del dios Glauco. Pero la sociedad también es “causa externa”, no ya como un sentimiento, sino como una especie de agente que lo seduce entrar en el mundo de las letras, participar en un concurso, formar parte de la Academia, etc. Desde ese punto de vista, la sociedad se puede relacionar más con lo que Rousseau llama su reforma personal, como lo desarrollaremos unas líneas más abajo.

A nivel retórico es importante señalar la función de la figura de la “conversión” que Rousseau toma de la obra agustiniana y que estructura la obra, pero que, a su vez, adquiere un nuevo sentido. Como señala Bernini, no solo hay una transposición explícita estructural del concepto en el orden de la narración – en ambos casos se encuentra en el Libro octavo –, sino que cumplen una misma función retórica que ordena la narración de los episodios de la vida, “una figura para narrar la pérdida de los mundos plenos” (Bernini, 2021, p.288), en la que la identidad del sujeto se ve amenazada por un exterior hostil que lo extravía de su “naturaleza”. Pero, a diferencia del modelo agustiniano, la conversión rousseauiana es “cíclica y secular”, es decir, vacía de sentido trascendente a la narración que sigue el modelo cristiano y recompone la identidad del sujeto en el encuentro con Dios, al que conducen en última instancia todos los hechos narrados. Sin embargo, en *Las Confesiones* de Rousseau (1997), la multiplicación de “mundos plenos” –no identificados con un único encuentro con la trascendencia– y sus múltiples rupturas que se presentan como radicalmente únicas, revelan “un uso tropológico de la conversión católica para refutar su trascendencia, para volverla una serie repetida en distintas circunstancias empíricas, no orientadas hacia ninguna finalidad regida por la providencia.” (Bernini, 2021, p.289). Esta multiplicación de los “mundos plenos” y sus “rupturas” también se puede leer en lo que

observa Maurice Blanchot (1972) acerca de la experiencia literaria que intenta narrar la “experiencia original”:

La verdad del origen no se confunde con la verdad de los hechos: al nivel en que esta verdad debe captarse y decirse, ella es lo que todavía no es verdad, lo que, por lo menos, no ofrece garantía de conformidad con la firme realidad exterior. Nunca, pues, estaremos seguros de haber dicho esta clase de verdad; en cambio, sí seguros de tener siempre que repetirla, pero de ningún modo acusados de falsedad si se nos ocurre expresar esta verdad alterándola e inventándola, porque es más real en lo irreal que en la apariencia de exactitud en que se petrifica perdiendo su claridad intrínseca. (p.52)

Es decir, la necesidad de multiplicación de los mundos plenos y sus rupturas procede de ese “no estar seguros” de decir esa “clase de verdad”, porque en la medida en que la verdad no es una esencia *a priori*, se transforma a medida que se la busca. De ahí la necesidad de repetirla, de multiplicarla e incluso de inventarla. Entonces lo que llamamos el lenguaje de las pasiones no es solo un dejarse arrastrar por la búsqueda de la “verdad”, sino también creación, porque la pasión es un intermedio entre lo “humano” y lo “natural”, entre lo histórico y lo fijo que es el sentimiento sin contenido determinado, que lleva a Rousseau a expresarse. Lo que llamamos “fijo” en última instancia, es el sentimiento o la pasión por la “verdad”, la “creencia” en la “verdad”, la “aspiración a la unidad”, para resolver en este caso el problema de la injusticia -la escisión entre ser y parecer-, que lleva a Rousseau a escribir. Lo que ponen en evidencia estos dos análisis es la búsqueda que hay en Rousseau de una mediación adecuada para representar lo inmediato que es la pasión, y la falta de fundamento en esa búsqueda. Es decir, no hay un contenido explícito *a priori* que organice la obra identificada con una instancia trascendente o verificable empíricamente, sino una búsqueda permanente que se genera simultáneamente del sentimiento de inocencia y del sentimiento de la injusticia o de la incomunicabilidad de las pasiones sobre la cual se construye a nuestro juicio el discurso: el discurso se organiza según la creencia en la “verdad” que se produce por medio de las pasiones que ponen en contacto al sujeto con la “naturaleza” o “su naturaleza”. Esa búsqueda constante que se evidencia en el discurso, se

puede describir como bien lo hace Gabrielle Radica (2008), como un “agnosticismo” en Rousseau con respecto a la “verdad”.⁵⁸

Volvamos al análisis de lo que Rousseau (1997) llama “conversión”:

Inié mi reforma por la apariencia; prescindí del oropel y de las medias blancas, me puse una peluca redonda, deje la espada y vendí mi reloj (p. 497)

Y más adelante,

Lanzado a pesar mío en la sociedad sin tener su tono, sin estar en condiciones de adquirirlo y poder someterme a él, se me ocurrió adoptar uno propio que me dispensase del otro. Como mi necia y hosca timidez, que no podía dominar, nacía del miedo a faltar a las conveniencias, tome para animarme la decisión de pisotearlas. Me volví cínico y cáustico por vergüenza; fingí despreciar la cortesía que no sabía practicar. Ciertamente que esa actitud, conforme con mis nuevos principios, quedaba ennoblecida en mi alma, adoptaba en ella la intrepidez de la virtud; me atrevía incluso a decir que sobre esa augusta base se ha sostenido mejor y por más tiempo de lo que habría debido esperar de un esfuerzo tan contrario a mi carácter. Sin embargo, a pesar de la reputación de misantropía que mi apariencia y algunas frases felices me dieron en sociedad, lo cierto es que en privado siempre desempeñé mal mi personaje, que mis amigos y conocidos llevaban como si fuera un cordero a aquel oso tan feroz y que, limitando mis sarcasmos a verdades duras pero generales, nunca supe decir una palabra desatenta a quienquiera que fuese. (Rousseau, 1997, p.504)

Acá se trata no ya de la influencia que tienen las pasiones sobre la escritura, sino a la inversa: la influencia de la escritura –o la condición de autor– sobre las pasiones. La escritura y la condición de autor lo llevan a perseguir el ideal de la virtud en su propia vida. En ese sentido, dice Starobinski (1983),

⁵⁸ « L’agnosticisme, le renoncement à tout «esprit de système», à toute généralisation rapide qu’on lit chez Rousseau proviennent donc autant des limites internes de l’entendement que de l’observation de la force des passions sur le raisonnement [...] » (Radica, 2008, p.335) “El agnosticismo, la renuncia a cualquier ‘espíritu de sistema’, a cualquier rápida generalización que se lee en Rousseau, proviene tanto de los límites internos del entendimiento como de la observación de la fuerza de las pasiones sobre el razonamiento [...]” [Mi traducción]. Estas “fuerzas de las pasiones” son justamente lo que consideramos parte fundamental de la “verdad” y que la escritura muchas veces intenta “representar” o “imitar”, por lo cual la escritura deviene una búsqueda permanente de cómo volver mediación textual eso que es inmediato: la pasión.

Es preciso que toda su conducta se oponga al artificio del mundo corrompido que él denuncia, y del que, sin embargo, aún participaba excesivamente. Debe actuar de tal modo que su protesta no pase por el lenguaje ordinario de la literatura. (p.52)

Estas “causas externas”, que lo vuelcan a la escritura y que lo llevan luego a realizar su “reforma”, no son, sin embargo, demasiado importantes para este estudio. Acá basta con señalar que Rousseau (1997) considera, que la sociedad lo empuja a la condición de autor, lo que lo lleva a la vez a realizar su reforma para oponerse a la sociedad, y que ve esto como una condena. Lo que importa, insistimos, es lo que llamamos “causas internas”. La sociedad injusta es relevante para nosotros como un sentimiento que necesariamente ingresa y dirige la escritura, especialmente en *Las Confesiones* y en los *Diálogos*. Ese sentimiento es un obstáculo para el restablecimiento de la unidad y del reposo, porque lo que intenta comunicar es el *sentimiento de la incomunicabilidad* misma: la separación entre las conciencias inherente a una sociedad marcada por la separación entre el ser y el parecer. Por ese motivo, consideramos que, cuando la escritura imita –pero también crea– el sentimiento que se produce a partir de la injusticia para intentar resolverla, el proyecto autobiográfico cae en el obstáculo: vuelve una y otra vez sobre el presupuesto de la sociedad injusta. Esto quiere decir, a su vez, que cae del lado de la nostalgia. El lenguaje no puede prescindir del sentimiento de una pérdida que se siente sin embargo en las propias pasiones. La contracara de este sentimiento de injusticia son los sentimientos que se producen en el contacto con la naturaleza y, esto, solo se consigue en el contexto de una sociedad degradada. Es en *soledad* donde se da la transparencia, en la medida en que el lenguaje se ve como un fin en sí mismo, y no como un instrumento. Una primera aproximación a estos sentimientos que produce la soledad en la naturaleza está en el Libro noveno, donde Rousseau narra su retiro en el Ermitage. Se trata –como veremos– solo de una aproximación, porque la soledad no es completa, como lo será en las *Ensoñaciones*.

En el Libro Noveno, Jean-Jacques narra su estancia en el Ermitage cerca de Montmerency, con Thérèse y su madre, en una cabaña que le ofrece D’Holbach, donde escribe gran parte de sus obras, incluidas el *Contrato Social* y *Emilio*. En el siguiente pasaje, Rousseau (1997) describe la necesidad de un retiro en el campo, oponiéndolo a la vida que hasta entonces había llevado en la ciudad:

Me sentía hecho para el retiro y el campo; me resultaba imposible vivir feliz en otra parte. En Venecia, en medio del tráfico de los asuntos públicos, en la dignidad de una especie de representación, en el orgullo de los proyectos de ascenso; en París, en el torbellino de la alta sociedad, en la sensualidad de las cenas, en el esplendor de los espectáculos, en el humo de vanagloria, siempre acudían a distraerme con su recuerdo mis bosquetes, mis riachuelos y mis paseos solitarios a contristarme, a arrancarme suspiros y anhelos. Todos los trabajos a los que había conseguido someterme, todos los proyectos de ambición que de vez en cuando habían animado mi celo, no tenían otro fin que alcanzar un día esos bienaventurados placeres campestres que en aquel momento me jactaba de alcanzar. (p.552)

La vida en la ciudad produce en Rousseau la sensación de una *falta de libertad*. “Los proyectos de asenso”, la “vanagloria”, “la alta sociedad” se suman a esa gama de “necesidades artificiales” que se desprenden del reino de la apariencia y que lo alejan de seguir su voluntad que se identifica con la “naturaleza”. La vuelta al campo se da entonces como un intento de recuperación de la libertad que se pierde en la dominación que suponen los asuntos de la ciudad. Sin embargo, las constantes visitas que le hacen los lugareños y los que antes consideró como sus amigos, y principalmente el vínculo que mantiene con el público por su condición de autor, hacen que la libertad no pueda alcanzarse por completo en el retiro en el Ermitage de 1756.

Durante el retiro en el Ermitage, Rousseau (1997) hace referencia a una “segunda revolución”, luego de la primera “reforma”. Refiriéndose a esta última, dice Jean-Jacques en el Libro noveno:

Recuérdese uno de esos breves momentos de mi vida en que me convertía en otro y dejaba de ser yo mismo; todavía puede encontrarse en la época de que hablo, pero, en lugar de durar seis días o seis semanas, duró cerca de seis años y tal vez seguiría durando de no ser por las circunstancias particulares que lo hicieron cesar y me devolvieron a la naturaleza, por encima de la cual había querido elevarme. (Rousseau, 1997, p. 571.)

De alguna manera, lo que Rousseau (1997) llama la “embriaguez por la virtud” que le produce su reforma, implica convertirse en otro. “Me hallaba verdaderamente transformado –afirma–, mis amigos y mis conocidos no me reconocían.” (*Ibid.*) Rousseau considera que ese intento por hacer coherente su escritura con su conducta de alguna manera, lo llevó a querer “elevarse” por encima de la naturaleza o de su propia naturaleza.

Esta segunda revolución supone lo contrario: un retorno a su naturaleza “temerosa”, “complaciente” y “tímida”.

Tal estado, más dulce pero mucho menos sublime, amortiguó pronto el ardiente entusiasmo que me había arrebatado durante tanto tiempo; y, sin que se dieran cuenta, sin casi darme cuenta yo mismo, me volví temeroso, complaciente, tímido, en una palabra, el mismo Jean-Jacques que había sido antes. (Rousseau, 1997, p.571)

Esto, sin embargo, tampoco supone para Rousseau (1997) un encuentro con el reposo y la unidad, como señala más adelante:

Si la revolución no hubiera hecho más que devolverme a mí mismo y detenerse ahí, todo estaría bien; pero, por desgracia, fue más lejos y me arrastró rápidamente al extremo opuesto. Desde entonces, mi alma en movimiento no ha hecho sino sobrepasar la línea de reposo, y sus oscilaciones siempre renovadas nunca le han permitido permanecer en él. (p.572)

De ese modo, ni la primera reforma ni la segunda revolución alcanzan el objetivo del reposo y la unidad, en la medida en que Jean-Jacques no deja de mantener un vínculo con la sociedad, que lo lleva a chocar con el obstáculo del sentimiento frente a la injusticia. En el caso de la reforma, el enfrentamiento se produce en contra de una sociedad opuesta al ideal de virtud, pero también, como un desencuentro con su propia naturaleza que lo lleva a tratar de “elevarse” por encima de ésta. En el caso de la segunda revolución, el obstáculo de la sociedad injusta se refleja casi enteramente en el interior de Rousseau. Blanchot (1972) lo describe de esta manera:

En el exilio que exige por una decisión [...] casi pedagógica, ya está bajo la presión de la fuerza infinita de ausencia y de comunicación mediante ruptura que significa la presencia literaria: Rousseau, que quiere ser el ser de la transparencia, no puede no esconderse ni tampoco no volverse oscuro, ajeno no solamente a los otros para protestar contra su extrañeza, sino, muy pronto, también a sí mismo. (p. 49)

El retiro en el Ermitage produce esta ambigüedad entre el mostrarse del autor y su obra y el esconderse de la persona en la soledad. Esta distinción es la que quiere superar el texto al intentar transmitir la identidad entre esas dos personas que el público se encarga de separar. Esto se verá de manera mucho más clara en los *Diálogos*. Pero la imposibilidad de

la transmisión de esa identidad viene del sentimiento de la *incomunicabilidad* en la que se apoya la escritura que impide que la búsqueda se cierre; el lenguaje no puede dejar de justificarse. El sentimiento de la incomunicabilidad produce un efecto sobre la imaginación de Rousseau (1997), que describe en el Libro Noveno, cuando narra los paseos que realiza en el Ermitage donde medita sus obras de filosofía política.

La imposibilidad de alcanzar seres reales me lanzó al país de las quimeras y, no viendo nada real digno de mi delirio, lo alimenté en un mundo ideal que pronto pobló mi imaginación creadora con seres al gusto de mi corazón. Nunca semejante recurso llegó más oportunamente ni resultó tan fecundo. En mis continuos éxtasis me embriagaba torrencialmente con los más deliciosos sentimientos que nunca hayan entrado en un corazón de hombre. Olvidando por completo a la raza humana, imaginé sociedades de criaturas perfectas tan celestiales por sus virtudes como por sus bellezas, amigos seguros, tiernos y fieles como nunca los encontré en este mundo. Tomé tal afición a planear así por el empíreo en medio de los encantadores objetos de que me había rodeado que las horas y los días se me pasaban en él sin darme cuenta y, perdiendo el recuerdo de cualquier otra cosa [...] Cuando, presto a partir para el mundo encantado, veía llegar desdichados mortales que venían a retenerme en tierra, no podía moderar ni ocultar mi despecho y, sin poder dominarme, les hacía un recibimiento tan brusco que podía merecer el nombre de brutal. Lo cual no hizo sino aumentar mi reputación de misantropía por todo lo que me habría valido otra muy contraria si hubieran leído mejor en mi corazón. (p. 583)

El sentimiento de la injusticia activa la imaginación de Jean-Jacques y lo lleva al “país de las quimeras”. Imagina “sociedades de criaturas perfectas tan celestiales por sus virtudes”, pero esto solo es posible cuando su pasión por la justicia se construye sobre el sentimiento de aberración por la injusticia. Por otro lado, la construcción de este ideal supone otro sentimiento que se deriva del de la injusticia: el de la *esperanza*, que ata la escritura al futuro. La escritura en ambos casos queda atada a una instancia de referencia que va más allá del discurso. La imagen de una sociedad idealmente justa está condicionada por el sentimiento de injusticia, a la vez vinculada al sentimiento de esperanza. Incluso, el sentimiento frente a la injusticia se refleja en su propia condición, cuando dice que ver llegar a los “desdichados mortales” que lo “retienen en la tierra”, le impiden quedarse en su “mundo encantado”. El encuentro con los demás, que están inmersos en el mundo de la

apariencia, le devuelven el sentimiento de aberración por la injusticia; esto le impide mantenerse en el “reposo” por el exceso de actividad de la imaginación.

En este sentido, la activación de la imaginación para construir un mundo ideal de justicia no supone tampoco en nuestra opinión un encuentro con el “reposo” y con la “unidad”. Esto en la medida en que la imaginación sigue estando condicionada por el sentimiento de la injusticia sobre el cual se construye el ideal. El sentimiento de injusticia queda inconscientemente sostenido sobre la base de estas meditaciones, e impiden que Jean-Jacques pueda dejar de sentir el desgarramiento entre el ser y el parecer. La soledad es necesaria, pero no suficiente. En todo caso, sí es necesario el *sentimiento de que esa soledad es completa* y esto –como veremos– solo será posible cuando ese sentimiento se construya sobre un lenguaje que solo sea expresión de sí mismo: es la soledad del lenguaje consigo mismo. Pero el sentimiento de la injusticia en *Las Confesiones* es inseparable de su escritura, y de este sentimiento se derivan otros dos: el de la *esperanza* de cambio que ata el lenguaje al futuro y el de la *nostalgia* que ata el lenguaje al pasado y lo lleva a idealizar ciertas instancias de su infancia como criterio de lo que debería ser. El objetivo de *Las Confesiones* está determinado por la injusticia en cuanto a su objetivo que consiste en dar prueba de su inocencia, pero también en cuanto a su lenguaje. El lenguaje sigue el movimiento de las pasiones, pero las pasiones que lo dirigen son las de la injusticia, la esperanza y la nostalgia, de un encuentro con la justicia en el contacto con las demás conciencias en el futuro, orientado por el ideal de un pasado “siempre ya excedido” (Hochart, 1972, p. 124). La escritura imita y crea los sentimientos de la aberración por la injusticia, la esperanza y la nostalgia; y, así, no puede prescindir nunca del supuesto de la imposibilidad de comunicación y, a la vez, permanece encadenada al futuro por la promesa de cambio que le da la esperanza y al pasado como parámetro de lo que debe ser que le da la nostalgia. El lenguaje está sujeto a las conciencias de los demás, al futuro y al pasado: quiere seguir el movimiento libre de las pasiones, pero se ve obligado constantemente a responder a los demás, a encarar el problema de la injusticia. Las pasiones que lo motivan son las de la angustia frente a la falta de libertad. No es libre porque sigue siendo, en última instancia, un lenguaje instrumental, un lenguaje “para algo”, un lenguaje al servicio de algo que no es él mismo. Tal vez esta sea la condición de todo lenguaje político, que busca una identificación con la realidad. Esa búsqueda pueda tomar muchas formas: la de una crítica,

la de una historia, la de un contrato ideal, la de la historia personal, etc. Ya se trate del intento de hacer compatible una teoría de la sociedad ideal con su realización o la identificación de un autor con su obra, el referente de la *intención* falla, pero esa falla es un triunfo porque las interpretaciones que se desprenden de la obra continúan en esa búsqueda que nunca termina, que es la de ligar al lenguaje con un “más allá del lenguaje”. Es decir, en este caso, lo que intenta el discurso es cerrar la discusión acerca de la inocencia o de la culpabilidad de Rousseau cuando el lector sea capaz de identificar la prueba o el signo –es decir, el texto– con el referente que se le quiere atribuir: la intención moralmente buena dada por los sentimientos que la motivan -como el de la aberración por la injusticia-. Si esto fuera posible habría que cerrar la discusión, dejar de escribir acerca de ello y simplemente “vivir en la justicia”. Pero desde el punto de vista de esta tesis, el texto justamente triunfa en tanto literatura cuando genera posibles interpretaciones: cuando la literatura llama a más literatura. El referente entonces no puede ser una intención única, sino múltiples interpretaciones. El texto triunfa en sentido literario porque llama a nuevas escrituras, pero fracasa políticamente porque no puede cambiar la “realidad” en el sentido en que pretende. *Rousseau juez de Jean- Jacques. Diálogos*, es un ejemplo excepcional y terrorífico de este tipo de escritura que triunfa como literatura pero que fracasa en sentido político.

3. 3. Rousseau juez de Jean- Jacques. Diálogos.

Rousseau juez de Jean- Jacques. Diálogos, es escrito entre 1772 y 1775, después de *Las Confesiones* y antes de *Las Ensoñaciones*. Al igual que éstas dos, los *Diálogos* tienen nuevamente como objetivo el estudio del propio sujeto, aunque desde el punto de vista de lo que Rousseau llama “el complot” de la “liga universal”, que estaría compuesta por todas las personas del mundo y dirigida por “nuestros señores” –como se refiere a sus antiguos amigos y ahora enemigos: Grimm, Choiseul, el procurador Tronchin, Mme. De “Boofflers”, Diderot, D’Alambert, Mme. De Épinay–, más la complicidad de todos los jueces y el Estado. La metodología del estudio del yo, esta vez es muy distinta. Se trata de un diálogo en el que dos interlocutores juzgan la obra de Jean-Jacques y su persona, desde diferentes puntos de vista. Por un lado, tenemos a “Rousseau”: “ciudadano sensato y ecuaníme [...] que admira con devoción las obras de Jean- Jacques” que se ha dejado

“contagiar superficialmente de la opinión general que condena al autor”. (Gomá Lanzón, 2015, p.10) “El Francés”, por el otro, que “aborrece con odio fanático a Jean- Jacques, a quien juzga taimado, abominable y corrupto, aun sin haber leído sus libros”. (*ibid.*) Este método es el que Bernini (2021) llama “vertical”, de “armonía”, donde en oposición a la estructura horizontal-melódica del relato sucesivo, la “verdad” surge de la superposición de voces simultaneas que se armonizan (p.14). Lo que se trata de armonizar, en última instancia, en el diálogo es la identidad de la persona y el autor “Jean-Jacques”, partiendo de una dualidad en la que para el público “las obras son excelentes”, pero “el autor en cambio execrable.” (Gomá Lanzón, 2015, p.10-11).

En palabras de Rousseau (2015) el método dialógico consistiría en:

[...] discutir sobre una hipótesis general, que pudiese agruparlos a todos [los motivos que dice desconocer del “complot universal”]: ésta era, entre todas las suposiciones posibles, la peor elección para mí, la mejor para mis adversarios, y en esta posición [...] examinar que conducta de mi parte hubiera sido la más razonable y la más justa. Agotar todo lo que se pudiera decir a su favor era el único medio que tenía de encontrar lo que dicen efectivamente, y eso es lo que he intentado hacer, poniendo de su lado todos los motivos plausibles y los argumentos engañosos, y acumulando contra mí todos los cargos inimaginables. (p. 25-26)

El método es –como dice Paul de Man (1990) del segundo *Discurso*– una “ficción radical”, que lleva las suposiciones al extremo para encontrar la “verdad”. En ese sentido Bernini (2021) señala que los *Diálogos* retoman el modelo metodológico del propio Rousseau en su primera filosofía, que consiste en “evaluar las posiciones contrarias, llevar sus proposiciones al extremo, refutarlas y reformularlas” (p.292). Otro elemento de la hermenéutica clásica que se retoma –como también observa Bernini (2021)– es el de la interpretación según la *intención* del autor. La posibilidad de “reformular” las proposiciones, de generar una armonía entre la persona y sus obras, se daría a partir del reconocimiento de su intención al escribirlas. Esto supone un doble camino: un estudio tanto de la persona como de su obra, que se completa al final del discurso. Esa “armonización” es lo que llena “el profundo silencio universal” que Rousseau (2015) considera que el modo de proceder “misterioso” del complot, le ha dejado (p.24). Entonces el texto, se intenta erigir como una defensa que llena ese “silencio profundo”.

Nos vamos a ocupar exclusivamente del “primer diálogo”, en el que se construye y se deconstruye el llamado “complot universal”. Hay dos elementos en los que se puede ver la radicalización de la ficción: por un lado, la singularidad del carácter de “Jean-Jacques” y, por otro, la singularidad de la injusticia (o justicia desde el punto de vista del complot) que se le hace. Estos dos conceptos quedan subsumidos, desde la perspectiva del complot, en la noción de lo “monstruoso”. “Jean-Jacques”, se muestra ante los ojos de sus perseguidores como un ser incomprensible, contradictorio e insoportable porque no entra dentro del modelo que tiene la sociedad para definir lo “humano”.

No es tanto la cantidad de los crímenes de J.J. –dice “El Francés”– a lo que conceden importancia [nuestros señores], como a su carácter horroroso descubierto por fin, aunque tarde, ampliamente reconocido. (Rousseau, 2015, p.134)

En vista de esta situación insoportable, la incomprensión deviene vigilancia y persecución. Eso que se le presenta al complot como radicalmente diferente e incomprensible, debe ser controlado en una definición –o en una metáfora que esconde su origen figurado– que es el de la “monstruosidad”. Como lo monstruoso no debe ser tratado en términos de lo humano, el mecanismo del complot consiste en silenciarlo y mantenerlo en la intriga de los motivos que lo hacen ante los ojos de los demás un monstruo. Como dice “Rousseau”, el personaje:

Semejante monstruo, me decís, no merece que se respeten con él las normas establecidas para la condena de un criminal corriente. (Rousseau, 2015, p.143)

Se reitera en innumerables ocasiones durante el “primer diálogo”, la falta de una acusación y de un juicio, de una defensa, más el ocultamiento de los cargos que se le imputan a “Jean- Jacques”. “El Francés” argumenta que el método debe ser único, porque se trata de un monstruo único, pero terminando el “primer diálogo”, revela el motivo de ese silencio y de esa ausencia de juicio: los acusadores temen estar equivocados.

Creo que devolviéndole la estima y la justicia –reflexiona “El Francés”– lo odiaría más por mis equivocaciones de lo que lo odio ahora por sus crímenes: no le perdonaría jamás mi injusticia para con él. (Rousseau, 2015, p.163)

Temen que haya algo que no caiga dentro de sus definiciones y que además pueda ser justo, pero diferente. Temen no poder controlarlo todo en una definición.

En esa medida, “El Francés” se niega en un principio a conocer la obra del autor y a la persona escuchando sus motivos, porque esto pondría en duda todos los principios de su discurso que se apoyan en la “opinión pública”. En efecto, “El Francés” solo conoce a “Jean- Jacques”, por medio de la opinión de los demás. No ha leído sus libros y juzga a la persona según los prejuicios del complot. La opinión pública a su vez, opera mediante pasiones como la envidia, el terror, etc., y despierta también pasiones en aquellos que siguen esa opinión, fundada en prejuicios. La opinión pública ve lo que quiere ver, busca el “veneno” que ella misma introduce. En cambio, “Rousseau”, el personaje, se presenta como el “lector soberano”, que a pesar de formar parte activa en el complot, puede “separar” y “distinguir”, porque es “razonable”. (Bernini, 2021, p.297) Esa razonabilidad se basa, por un lado, en el sentimiento que le genera la escritura, pero a su vez en un análisis de las características del complot tal como las presenta “El Francés”: ese análisis busca que pueda verse la incompatibilidad entre el autor y ese “monstruo” que le “pintan”. Entonces Rousseau (2015) nos demanda como lectores bajo la figura de “El Francés”, que devengamos lectores soberanos. En esa medida señala Bernini (2021) el objetivo “pedagógico” del texto, que se basa en la persuasión del diálogo.

A lo largo del diálogo, “Rousseau” devela la inconsistencia del modo de proceder del complot. Su método es en sí injusto.

Si se puede, si se debe seguir con la gente sus propias máximas –afirma con ironía “Rousseau”– entonces habrá que mentir a los mentirosos, robar a los ladrones, envenenar a los envenenadores, asesinar a los asesinos [...] (Rousseau, 2015, p.147)

El complot procede ante lo injusto mediante lo injusto. No hay acusación, ni juicio, ni defensa, ni condena y, además, se le ocultan los motivos al acusado. Todo queda en el silencio. Ante esa inconsistencia, “Rousseau” afirma que, por ser “sospechosa” la conducta del complot, tiene que *silenciar* todas las pruebas y los prejuicios de la opinión pública, para poder juzgar (“Rousseau”) por sí mismo a “Jean-Jacques”. Es decir, el texto opera de la misma manera que el complot, lo llama – no lo muestra para que lo juzguemos- solo para descreditarlo y silenciarlo. Es decir, en adelante, se invierte la relación: lo monstruoso e

injusto no es ya “Jean-Jacques”, sino el complot y, una vez así definido, queda silenciado: nada que se pueda extraer de éste es válido por su modo de proceder “injusto”. También el complot queda encerrado así en una definición “universal”: todos *son* injustos, sin excepción. Acá vemos lo paradójico del recurso que Rousseau (2015) utiliza. Rousseau quiere apelar a la razonabilidad del lector, a la lectura que *interprete* soberanamente el texto, pero al mismo tiempo le dice que hay una lectura “correcta”, le impone una sola interpretación, lo cual no es muy diferente de lo que hacía el complot ahora silenciado. Esto es lo que Bernini (2021) llama “la crisis de la hermenéutica clásica de la intención del autor”⁵⁹ (p.309). Vemos entonces la disputa de dos metáforas, representadas desde un mismo discurso – y una silenciada, descreditada–, tratando de ocupar ese lugar de literalidad que haría coincidir a la persona con su obra. Es decir, por un lado, tenemos la metáfora del complot que intenta definir el carácter criminal de Rousseau por medio de la representación de lo monstruoso: se sustituye el “carácter” por la representación de un monstruo. Esta representación -esta metáfora- por sospechosa, es silenciada. En adelante, nada de lo que diga el complot es válido, porque su modo de proceder es “injusto”. Ante esa situación, para representar el carácter de Jean- Jacques, el texto propone que la obra del autor es prueba o signo de inocencia, es “metáfora” de la inocencia. Es decir, al contrario de la metáfora de lo monstruoso, la obra del autor es una metáfora “auténtica” del carácter y por eso es prueba irrefutable de su inocencia. De ese modo, se consolida el diálogo como una metáfora *instrumental* que, como tal, trata de borrar su origen ficcional y sustituir a esa otra metáfora - la de “Jean- Jacques” como monstruo-, como “verdadera” representación del carácter y de la intención del autor.

Nuevamente el proyecto fracasa. El lenguaje sigue atado a su condición de instrumento y se basa en el presupuesto de la injusticia, es decir, de la imposibilidad de comunicación entre las conciencias. Por tanto, no es libre, persigue algo que le es ajeno, actúa en función de “un más allá del lenguaje”, y las pasiones que lo inspiran son las de la

⁵⁹ Dado que al final de los *Diálogos* el “El Francés” y “Rousseau” se convencerán de la inocencia de “Jean-Jacques” por medio del encuentro de “Rousseau” con “Jean- Jacques” y de la lectura soberana de “El Francés” de la obra de “Jean- Jacques”, el texto mismo de los *Diálogos* demuestra que “la obra está desvinculada ya para siempre de las intenciones autorales y que se autonomiza cuando en efecto puede ser tergiversada, transformada, deconstruida, invertida, es decir, incesantemente interpretada.” (Bernini, 2021, p.311). Es decir, como el texto pretende persuadir y de hecho demuestra que la persuasión es posible, al mismo tiempo que pone en cuestión la interpretación incorrecta del “complot” muestra que la obra es interpretable y que está desvinculada “para siempre” de la intención del autor.

angustia de no poder controlarlo. A Rousseau no le queda otra cosa que construir ese más allá, que a la vez siente como íntimo, pero abandonar la pretensión de que lo que expresa pueda ser interpretado según la intención, porque lo que abre el texto es la interpretabilidad misma. Vamos detenernos en las *Ensoñaciones* ya que, en los paseos, el sentimiento de soledad permite que el lenguaje sea libre. Pero no se trata de una soledad empírica, sino de la soledad del lenguaje consigo mismo como sentimiento. Jean-Jacques llega a la soledad absoluta en su vida pero, sobre todo, tiene el *sentimiento* de que esa soledad se ha completado y que no necesita de los demás, ni del pasado, ni del futuro. Para que ese sentimiento se produzca es necesario que la soledad del lenguaje sea considerada como un *destino*, lo cual interrumpe la necesidad de justificación y, en tal medida, el lenguaje deviene *inútil*: no tiene ningún objetivo, más que el de la expresión misma. Esa inutilidad y soledad del lenguaje es una libertad creativa y es una libertad espiritual. Rousseau va a poder abandonarse en el ensueño, alcanzar la libertad y la unidad, porque *siente* que ya no tiene que hablar de la injusticia, porque la injusticia es un destino que lo devuelve al presente, al presente creativo del lenguaje, a la soledad con la “naturaleza”, donde la comunicación es posible en la incomunicación.

3.4. *Ensoñaciones de un paseante solitario.*

Las Ensoñaciones de un paseante solitario, fueron escritas entre 1776 y 1778, año en que muere nuestro autor, por lo cual quedan inconclusas. Para ese entonces, Rousseau, vive en París en el anonimato, se dedica a copiar música para ganarse la vida y sale a caminar a los alrededores de la ciudad con su perro y un cuaderno para sus herborizaciones. Como resultado de esos paseos, tenemos la escritura de las *Ensoñaciones*. El libro está estructurado en diez fragmentos que llevan el nombre de “paseos” y que constituyen los pensamientos, representaciones y sentimientos que le producen sus caminatas.

El contenido de cada uno de estos paseos, es muy variado. Aunque el libro lleve el nombre de “Ensoñaciones”, no siempre la escritura constituye una “ensoñación”. Algunas veces, encontramos en los paseos ensoñaciones, pero también declaraciones de intenciones, recuerdos que ya se habían desarrollado en las *Confesiones* e incluso reflexiones que se sostienen sobre la base de una argumentación. Así como el contenido de cada paseo es

diferente, también lo es su escritura. El lenguaje que se desarrolla en las *Ensoñaciones* no es unívoco. Cuando se trata de hacer una declaración de intenciones o de desarrollar reflexiones de carácter argumentativo, estamos ante un lenguaje más racional; allí, predominan los pensamientos, las ideas, los argumentos. En ese sentido, como señala Starobinski (1983) en el “primer paseo” se conservan todavía muchos elementos del modelo de la retórica clásica. Esto es, se plantea el estado de cierta cuestión, se pide que se considere la voz del narrador, después el tema que se tratará y finalmente se establece el auditorio o el oyente. (p. 349) Todos estos niveles se concentran en el yo como veremos, pero la estructura sigue siendo la misma. En cambio, cuando el lenguaje es una representación de un recuerdo del pasado o de la ensoñación misma, allí predomina el sentimiento, el lenguaje que proviene de las pasiones y se rompe con la retórica clásica. También hay que señalar que la obra en su totalidad, no sigue tampoco ningún modelo conocido:

la relación entre los diez paseos de que se compone el texto es errática en términos temáticos y abierta en términos formales. La estructura, pues, no responde a ninguna de las normas de los géneros clásicos, es, como la ensoñación, *entièrement libre*. (Bernini, 2021, p.319)

En gran medida se trata en este análisis, de señalar cuál es la función que cumplen algunos de estos fragmentos, cuáles son sus características y su relación con el concepto de libertad. Desde ya hay que decir, que la ensoñación como escritura es la única forma que consideramos puede denominarse un “lenguaje libre”. Esa libertad puede interpretarse como una combinación de los distintos tipos de libertad que se desarrollaron en el anterior capítulo. El lenguaje de las “ensoñaciones”, según nuestra lectura, presenta elementos de la libertad del ciudadano y la libertad del estado de hombre, pero sobre todo de la libertad espiritual. Esto en cuanto al aspecto, si se quiere, sentimental, de la escritura. Porque, por el contrario, un lenguaje racional e instrumental, que se consolida como medio para alcanzar un objetivo, queda atado a un cierto fin y a su condición de instrumento y, en esa medida, deja de ser libre. Lo sentimental, en cambio - como iremos desarrollando- implica más bien una apertura a la experiencia literaria misma que libera al lenguaje de la lógica de los medios y los fines. El lenguaje es libre cuando deja de ser un medio para conseguir un objetivo. Esa apertura del sentimiento ensoñador a la falta de objetivo que se opone al

lenguaje instrumental- racional, es el que vamos a relacionar con la libertad espiritual que, recordemos, se trataba de la capacidad ilimitada de transformación de la naturaleza humana por medio de la voluntad. Es decir, la escritura, en este caso y al igual que la naturaleza humana, es *indeterminada*: no está cerrada o determinada por la lógica de los medios y los fines.

Por otro lado, creemos que las reflexiones y las declaraciones de intenciones –lo que Bernini (2021) llama el “estatuto de la ensoñación” (p. 323)– ayudan al análisis y pueden echar luz sobre los conceptos que queremos analizar, pero no constituyen un elemento esencial de la ensoñación. Pueden analizarse aisladamente y no conforman, como dice Starobinski (1983), los “largos preparativos que conciernen a la empresa de soñar” (p.342). Vamos a tomar estos fragmentos para desarrollar de manera ilustrativa una función similar a la que tiene el pacto con el tutor en *Emilio*. Vamos a plantear la idea de un pacto del yo consigo mismo y con la naturaleza, donde el hombre se hace verbo, parafraseando a Starobinski (1983). La palabra razonada es una especie de comentario acerca de la ensoñación, que ilustra el lenguaje libre del sentimiento ensoñador. Pero, a su vez, ambos elementos pueden ser aislados sin que los fragmentos de la ensoñación pierdan su sentido. Se podrían leer las “ensoñaciones”, en ese sentido, como prosas poéticas que son *autosuficientes* por ellas mismas. Vamos a tomar los fragmentos para analizar la obra en su totalidad, pero teniendo en cuenta esta “autosuficiencia” de cada ensoñación.

3.4.1. Las “condiciones” del lenguaje de la libertad.

El Primer paseo, puede incluirse dentro de lo que denominé como las declaraciones de intenciones del autor. Allí, Rousseau (2013), señala cuál es el objetivo de la obra. Ese objetivo es lo que comunica a las *Ensoñaciones* con los demás proyectos autobiográficos. Esto es, el estudio de sí mismo. “¿qué soy yo mismo?” (p.15), se pregunta Rousseau. Al igual que en las demás obras autobiográficas, se trata de un discurso del yo que tiene al yo como objeto. Rousseau (2013) describe a las *Ensoñaciones* como “la continuación del examen severo y sincero” de *Las Confesiones* (p.21). Pero, además, señala la particularidad que supone la escritura de *Ensoñaciones*. La pregunta sigue siendo la misma, pero la situación ha cambiado radicalmente para Rousseau. A lo largo de toda la obra, Rousseau

(2013) reitera en diversas ocasiones su resignación frente a la posibilidad de reconquistar al público. “Pasan muy pocos días sin que nuevas reflexiones me confirmen cuán equivocado estaba al contar con el regreso del público” (p.20). Veíamos antes que *Las Confesiones* y los *Diálogos* tenían el propósito de dar cuenta de la inocencia de su autor, mediante la escritura. En ese sentido, el destinatario de la obra era el público. Si bien Rousseau (1997) consideraba ya en *Las Confesiones* que sus contemporáneos estaban casi irremediabilmente determinados por las pasiones corruptas que constituían a su sociedad actual, todavía pensaba en la posibilidad de que se diera, en un futuro, una generación más justa que pudiera ver, en la lectura, la inocencia en el corazón de Jean-Jacques. En el contexto de las *Ensoñaciones*, sin embargo, Rousseau (2013) extiende la creencia de una sociedad corrupta a lo largo de todas las generaciones, y subraya la irreversibilidad de esa situación.

Pasan muy pocos días sin que nuevas reflexiones me confirmen cuán equivocado estaba al contar con el regreso del público, incluso en otra época; ya que es conducido, en lo que se refiere a mí, por guías que se renuevan sin cesar dentro del cuerpo que me tomó aversión. Los particulares mueren, pero los cuerpos colectivos no mueren. Las mismas pasiones se perpetúan en ellos, y su odio ardiente, inmortal como el demonio que lo inspira, tiene siempre la misma actividad. Cuando todos mis enemigos particulares hayan muerto, los médicos y los oratorianos todavía vivirán; y cuando no tenga por perseguidores más que a esos dos cuerpos, tengo que estar seguro de que no le dejarán más paz a mi memoria después de mi muerte que la que le dejan a mi persona estando vivo. (p. 20)

Sobre el presupuesto de que las pasiones sociales que conforman un cuerpo político injusto, “se perpetúan” y son, incluso, “inmortales”, se empieza a construir la soledad como sentimiento. Nuestro planteo es que Rousseau debe renunciar a la noción de la contingencia en la historia personal, para *construir* el sentimiento de su soledad necesario para alcanzar un lenguaje de la libertad. En este elemento reside en parte la especificidad de las *Ensoñaciones*. Ya habíamos analizado como el planteo de ambos *Discursos*, del *Emilio*, y el *Contrato social* aludían de alguna manera al devenir histórico como contingencia, en oposición a la “naturaleza”. Ahora queremos remarcar que, en *Las Confesiones*, ese planteo también está presente bajo la forma de un *sentimiento* que dicta la escritura. Cuando Rousseau considera la posibilidad de que tenga lugar un cambio en la sociedad, que le permita a una generación futura leer con justicia su obra y comprobar su inocencia, está

apelando a la posibilidad del cambio en el devenir histórico. Sus contemporáneos son injustos, las generaciones futuras pueden no serlo. En la *esperanza* de que pueda haber justicia en el futuro subyace el sentimiento de que la historia está regida por la contingencia. Todas estas obras intentan en última instancia referir y cambiar la realidad. Ese sentimiento de esperanza guía el desarrollo de la escritura, que toma diferentes formas. Si bien Rousseau declara estar “solo”, el sentimiento de esperanza todavía está presente y se refleja en la posibilidad de que se dé la transparencia entre las conciencias futuras. El sentimiento de soledad no se completa, porque sigue esperando la compañía de otras conciencias. Esa esperanza impide que el lenguaje sea libre, sigue estando al servicio de la conciencia de un tercero y del futuro: sigue encadenado a un “más allá del lenguaje”, a la condición de ser medio para un fin. Está encadenado a la tarea de justificarse constantemente. Ahora, en las *Ensoñaciones*, señala que “exento de todo nuevo temor y liberado de la inquietud y la esperanza, la mera costumbre será suficiente para hacerme día a día más soportable una situación que nada puede empeorar” (Rousseau, 2013, p.18). Liberarse de la esperanza, es liberarse de la expectativa del futuro y de las demás conciencias. Esa condición le permite el anclaje en el presente y el sentimiento de la soledad que requiere la ensoñación.

A lo largo del Primer Paseo, podemos ver cómo es posible ese cambio en Rousseau (2013), de un sentimiento de la contingencia a un sentimiento de la necesidad en el devenir histórico personal.

Aquí estoy entonces, solo sobre la tierra, sin tener más hermano, prójimo, amigo ni compañía que yo mismo. El más sociable y el más cariñoso de los humanos ha sido proscripto de ella por un acuerdo unánime. (p.15)

Rousseau, en una primera instancia, vuelve sobre el tema del acuerdo unánime, pero ahora desde el punto de vista de alguien que se resigna a su situación. Como consecuencia del acuerdo, Rousseau se encuentra “solo sobre la tierra”, pero esta vez acepta su condición:

tomé el único partido que me quedaba por tomar, el de someterme a mi destino sin respingar contra lo inevitable. Encontré en esa resignación el desagravio a todos mis males

por la tranquilidad que me procura, y que no podía aliarse al trabajo continuo de una resistencia tan penosa como estéril. (Rousseau, 2013, p. 16)

Este cambio de “partido”, que consiste en un “sometimiento al destino”, se atribuye al accionar de sus contemporáneos. Esto es, la teoría del telefismo, que significa encontrar el remedio en el mal. La manera en que proceden sus enemigos, para Rousseau, representa la prueba de que su situación constituye una fatalidad y, gracias a ello –gracias a sus contemporáneos–, puede aceptar su soledad. Sus perseguidores son los que le demuestran la existencia de esta fatalidad.

Si hubieran tenido la habilidad de dejarme alguna luz de esperanza, aún me tendrían entre ellos [...] Pero agotaron por anticipado todos sus recursos; al no dejarme nada se quedaron sin nada ellos mismos. (Rousseau, 2013, p.17)

Gracias a sus enemigos, Jean-Jacques siente la soledad como necesaria, en la medida en que ahogan el sentimiento de esperanza de que, eventualmente, se presente la situación de transparencia entre las conciencias que implica la justicia. Más adelante, vuelve a señalar esta fatalidad cuando se refiere a los “oratorianos” como sector de la sociedad que se encargó de difamar a Rousseau junto con el grupo de los médicos. En ese sentido afirma que

los oratorianos, [...] hombres de Iglesia y medio monjes, serán implacables para siempre, su propia iniquidad constituye mi crimen, que su amor propio no me perdonará jamás, y el público, cuya animosidad se ocuparán de mantener y reanimar sin cesar, no se apaciguará más que ellos. (Rousseau, 2013, p. 20).

Esa “reanimación” que no “cesa” significa nuevamente la aceptación de un destino irrevocable de las pasiones, en este caso, de los “oratorianos”. En estos pasajes vemos, pues, esa resignación que consiste, a nuestro parecer, en un cambio de la perspectiva de Rousseau, que va desde la contingencia a la necesidad en la historia personal. En el segundo Paseo Rousseau (2013) va más allá, y extiende la noción de la necesidad natural a toda la historia social y señala cómo todo lo que antes veía como “fortuito” o contingente tiene que ser ahora considerado como necesario. Las pruebas para Jean-Jacques son demasiado fuertes como para ignorarlas. “Esta vez fui más lejos”, dice comparando su nueva posición o “cambio de partido”, respecto de las anteriores obras autobiográficas:

El cúmulo de tantas circunstancias fortuitas, el ascenso de todos mis más crueles enemigos [...] todos los que gobiernan el Estado, todos los que dirigen la opinión pública, toda la gente de buena posición, todos los hombres de crédito [...] entre quienes tienen contra mí alguna animosidad oculta para converger en el complot común, ese acuerdo universal es demasiado extraordinario para ser puramente fortuito [...] una sola circunstancia imprevista que le hubiese presentado un obstáculo, alcanzaba para hacerlo fracasar. Pero todas las voluntades, todas las fatalidades, la fortuna y todas las revoluciones afirmaron la obra de los hombres, y una convergencia tan sorprendente, y que tiene algo de prodigio, no puede dejarme dudas de que su completo éxito no esté escrito en los decretos eternos. (Rousseau, 2013, p. 36)

Desde este punto de vista, la aceptación del destino en la historia personal implica una *pasividad*. El cambio de la filosofía de la historia personal de Rousseau, en esa medida, es pasivo. Solo se remite a someterse a las pruebas que le ofrece el accionar de sus contemporáneos junto con todas las circunstancias que lo facilitaron –sin que se presentara ningún obstáculo que las resistiera–, y a trasladar esas pruebas a todo su devenir histórico personal. En más, solo se tratará de vivir esa resignación como sentimiento, que encuentra su lugar más acabado en la ensoñación. Ese cambio en la perspectiva de Rousseau constituye un primer acercamiento al sentimiento de soledad. Cuando Rousseau se entrega pasivamente a su destino, siente la soledad como necesaria. Lo que sucede en este punto se puede describir como un traslado de la legalidad de la naturaleza al orden histórico personal. La necesidad, que es del orden de la naturaleza, ahora se identifica también con el orden de la historia personal. Este es, a nuestro parecer, el pacto que realiza Rousseau con la naturaleza: otorgarle su necesidad a lo que solía entenderse como contingente. Al igual que en el pacto con el tutor del *Emilio*, el alumno deja *pasivamente* que el tutor dirija sus pasiones, se entrega a su voluntad, con la promesa de la libertad, cuando lo protege de aquellas pasiones egoístas que vienen de la educación social. En las *Ensoñaciones* sucede algo similar: el sujeto se entrega a la naturaleza como a una suerte de tutora, y acepta la legalidad de ésta, para mantener su libertad. Paradójicamente, someterse al destino es lo único que le asegura la libertad, porque se eliminan las pasiones que lo sujetan a la voluntad de un tercero, es decir, la esperanza y la inquietud respecto del futuro. Esa libertad se traslada luego al lenguaje y a la ensoñación misma, que ya no van a provenir de una

imaginación agitada por esos sentimientos, aunque sí pueden influir en la rememoración de un recuerdo doloroso, como sucedía en *Las Confesiones*.

El encuentro con la soledad como sentimiento y el pacto con la naturaleza tienen, además, un aspecto *activo* que Starobinski (1983) denomina el “carácter casi mágico” del “decreto de voluntad” (p.351). El movimiento de la voluntad siempre representa el carácter activo de lo humano y, en el contexto de las declaraciones de intenciones de las *Ensoñaciones*, éste se señala cuando Jean-Jacques *decide* anular no solo a la humanidad entera, sino incluso todo lo material.

Todo lo que me es exterior me es ajeno a partir de este momento. No tengo más en este mundo ni prójimo, ni semejantes, ni hermanos [...] Si reconozco a mi alrededor algo, sólo son objetos afligentes y lacerantes para mi corazón (Rousseau, 2013, p.20)

No solo basta con las pruebas que le brinda la sociedad, sino que para Rousseau es necesario rechazarla *activamente*. El cambio en la perspectiva rousseauiana de su historia personal, requiere de una *decisión*, al igual que el pacto con el tutor. El encuentro con la libertad mediante el sometimiento al destino supone la intervención de la voluntad. También en el pacto con el tutor la protección de las pasiones sociales era posible mediante el consentimiento que daba el alumno al maestro por esa excepcionalidad que podía reconocerle. En las *Ensoñaciones*, la anulación de los demás, y el encuentro con la libertad por medio de la soledad, solo va a ser efectiva cuando en el lenguaje de las ensoñaciones se experimenten las pasiones que no dependen de lo social. En ese punto se ve ese “carácter casi mágico” del decreto de la voluntad. El sujeto pacta voluntariamente con la naturaleza para que dirija su historia bajo la ley de la necesidad y, así, se protege de los efectos de las pasiones sociales egoístas. La diferencia reside en que, en el pacto con el tutor, se trata de una preparación para el encuentro con los demás; en las *Ensoñaciones*, en cambio, se trata del encuentro consigo mismo. Esa soledad que es un encuentro consigo mismo, paradójicamente, se *construye* en la escritura de manera casi “mágica”; no está dada, y requiere de la intervención de la voluntad cuando se traslada la legalidad natural al orden histórico personal.

Existe, además, otra pasión de la que es necesario desprenderse para alcanzar la libertad. Como señala el propio Rousseau (2013), la escritura de las anteriores obras autobiográficas se encontraba encadenada al *amor propio*.

Mi razón y mi corazón asentían, y sin embargo, yo percibía que mi corazón todavía murmuraba. ¿De dónde venía ese murmullo? Lo busqué y lo encontré: venía del amor propio, que después de haberse indignado contra los hombres, ahora se sublevaba contra la razón. (p. 132)

Rousseau señala que su intención de buscar justicia entre los hombres no es del todo desinteresada, está mediada por el amor propio. El lenguaje de *Las Confesiones* no es más que un *medio* para conseguir un *fin* personal, que es el reconocimiento por parte de los demás. En esa medida el lenguaje no era libre, porque los sentimientos que lo inspiraban estaban sujetos al dominio de la relación entre medios y fines. Rousseau continúa diciendo que:

Ese descubrimiento no era tan fácil de hacer como podría pensarse, ya que un inocente perseguido toma durante mucho tiempo por un puro amor por la justicia su pequeño orgullo personal. Pero también la verdadera fuente, una vez conocida, es fácil de silenciar, o al menos de desviar. La estima por uno mismo es el mayor móvil de las almas orgullosas; el amor propio, fértil en ilusiones, se disfraza y se hace tomar por esa estima; pero cuando el fraude por fin se descubre, y el amor propio ya no puede esconderse, desde ese momento deja de ser temible, y si bien se lo ahoga con pena, al menos se lo subyuga fácilmente. (*Ibid.*)

De esa manera, el amor propio se disfraza de “estima” o “amor de sí”, y es “el móvil” no solo de “las almas orgullosas” sino, también –podríamos decirse–, de la escritura orgullosa. La escritura era en las otras obras autobiográficas un *medio* para justificarse. “Escribía mis primeras *Confesiones* y mis *Diálogos* con una preocupación continua sobre los *medios* de eludir las manos rapaces de mis perseguidores” (*ibid.*).⁶⁰ El lenguaje autobiográfico de *Las Confesiones* no puede ser por tanto libre en la medida en que, por un lado, se encuentra encadenado al sentimiento de esperanza de que haya un alma justa en el futuro y, por otro, al amor propio disfrazado de amor por la justicia. Esto, vimos, se desprende del sentimiento que le produce la injusticia en *Las Confesiones*. En ambos casos,

⁶⁰ El énfasis es nuestro.

el lenguaje surgido de los sentimientos de esperanza y de amor propio sigue sometido a la lógica de ser un medio para alcanzar un fin. La condición de medio implica para el lenguaje una falta de libertad. Por ese motivo, una de las características que presenta el lenguaje de la ensoñación es el de ser, como observa Bernini (2021), “un lenguaje improductivo”, es decir, un lenguaje que no persigue ningún objetivo o fin, más allá de la expresión y, en esa medida, deja de ser un medio para alcanzar un fin, renuncia a su condición de instrumento que viene de la “razón práctica”.

Tenemos así las tres condiciones que debe cumplir el lenguaje de la ensoñación para considerarse un lenguaje libre. Por un lado, debe sostenerse sobre el sentimiento de la necesidad del devenir histórico personal. Esto es, la historia personal debe sentirse como un devenir necesario: la soledad debe ser un destino irrevocable. En segundo lugar, el lenguaje de la ensoñación debe provenir del sentimiento de que la soledad se ha completado. Esto se da cuando el objetivo del lenguaje ya no es la justificación frente a los demás, porque se los considera irremediabilmente separados por la injusticia y, porque resolver la injusticia, ya no es el objeto del lenguaje. Finalmente, el lenguaje debe ser improductivo, debe provenir del sentimiento del ocio. Podemos ir más lejos y señalar que el sentimiento de la necesidad en la historia personal es el que permite el sentimiento de la compleción de soledad, así como el sentimiento de soledad es el que permite la improductividad en el lenguaje.

3.4.2. Estatuto de las ensoñaciones

En el Segundo paseo, encontramos una primera descripción del proyecto de las *Ensoñaciones*:

Concebido entonces el proyecto de describir el estado habitual de mi alma en la más extraña situación en la que jamás pudo encontrarse un mortal, no vi ninguna manera más simple y más segura de ejecutar la empresa que llevar un registro fiel de mis paseos solitarios y de las ensoñaciones que los llenan cuando dejo mi cabeza enteramente libre, y a mis ideas seguir su pendiente sin resistencia ni miramientos. (Rousseau, 2013, p.25)

El conocimiento del yo, en el contexto de las *Ensoñaciones*, consiste en “llevar un registro fiel” de los paseos. Ese registro no tiene un sentido de fidelidad en cuanto a los

hechos, sino que se refiere a los sentimientos y las ideas que se suscitan en los paseos, cuando Rousseau deja “enteramente libre” su cabeza. La particularidad de las *Ensoñaciones* consistiría en que consiguen concentrar toda la energía en el yo, por lo cual éste solo se obedece a sí mismo y a la “naturaleza”, cuando es el producto de sus sentimientos que se despiertan en la “unidad con la naturaleza”. Esta concentración de la escritura y los sentimientos del yo puede leerse en el siguiente pasaje:

Entreguémonos por entero al placer de conversar con mi alma, ya que es lo único que los hombres no pueden quitarme. Si, a fuerza de reflexionar sobre mis disposiciones interiores, logro ponerlas en orden y corregir el mal que puede quedar en ellas, mis meditaciones no serán del todo inútiles, y aunque ya no se bueno para nada sobre la tierra, no habré perdido del todo mis últimos días. (Rousseau, 2013, p.21)

En las *Ensoñaciones*, hay una identificación entre el autor, el objeto y el destinatario del discurso. Toda la escritura se concentra alrededor del yo. El “yo” “conversa” consigo para conocerse. En la medida en que en esa conversación no se interpongan las pasiones que provoca la sociedad y que agitan la imaginación, la comunicación es posible. En virtud de la demanda de inmediatez del conocimiento la soledad se vuelve necesaria, en medio de una sociedad que vive en la injusticia, que está separada entre el ser y el parecer. El yo tendría una relación de transparencia consigo mismo en la soledad con la naturaleza, que puede experimentarse cuando la sociedad injusta no se interpone como un obstáculo para el “conocimiento”.

Esas horas de soledad y de meditación –sostiene– son las únicas del día en que soy plenamente yo y mío, sin distracción, sin obstáculo, y en que puedo verdaderamente decir que soy lo que la naturaleza quiso. (Rousseau, 2013, p.25)

En las *Ensoñaciones*, el yo simplemente se experimenta, se siente en la situación de una “conversación”. Se contenta con sentirse al conversarse. El alma del yo, dice Rousseau (2013), se nutre “con su propia sustancia” y busca “toda su pastura en [su] interior.” (p.26) En esa medida –como en *Las Confesiones*–, el lenguaje que interviene en las *Ensoñaciones* es pasional o sentimental, pero se trataría de los sentimientos que produce la soledad.

El yo sentimental no se clausura en una definición, sino que se deja llevar por la ensoñación que tiene siempre la posibilidad de *duplicarse* indefinidamente, por los

sentimientos que se despiertan en la escritura y en la lectura. Como dice Starobinski (1983), la ensoñación es originalmente muda, en el sentido, de que no siempre es posible registrarla en una ensoñación escrita. De ahí que, muchas veces, se dé la imposibilidad de incorporarlas a la obra, cuando éstas son demasiado absorbentes. “Al querer recordar tantas ensoñaciones placenteras en lugar de describirlas, volvía a caer en ellas.” (Rousseau, 2013, p.26). Pero cuando es posible traducirla en un lenguaje la ensoñación se duplica.

Fijaré mediante la escritura las [ensoñaciones] que todavía puedan venir a mí; cada vez que las relea me devolverán aquel goce. Olvidaré mis desgracias, mis oprobios y a mis perseguidores (Rousseau, 2013, p.21)

La escritura supone una segunda ensoñación porque duplica los sentimientos que ésta trae y, en la medida en que proviene de los mismos sentimientos que despertó en un primer momento la ensoñación, habría que pensar que la escritura no representa una mediación. El sentido de la *inmediatez* del lenguaje tiene que ver con un lenguaje que refiere a su propio movimiento, que abraza su condición metafórica, que encuentra la *inmediatez* haciéndose cargo de su inexorable *mediatez*. Esto lo trataremos en detalle en el siguiente apartado, “3.4.3 La ficción”, cuando hagamos referencia a la ficción. Por ahora la noción de ensoñación nos puede iluminar en ese sentido, porque también en ella hay una renuncia más o menos consciente, de una aspiración de ir más allá de sí misma y abrazar su realidad metafórica. En la medida en que el ensueño y lenguaje ensoñador tienen esas mismas características, se puede decir que la escritura de la ensoñación es la ensoñación misma. El sueño es transparente para el lenguaje porque su esencia es la misma. Lo mismo sucede con la lectura, que constituye una *re-duplicación*. “su lectura –dice Rousseau (2013)– me hará recordar el placer que saboreo al escribirlas, y haciendo renacer de esta forma para mí el tiempo pasado, duplicará, por decirlo así, mi existencia.” (p. 23). La escritura y la lectura constituyen una duplicación de la experiencia ensoñadora de contentarse con no poder ir más allá de sí. Este es el sentido que le damos a la expresión “duplicaré mi existencia”: el yo deviene lenguaje porque toda definición le es impropia, se deja arrastrar por esa indeterminación de la ensoñación y su lenguaje. Por eso, en adelante, puede plantearse una identidad entre la ensoñación, la lectura y la escritura; porque las dos últimas, son ensoñaciones, son su “eco diferido”, dice Starobinski (1983). Es decir, son de la misma naturaleza.

Otra de las características principales del lenguaje de las ensoñaciones, es la de ser un lenguaje *asistemático*. La escritura como ensoñación abandona todos los modelos de escritura y cualquier tipo de método para el conocimiento.

Me contentaré con llevar el registro de las operaciones sin tratar de reducirlas a un sistema. Hago el mismo trabajo que Montaigne, pero con un fin totalmente opuesto al suyo; ya que él escribía sus *Ensayos* sino para los otros, y yo no escribo mis ensoñaciones sino para mí. (Rousseau, 2013, p. 23)

Bernini (2021), apoyándose en esta misma cita, plantea la “creación de un lenguaje” nuevo, que es el “lenguaje de la experiencia”. (p.317). Este nuevo lenguaje solo es posible en la medida de que no hay un método, ni un objetivo. El conocimiento de sí que se plantea como objetivo, más que un objetivo, es una experiencia que se vive en el presente de la ensoñación, la escritura y la lectura. Por eso se trata de un lenguaje improductivo que viene del sentimiento del ocio y de la soledad del presente. Decir que el lenguaje de la ensoñación es un lenguaje asistemático e improductivo quiere decir que se trata de un lenguaje libre: no está atado a un método o a un objetivo, se sale de la lógica de ser un medio para alcanzar un fin. El lenguaje, solo obedece a los propios sentimientos que lo llevan a manifestarse.

Diré lo que pensé tal cómo se me ocurrió y con tan poca relación como la que las ideas de la víspera suelen tener con las del día siguiente. Pero el resultado será siempre un nuevo conocimiento de mi naturaleza y de mi carácter por el de los sentimientos y pensamientos de los cuales se alimenta mi espíritu cada día en el extraño estado en que me encuentro. (Rousseau, 2013, p.22)

La asistematicidad, tiene que ver con el autoconocimiento del yo, que supone la ensoñación. Conocerse es, para Rousseau, una experiencia de los propios sentimientos y, éstos, no responden a ningún sistema. El sistema es del orden de lo racional- instrumental y limita la experiencia sentimental de la ensoñación. El sistema le es impropio al lenguaje pasional o sentimental. Por ello el conocimiento tiene que ver con una experiencia que no se clausura en una definición, sino que se deja llevar libre e indefinidamente por los sentimientos que surgen de la “soledad con la naturaleza”.

Planteamos, de este modo, una nueva comparación de la libertad del lenguaje pasional, esta vez, con la libertad del contrato social, que ya habíamos anticipado cuando

estudiamos el *Ensayo*. Uno de los sentidos de la libertad del ciudadano consiste en obedecer solo a las propias leyes que el sujeto decide. Si se quiere, en las *Ensoñaciones*, se trata de una versión sentimental –o pasional– de esa definición de la libertad. El “yo” no hace simplemente lo que quiere cuando sueña o escribe, sino que está atado a los sentimientos que se despiertan en la soledad con la naturaleza. Los sentimientos aparecen y el yo sueña, escribe, lee; deja que los sentimientos lo dirijan. Pero, dado que esos sentimientos provienen de sí y del contacto con la naturaleza, sus acciones son enteramente libres: solo responden a algo que proviene de sí mismo. Del mismo modo, se cumple la segunda condición de la libertad del ciudadano, esto es, la libertad como no-esclavitud. Cuando el sujeto se somete solo a sus sentimientos en la soledad de la escritura, impide ser presa de las pasiones sociales que llevan al amor de sí y a la lógica de convertir el lenguaje en un medio para alcanzar un fin. El lenguaje libre también es el lenguaje no esclavo de las pasiones sociales.

Desde este punto de vista puede decirse que el lenguaje ensoñador requiere de una *pasividad*. Rousseau declara solo querer dar cuenta de las “modificaciones de [su] alma y sus sucesiones” (p.22-23). Es decir, solo se limita a registrar “fielmente”, lo que le sucede a su alma, los sentimientos que van apareciendo a lo largo de la ensoñación. También Starobinski (1983) da cuenta de este aspecto pasivo de la ensoñación, en la imagen del barómetro. “Le aplicaré el barómetro a mi alma” (Rousseau, 2013, p.23). El barómetro solo registra lo que sucede en el ambiente. La escritura, de igual modo, solo registra pasivamente lo que sucede en el interior del “sujeto” durante la ensoñación. La ensoñación se deja arrastrar libremente por los sentimientos que se van suscitando en la soledad con la naturaleza. La escritura y la lectura, a su vez, como ensoñaciones duplicadas, van registrando los movimientos y devienen ensoñaciones ellas mismas.

Pero el lenguaje ensoñador tiene igualmente un aspecto *activo*. El sujeto va activamente al encuentro con la naturaleza y con la soledad. Esto se ve, sobre todo –como señalamos–, en la anulación de la sociedad mediante el “decreto mágico de la voluntad”. En la experiencia misma de la ensoñación hay una actividad creadora del sujeto, en la que se anula a sí mismo como “sujeto” definido, y que se valida –como bien señala Starobinski (1983)– mediante el pasaje en que Rousseau reivindica la ficción. (p.345)

3. 4. 3. La ficción.

En el Cuarto Paseo, Rousseau hace un análisis de la mentira, a través de lo que llama “la verdad debida”. Se pregunta en qué casos la verdad representa al deber. Es decir, cuándo se puede vincular la verdad a la justicia. Su respuesta, consiste en atar la verdad moral al orden de la utilidad. En ese sentido, escribe:

En el orden moral, nada es inútil, no más que en el orden físico: no puede ser debido lo que no sirve para nada; para que algo sea debido, es necesario que sea o pueda ser útil. Así, la verdad debida es la que interesa a la justicia [...] La verdad, despojada de toda clase de utilidad siquiera posible, no puede ser por lo tanto algo debido; y en consecuencia quien la calla o la disfraza no miente. (Rousseau, 2013, p.59)

Esta segunda clase de verdad, la que está “despojada de toda clase de utilidad”, es la que importa en el contexto de las ensoñaciones. Las *Ensoñaciones* se refieren a la verdad del “sujeto”, pero son, como sabemos, improductivas, inútiles. De ese modo, están desligadas del orden moral. Rousseau (2013) va más allá, sin embargo, y se pregunta “si la obligación de decir la verdad sólo está fundada en su utilidad, ¿cómo me constituiría yo en juez de esa utilidad?” (p. 60). Esta pregunta apunta, a la búsqueda de un *criterio* acerca de la utilidad, que permita discriminar los casos en que la verdad o la mentira se refieren al orden moral. Del mismo modo que la verdad, la mentira “indebida” –podríamos decir–, depende de su utilidad. Es decir, solo una mentira puede considerarse como inmoral en la medida en que, a través de ella, se busca obtener un cierto beneficio en perjuicio de otro, o simplemente perjudicar a alguien más. Por lo tanto, el criterio que Rousseau (2013) postula para determinar las formas de la verdad y de la mentira que refieren a la justicia, y las que no, es el de la *intención*.

únicamente la intención del que los dicen [los discursos] les da valor y determina su grado de malicia o de bondad. Decir algo falso no es mentir, sino por la intención de engañar; y la intención misma de engañar, lejos de estar siempre unida a la de perjudicar, a veces tiene el fin opuesto. (p.62)

La clave para leer –según Rousseau (2013)– los discursos en relación con la justicia es la de determinar la intención que tienen sus autores al escribirlos o pronunciarlos. Esa

intención es la que valida a la ficción: la ficción es indiferente frente a la justicia, porque a pesar de que utilice la mentira como recurso, su intención no es la de obtener un provecho o perjudicar a alguien. De esa manera, clasifica todas las formas de mentira según su intención y deja por fuera del orden moral a la ficción:

Mentir para ventaja de uno mismo es impostura, mentir para ventaja de otro es fraude, mentir para perjudicar es calumnia; es la peor especie de mentira. Mentir sin provecho ni perjuicio de sí ni de otro no es mentir: eso no es mentira, es ficción. (Rousseau, 2013, p. 62)

La definición de la ficción, nos permite hacer una nueva comparación con las demás obras autobiográficas, que remarcen la especificidad de las *Ensoñaciones*. Sigamos por un momento lo que nos dice Rousseau (2013). Dentro de las ficciones, señala que las fábulas o los apólogos, encierran bajo la forma de la ficción, “verdades útiles”. Podemos pensar, además, que la intención que tuvo en *Las Confesiones* y en los *Diálogos*, estaba más relacionada con este tipo de ficciones, y no con las puramente inútiles.

Las ficciones que tienen un fin moral se llaman apólogos o fábulas; y como su fin no es o no debe ser otro que envolver verdades útiles bajo formas sensibles y agradables, en este caso no se intenta ocultar la mentira de hecho, que no es más que el vestido de la verdad; y el que dice una fábula por la fábula misma no miente de ninguna forma. (Rousseau, 2013, p.60)

Y más adelante, señala:

Mi deseo, sin duda, sería sustituir en ellas, al menos, la verdad de los hechos por una verdad moral, es decir, representar bien los afectos naturales del corazón humano y hacer que siempre se desprenda de ellas alguna enseñanza útil; transformarlas, en una palabra, en cuentos morales o apólogos. (Rousseau, 2013, p.68)

Aunque las fábulas tengan la *forma* de la mentira en tanto ficciones, su *contenido* puede ser moral. Esa forma no puede ser imputable en virtud de la intención del autor. La forma solo “envuelve verdades útiles bajo formas sensibles y agradables”, es decir la mentira tiene una intención moral positiva. Luego, si pensamos que esta fue la intención que tuvo Rousseau al escribir sus demás obras autobiográficas –y otras obras como el segundo *Discurso*–, debemos pensar que ese es el modo en que juzga que deben ser interpretadas; entonces, no deberían ser, en principio, imputables según su intención. Si

después esa intención le resulta inescrutable al lector, el error recae sobre éste, porque para el autor esa intención es evidente, la conoce de manera transparente, la reconoce en el contacto directo consigo mismo. Ya observamos, siguiendo a Bernini (2021), como esa “hermenéutica clásica de la intención del autor” se pone “en crisis”, en la medida en que el relato que trata de imponer una interpretación correcta abre al mismo tiempo el campo de la interpretación con el que choca inevitablemente. (p.41) Ahora, la diferencia que existe entre las demás obras autobiográficas y las *Ensoñaciones* consiste en que la ficción de la segunda no envuelve verdades útiles, sino inútiles. Son indiferentes frente a la justicia en sociedad y además carecen de método y objetivo. Esto puede verse en la distinción que hace Rousseau (2013) entre el hombre que se considera sincero en sociedad y el que él considera sincero. En cuanto al primero señala:

toda su veracidad se agota en las conversaciones ociosas al citar fielmente los lugares, los tiempos, las personas, al no permitirse ninguna ficción, al no adornar ninguna circunstancia, al no exagerar nada. (p. 64)

Esto quiere decir que la verdad apoyada en la memoria que trata de retratar “fielmente” los *hechos* de manera exacta, siempre falla, siempre cae en la mentira. Pero esto es lo mismo que sucede con la interpretación de un texto según la intención del autor. La interpretación “correcta” siempre falla porque se realiza en un campo de interpretabilidad abierto. Para referirnos a la realidad es inevitable que pasemos por la ficción. Pero una ficción que trata de mostrarse como lo que no es –como representación, por ejemplo, de la intención– falla. Triunfa como literatura, como un campo que se abre a la discusión y a la interpretación, pero falla cuando intenta imponer una interpretación. Lo que sucede con las *Ensoñaciones* no es que podemos interpretar ahora esa “inutilidad” según el mismo modelo de intención del autor, como si esa “inutilidad” fuera un contenido que podemos inferir y separarlo claramente de lo “útil”. La forma de la ficción de la “ensoñación” –su asistematicidad– vuelve superflua la distinción “útil/inútil”, porque es totalmente creativa, y se abre como tal, al campo siempre indefinido de la interpretabilidad que hay que estar constantemente creando. Por eso nos parece muy importante observar que los fragmentos en que están las ensoñaciones son autosuficientes, porque allí vemos como se rompe la lógica de la intención, como no sucede en otros pasajes, como el de este mismo del concepto de ficción. Resultan ilustrativos estos fragmentos y por eso los tratamos, pero

son diferentes de la experiencia abierta de la ensoñación. Podemos retomar lo que señala Althusser (1972), muy acertadamente, respecto del *Contrato social*: “por razones perfectamente objetivas, inscriptas en el espacio teórico del “juego” que abre, autoriza diferentes “lecturas” de Rousseau.” (p.77) Y, luego observa que podemos “a Dios gracias, [permitirnos] una lectura “rousseauiana” de Rousseau.” (Althusser, 1972, p.78) Sigamos permitiéndonos nuestra interpretación.

La ficción es la *actividad* del yo, que lo une con sus sentimientos. Los sentimientos, a su vez, en su aspecto pasivo remiten a la naturaleza por medio de los sentidos. Es decir, en la ficción se da el encuentro del yo con la naturaleza a partir del sentimiento. El lenguaje acepta su soledad como destino, pero solamente para desarrollar todo su potencial creativo, que se alcanza cuando abraza su condición metafórica. El punto en que la ficción y la naturaleza se encuentran es el sentimiento. El sentimiento es el encuentro entre la ficción y la naturaleza. La ficción puede no representar los hechos fielmente, pero sí es capaz de ser fiel a los sentimientos. De la misma manera, los sentimientos tienen su fuente última en la naturaleza. Pero ser fiel a los sentimientos implica nunca cerrarse en un sistema, o en una definición, por lo cual la ensoñación se vuelve ilimitada, siempre se vuelve a duplicar. Es decir, el sentimiento que proviene de la naturaleza, siempre es interpretable: se sabe indudablemente que existe porque se siente, pero no revela un contenido preciso. Sabemos que el sentimiento proviene de la naturaleza porque se produce por medio del impacto que genera ésta en los sentidos, pero esa experiencia no nos permite saber lo que la naturaleza es. Solo podemos explayarnos indefinidamente en una ficción describiendo esos sentimientos que se producen en el contacto con la naturaleza. Por eso la ensoñación no deja de duplicarse. Pero cuando esto sucede estamos asumiendo que aquello que nos conecta con la naturaleza que es el sentimiento, es indefinible, porque nunca nos vamos a detener de escribir por haber alcanzado una verdad cerrada, sino que la verdad es esta misma apertura a no dejar de interpretar, escribir, soñar, etc. Ahora, la única forma del lenguaje que también está abierta a la interpretación es la ficción. El ensueño, el sentimiento y la ficción, son de la misma naturaleza metafórica: tienen su origen en algo que produce la realidad, son representación de la realidad y hay una renuncia más menos consciente a referir uno a uno a la realidad; pero no son la realidad o, quizá sea más preciso decir, que son lo más real para el ser humano.

Podemos plantear, con base a lo anterior, una comparación que nos parece pertinente, con la música y la pintura. En el caso de la música, la armonía tenía su fundamento último en la naturaleza como *cuerpo sonoro* –aunque luego se rodeaba de toda una artificialidad en el sistema armónico, que era convencional–. La armonía, en ese sentido, constituía una especie de material sobre el cual aparecía la melodía, que era el elemento humano, el elemento estético o artístico. También en la pintura, los colores cumplían la función de ser ese material sobre el cual aparecía el dibujo, como elemento estético. Pero en la medida en que la melodía y el dibujo no pueden prescindir de su material, que son los colores y el cuerpo sonoro, tienen también un apoyo en la naturaleza. La especificidad de la obra de arte consiste en lo que se hace con ese material, en la melodía que se dibuja con él. La música y la pintura conjugan el elemento natural con el elemento humano.

En la escritura de las ensoñaciones sucede algo similar: la naturaleza provee un marco de sentimientos, cuando afecta al sujeto por medio de los sentidos, y la escritura los dibuja, los representa. Ahí encontramos la particularidad de este lenguaje de la libertad. Como la obra artística, conjuga lo natural con lo artificial dentro en un mismo contexto. Lo natural, lo encontramos del lado de la pasividad. El sujeto se deja arrastrar por la naturaleza y registra los movimientos o sentimientos que le van sucediendo. Pero dentro de ese marco, con ese material, el sujeto también crea, dibuja sentimientos, elige imágenes y las representa. La particularidad del lenguaje de la ensoñación –y de la ensoñación misma– consiste, sin embargo, en que esos dos planos se vuelven indistintos. La actividad y la pasividad se dan simultáneamente. Esta simultaneidad representa para nosotros el *sentimiento de unidad con la naturaleza*. La indistinción entre el elemento pasivo y el elemento activo es la indistinción entre lo natural y lo artificial en la ensoñación. El individuo adquiere, como el ciudadano, una segunda naturaleza cuando es el producto de una ficcionalización de la naturaleza, cuando el lenguaje es el lenguaje de la experiencia. El sujeto se une con la naturaleza en una ficción.

Esta interpretación que hacemos de “Rousseau en Rousseau” es para señalar que no consideramos que en las ensoñaciones tenga lugar una pura indeterminación del lenguaje, pura arbitrariedad, o puro signifiante. Es decir, lo que Rousseau llama “naturaleza”,

“sentimiento natural”, immediatez” es relevante en dos sentidos. Primero, la “naturaleza” como algo que impacta en los sentidos que despierta sentimientos y, segundo, como sentimiento de “aspiración a la unidad” como observa Gabrielle Radica (2008).⁶¹ La “naturaleza” es lo que hace hablar, escribir, soñar. La “crisis de la hermenéutica de la intención del autor” no invalida la concepción pasional del lenguaje, solamente señala que las pasiones son incontrolables en una definición, porque constantemente se interpretan.

3.4.4. Ensoñaciones

La primera ensoñación, la encontramos en el Segundo Paseo. En ella, Rousseau (2013) comienza narrando uno de sus paseos, en los que va atravesando las afueras de la ciudad de París y se dirige al encuentro con el campo. Comienza observando las plantas una a una, hasta “conmoverse” con el conjunto de un “todo”:

abandoné poco a poco esas pequeñas observaciones [de las plantas] para entregarme a la impresión no menos agradable, pero más conmovedora, que provocaba en mí el conjunto de todo aquello. (p.27)

Ese “todo” anuncia el encuentro con el sentimiento de la naturaleza como unidad. Cabe notar el papel que empiezan a jugar los sentidos, las sensaciones. Hay “observaciones” e “impresiones” que le provoca la naturaleza partir del contacto sensorial.

El campo, todavía verde y alegre, pero deshojado en parte y ya casi desierto, ofrecía la imagen de la soledad y la cercanía del invierno. De su aspecto resultaba una mezcla de impresión dulce y triste, demasiado análoga a mi edad y a mi suerte para que no la aplicara a mí mismo. (p.28)

⁶¹ En este caso, traemos el análisis de Radica (2008) de *Emilio* en el que define la conciencia como “voz natural”, para ilustrar cuál es el impacto, a nuestro juicio, que tiene la “naturaleza” como instancia de verdad en la escritura. En *L'histoire de la raison* remarca que la conciencia, como “voz de la naturaleza”, “est infaillible car elle n’a pas de contenu, elle dit seulement que nous avons une aspiration au bien-être absolu de notre âme.” (Radica, 2008, p.355). La conciencia, como “voz de la naturaleza”, “es infalible porque no tiene contenido, solo nos dice que tenemos una aspiración por el bienestar absoluto de nuestra alma. La conciencia revela que, para estar satisfechos, nuestras disposiciones naturales deben encontrar un orden todas juntas.” [Mi traducción]. Dado que la instancia de verdad, la conciencia como “voz de la naturaleza”, no revela un contenido, esta misma autora plantea la filosofía de Rousseau como una suerte de agnosticismo rousseauniano: la renuncia a todo sistema y el hacerse cargo por completo de la fuerza de las pasiones, que hace que la verdad sea más bien “una aspiración”, una búsqueda y creación permanente en la escritura.

Ahora el campo le ofrece a Rousseau una imagen que es análoga a su “edad” y a su “suerte”. Hay una identificación de la naturaleza con su estado. Esta “suerte” es su destino solitario, y la naturaleza lo refleja en esta “imagen de la soledad”. Mientras tanto, los sentidos siguen siendo muy relevantes: la vista le ofrece esta imagen que despierta impresiones o sentimientos que se reflejan en la escritura.

Esta ensoñación es reemplazada por una nueva en la experiencia de la “casi-muerte”, como la llama Bernini (2021, 324). Rousseau (2013) cuenta cómo en la vuelta de su jornada es atropellado por un perro gran danés en Ménilmontant. La ensoñación, comienza por el relato de la experiencia que tuvo cuando vuelve en sí luego del accidente:

Distinguí el cielo, algunas estrellas y un poco de vegetación. Esa primera sensación fue un momento delicioso [...] Nació a la vida en ese instante, y me parecía que llenaba con mi leve existencia todos los objetos que distinguía. Por entero, en el momento presente, no me acordaba de nada; no tenía ninguna noción clara de mi persona [...] no sabía quién era, ni dónde estaba; no sentía dolor, ni temor, ni inquietud. Veía correr mi sangre como hubiera visto correr un arroyo, sin siquiera pensar que esa sangre me pertenecía de alguna forma. Sentía en todo mi ser una calma fascinante, con la cual, cada vez que la recuerdo, no encuentro nada comparable en el orden de los placeres conocidos. (Rousseau, 2013, p.29-30)

En esta ensoñación se pueden señalar varios elementos. En primer lugar, está la sensación del momento presente. La ensoñación se construye sobre el sentimiento del presente. Ya sabemos que el pasado y el futuro son obstáculos: generan sentimientos de inquietud y de esperanza e impiden que se realice la libertad. El anclaje en el presente permite la ausencia de “dolor”, “temor” e “inquietud”. Por lo tanto, la ensoñación tiene que darse en el presente para ser libre. Por otro lado, la sensación vuelve a cumplir un papel fundamental. Hay una “primera sensación” que se basa en esta anulación del “dolor”. Parece una especie de sedación. En la “calma fascinante” se tiene la sensación de una ausencia de sensación, al parecer, producto de la interrupción del tacto. Además, hay un “ver”. La vista es un elemento constante en todas las ensoñaciones. La sensación que da lugar a la ensoñación se origina con la observación, primero, del cielo, las estrellas y la vegetación; y, luego, de la sangre que corre “como un arroyo”. La vista sigue funcionando como fuente de sentimientos para producir la ensoñación.

El último elemento es quizá el más importante: el *sentimiento de la unidad con la naturaleza*. En primer lugar, hay que remarcar que la ensoñación empieza con la percepción de ciertos elementos de la naturaleza: el cielo, las estrellas y la vegetación. En segundo lugar, está la analogía entre el arroyo y la sangre, a la vez que se describe la sensación de que esa sangre no le pertenece. En tercer lugar, hay una disolución del yo: de su persona y de su historia. ¿Dónde se diluye el yo? En el sentimiento de unidad con la naturaleza que la misma escritura crea. Eso representa, para nosotros, la analogía entre la sangre y el arroyo; el yo siente que esa sangre no le pertenece porque pasa a identificarse con una unidad mayor que se sale de la lógica de la historia personal. Esto se ve, además claramente, en el anclaje del momento presente. El sentimiento del presente es propio del sentimiento de la unidad con la naturaleza, que anula la historia del yo contingente. El yo se disuelve, y se derrumba por tanto la distinción sujeto-objeto. Ahora se podría decir que, en realidad, el tiempo presente de la ensoñación es una manifestación del sentimiento de unidad con la naturaleza y la sensación, por su parte, es el canal por el cual se produce el sentimiento de unidad, porque la sensación es la que permite que se despierten los sentimientos, en este caso de una unidad con la naturaleza. Pero todo esto a su vez, es una producción poética, la unidad con la naturaleza se siente y se crea simultáneamente a lo largo del relato.

Esto nos lleva nuevamente al tema del sometimiento al destino que comentábamos al inicio de este capítulo: Rousseau considera en adelante su situación personal como una situación ineludible. De alguna manera la existencia-creación de un destino, implica una especie de presente continuo. Una vez cerradas las posibilidades de la contingencia en la historia personal, solo cabe dejarse llevar por los sentimientos de esa existencia determinada a la indeterminación y condenada a la soledad. Los cambios son constantes y a la vez aparentes. La muerte –o la “casi- muerte” – es ese sentimiento de unidad con la naturaleza, que es tener la experiencia de un presente continuo. Por eso no debe sorprender que Rousseau (2013) en el Primer paseo describa su estado como un sueño, a la vez que lo hace como una especie de muerte: “Sí, sin duda debo haber dado, sin notarlo, un salto de la vigilia al sueño, o más bien de la vida a la muerte.” (p.15) Dejarse arrastrar por el sueño para generar la ilusión de un presente continuado, una especie de muerte que se identifica con la naturaleza: este es el elemento pasivo de la ensoñación.

En cuanto al elemento activo, hay que decir que este fragmento de la ensoñación está plasmado en lenguaje. Ese lenguaje, sabemos, es una ensoñación en sí mismo. El elemento de la ficción está operando: se eligen imágenes y se las narra, se hacen analogías (el “arroyo” y la “sangre”). Es decir, el sentimiento de la unidad con la naturaleza está narrado como una ficción. Esta ficción es ensoñación duplicada. En principio, por lo menos, el pasaje debería volver a despertar una nueva ensoñación, en su lectura y en su escritura, de la casi-muerte. Pero no es importante lo que de hecho ocurra, sino la ficción misma que es este sentimiento de unidad con la naturaleza que representa el lenguaje.

La siguiente ensoñación la encontramos en el Quinto Paseo, cuando se narra la estancia en la isla de Saint-Pierre. De todas las residencias en que vivió, dice Rousseau (2013), “ninguna me hizo tan verdaderamente feliz ni me dejó tan tiernas añoranzas como la isla de Saint- Pierre”. (p.77) En primer lugar, hay que decir, que la descripción que Rousseau hace de la isla es importante, porque ahí ya se encuentran elementos de la ensoñación. Es decir, hay una descripción de una naturaleza idealizada y esa idealización está llevada a la escritura como una ficción. Acerca de la isla, escribe Rousseau (2013):

está singularmente situada para la felicidad del hombre al que le gusta circunscribirse [...] es interesante para los contemplativos solitarios a quienes les gusta embriagarse a voluntad con los encantos de la naturaleza y recogerse en un silencio que no turba ningún otro ruido sino el grito de las águilas, el gorjeo entrecortado de algunos pájaros y el correr de los torrentes que caen de la montaña. (p.78)

La isla es descrita como un lugar “singularmente situad(o) para la felicidad” e “interesante para los contemplativos solitarios”. Es decir, está descrita como ideal para el “yo” solitario y lo que lo hace ideal es “un silencio” poblado por el “grito” de las águilas, el gorjeo de pájaros, el “correr” de los torrentes. La idealidad de la isla está dada por elementos de la naturaleza que son susceptibles de generar sensaciones en el yo solitario y, a la vez, la descripción de esas sensaciones ya está atravesada por el lenguaje poético-ficcional. Son todas sensaciones que se trae a la memoria, ya atravesadas por el lenguaje poético, lo cual quiere decir que estas sensaciones ya produjeron los sentimientos que desencadenan la escritura. El lenguaje de esta descripción está ya motivado por el sentimiento de una unidad con la naturaleza en la ficción. Por lo cual, esta descripción cumple el mismo papel que la ensoñación. La descripción forma parte de una ensoñación.

GD-2021-04334777-UBA-DME#FFYL

La que se suele reconocerse propiamente como ensoñación es, sin embargo, la “ensoñación del barco”, que tiene lugar en esta misma isla. Está narrada de la siguiente manera:

me iba a arrojar solo en un barco que conducía por el medio del lago cuando el agua estaba calma, y ahí, extendiéndome todo a lo largo del barco con la vista en el cielo, me dejaba llevar y derivar lentamente al antojo del agua, a veces durante varias horas, hundido en mil ensoñaciones confusas pero deliciosas, y que sin tener ningún objeto muy determinado ni constante no dejaban de ser para mi gusto cien veces preferibles a todo lo que me había parecido más dulce entre los llamados placeres de la vida. (Rousseau, 2013, p.82- 83)

En esta ensoñación, vemos nuevamente la influencia que tienen los sentidos en la ensoñación. Por un lado, opera la vista que es el elemento constante de todas las ensoñaciones: “con la vista en el cielo”. Por otro lado, está el movimiento del agua que conduce el barco: “me dejaba llevar y derivar lentamente al antojo del agua”. Es decir, nuevamente el medio por el que se producen los sentimientos de la ensoñación son los sentidos. El elemento sensualista a su vez produce “ensoñaciones confusas pero deliciosas”, sin un “objeto determinado”. Bernini (2021) remarca la especificidad de esta ensoñación en esta “contrariedad” de confusión deliciosa (p. 322), y señala cómo en ese elemento está implicado lo activo de la ensoñación. Ciertamente, la palabra “confusión” parece referir a un aspecto activo del pensamiento. La “confusión” es del orden de lo intelectual. Esta confusión se enfatiza en el “objeto indeterminado”, porque justamente el pensamiento determina objetos, por lo cual la falta de determinación o limitación le resulta confusa. Esto sugiere, en efecto, la presencia del pensamiento en la ensoñación. Sin embargo, la expresión “deliciosa” elimina, a nuestro juicio, esa contrariedad. Lo “delicioso” es del orden del sentimiento, del orden de la ensoñación. Es decir, lo que para el pensamiento puede ser “confuso”, para el sentimiento es “delicioso”, porque el sentimiento mismo vive en la indeterminación, en la “confusión”, en la falta de sistema, de método, etc. Por lo cual, si bien hay una presencia del pensamiento –que constituye el elemento activo–, su actividad se anula con el sentimiento de la “calma” y de lo “delicioso”.

En este punto, nos parece necesario aclarar cuál es el papel del *pensamiento como actividad*. Más arriba, identificamos la actividad con la ficción, con el acto de *elegir*

imágenes, representaciones, hacer analogías, etc. El pensamiento es esa elección en el curso de la ficción: el pensamiento, en última instancia, es la *voluntad*. El “orden” en que se produce la ensoñación podría esquematizarse de la siguiente manera: 1. Influencia de algún elemento perceptible sobre los sentidos. 2. Aparición (pasiva) de sentimientos, imágenes, representaciones, etc. 3. Elección (activa) de sentimientos, imágenes, representaciones, analogías, metáforas, por medio, en este caso, del lenguaje, de la ficción. 4. *Transmutación*: paso del movimiento a la calma, al sentimiento de la unidad con la naturaleza.

Estos pasos que estamos enumerando muy esquemáticamente, una vez llegados a la transmutación que es el resultado –y, en realidad, también el principio y el desarrollo puesto que se confunden todos estos estadios–, resultan indistinguibles. Solo se pueden reconstruir analíticamente, porque la transmutación que implica la ensoñación elimina la mediación del pensamiento y la convierte en calma, la convierte en lo que llamamos el *sentimiento de unidad con la naturaleza*. Esto, a su vez, tiene una relación con el cambio de la perspectiva rousseauiana de la contingencia a la necesidad de la historia personal. Lo que desencadena la historia, como vimos en el segundo *Discurso*, es la voluntad y la perfectibilidad. Estos elementos distintivos de lo humano se reflejan sobre todo en el pensamiento. Las autobiografías y los Discursos constituyen un largo testimonio del desconcierto de Rousseau frente a las decisiones racionales humanas que hacen posible la historia y la transformación de los hombres a lo largo de ésta. La voluntad, hasta cierto punto, es la responsable de que la calma natural se perturbe. En las *Ensoñaciones*, Rousseau parece querer apartarse ya del todo de la voluntad, parece querer eliminar esa facultad al pactar con lo necesidad de la naturaleza en su historia personal. La ensoñación y el lenguaje –la ficción– permiten “convertir el dolor en voluptuosidad”, como dice Rousseau (2013). Permiten la transmutación. Esto es, convertir el pensamiento en sentimiento, anularlo en el curso de la ensoñación. Por eso, en última instancia, lo activo (el pensamiento y la ficción) resultan indistinguibles de lo pasivo (los sentidos y la naturaleza). El sentimiento de la unidad con la naturaleza se reúne todo en la ensoñación, anula los *medios* (los sentidos y el intelecto) por el sentimiento de la unidad con la naturaleza en la ficción.

Por último, tenemos la ensoñación al borde del lago, que se relata también en el Quinto paseo. Rousseau (2013) narra cómo, en las noches durante la estancia en la isla de Saint-Pierre, se sentaba junto al lago:

ahí el ruido de las olas y la agitación del agua, deteniendo mis sentidos y expulsando de mi alma toda otra agitación, la hundían en una ensoñación deliciosa en la que con frecuencia me sorprendía la noche sin que me hubiera dado cuenta. El flujo y el reflujo de esa agua, su ruido continuo, pero inflamado a intervalos, golpeando sin descanso mis oídos y mis ojos, suplían los movimientos internos que la ensoñación apagaba en mí y alcanzaban para hacerme sentir con placer mi existencia, sin tomarme el trabajo de pensar. Cada tanto nacía alguna débil y breve reflexión sobre la inestabilidad de las cosas de este mundo, cuya imagen me ofrecía la superficie del agua: pero pronto esas impresiones ligeras se borraban en la uniformidad del movimiento continuo que me acunaba, y que sin ningún concurso activo de mi alma no dejaba de cautivarme, a tal punto que, llamado por la hora y por la señal convenida, no podía arrancarme de allí sin esfuerzo. (p.84)

En esta ensoñación vemos, una vez más, la influencia de los sentidos, principalmente del oído: “el ruido de las olas”, “el flujo y el reflujo” del agua “golpeando sin descanso” los oídos. También se mantiene la vista como elemento constante de la ensoñación: “cuya imagen me ofrecía la superficie del agua”. Pero, además se señala que, paradójicamente, el efecto que produce el ruido “detiene los sentidos”. El sentimiento de la ensoñación no solo anula el pensamiento, sino que elimina también los sentidos: “el flujo y el reflujo” suplen “los movimientos internos” que la ensoñación apaga. Los sentidos quedan eliminados en la ensoñación y solo queda el sentimiento de la unidad con la naturaleza. Lo mismo sucede con la reflexión, insistimos. Las “impresiones” que provoca son reemplazadas por el sentimiento de la “uniformidad del movimiento continuo” del agua. De ese modo, la transmutación implica tanto una eliminación de los sentidos como una eliminación del pensamiento, en una síntesis superadora que es el sentimiento ensoñador en la ficción. En última instancia, se puede decir que se eliminan los medios pasivos que son los sentidos y los medios activos que constituyen los pensamientos. En ese doble movimiento se genera la quietud y el reposo, en la ficción del sentimiento de la unidad con la naturaleza.

3.5. Ensoñación, lenguaje y libertad

¿Cuál es la relación de la ensoñación con la libertad y el lenguaje? La ensoñación, propusimos, tiene elementos tanto de la libertad natural, como de la libertad del estado del hombre y la libertad del ciudadano. Habíamos definido la libertad natural como independencia y autosuficiencia con la naturaleza. El hombre natural era capaz de satisfacer su amor de sí, solo con lo que le ofrecía la naturaleza: sus frutos y las facultades del hombre. La libertad era posible gracias a la independencia: la conservación del hombre natural no dependía de otro. En el contexto de las ensoñaciones, la independencia y autosuficiencia se da en términos de sentimientos. La ensoñación no necesita de los sentimientos sociales. Es más, los sentimientos que producen los otros son un obstáculo que impiden que se dé el sentimiento de unidad con la naturaleza. Se puede decir entonces que el hombre ensoñador es independiente y autosuficiente con la naturaleza, desde el punto de vista de sus sentimientos. No hay amor propio, no hay esperanza, no hay inquietud. La naturaleza actúa por medio de los sentidos, y el sentimiento que se produce es el de una unidad que se basta a sí misma. Pero, hay que aclarar, la diferencia de la libertad del lenguaje de la ensoñación con la libertad natural es el plus de la ficción que el “sujeto” aporta en su “retorno a la naturaleza”. No se vuelve a una situación original, sino que se la *crea*. Los sentimientos de independencia se crean por medio de la escritura. También la ensoñación, como pasajes independientes que describimos como una especie de prosa poética que pueden leerse desprendidos de la obra en su totalidad, muestra la libertad como autosuficiencia, pero justamente se trata de creaciones. Por eso no se trata del mismo tipo de libertad “natural”, pero tiene estos elementos que nos parece pertinente señalar.

En cuanto a la libertad del estado de hombre la habíamos definido como una libertad individual que supone un balance entre el poder y el deseo. No se desea más de lo que es posible alcanzar. En *Las Confesiones* y los *Diálogos*, la imposibilidad de alcanzar este tipo de libertad es muy clara. Rousseau tiene el *deseo* de convencer a los demás, pero *no puede*. Pero no se trata de que ese “no poder” sea un accidente, algo que se pueda remediar. El sometimiento de Rousseau a su destino muestra que las conciencias se encuentran irremediabilmente separadas por la injusticia y que no es posible convencerlas de la inocencia de nuestro autor. Esto se ve especialmente en la “crisis” de la “hermenéutica

de la intención del autor”. Lo que se da en última instancia es la imposibilidad de referir a esta instancia extralingüística de la intención y de detener el campo inevitable de la interpretación constante. Esa imposibilidad genera un desequilibrio entre el deseo y el poder, que hace que no se pueda alcanzar la libertad en el lenguaje autobiográfico. En las *Ensoñaciones*, sin embargo, la apertura al campo de la interpretación constante hace que la referencia a la intención se suspenda, porque todo es creación, movimiento: todo es deseo y poder a la vez en la escritura. Por otro lado, el lenguaje asistemático de la ficción en la ensoñación –que surge del sentimiento de que la soledad del lenguaje creativo es un destino, que abraza su condición metafórica– se sale de la lógica de los medios y los fines. En esa medida, no se encuentra atado a ningún fin que sea imposible de satisfacer, ni a la condición de medio, porque él mismo derrumba esa distinción. El lenguaje ensoñador es así, también, un lenguaje no-esclavo. En esa medida, poder y deseo se identifican, lo cual constituía la libertad del estado de hombre. La diferencia es que a pesar de que podríamos estar tentados de definir este lenguaje como “libertad individual” –como se la definía en *Emilio*– vimos, no obstante, que el yo se disuelve en el discurso en lo indeterminado, por lo cual el término “individuo”, deja de tener sentido.

El sometimiento de Rousseau a su destino lo habíamos comparado, además, con el pacto con el tutor del *Emilio*. Así como el tutor protege a Emilio de las pasiones de la educación social, que llevan a la dependencia de las cosas y de los otros, el pacto con la naturaleza protege al sujeto de las pasiones sociales que atan la escritura a algo que no es ella misma, por ejemplo, al objetivo de justificación de inocencia. Hay en ese pacto con la naturaleza – como “tutora”– un aspecto pasivo que consiste en dejarse dirigir por la “voluntad de la naturaleza” –es decir, por la necesidad natural– para protegerse de las pasiones sociales egoístas, a la vez que se cultivan los sentimientos de la soledad con la naturaleza. Pactar con la necesidad natural hace que la soledad sea vivida como un destino. Pero también, como en *Emilio* –o como en *Robinson Crusoe*–, se trata de una soledad construida, pactada, ficcionalizada. A la vez que el sujeto pacta con la naturaleza, pacta con su soledad. En esa historia determinada por la naturaleza, donde la injusticia y la soledad son un destino, toda acción se vuelve improductiva, inútil. El lenguaje se libera de la condición de medio y tampoco está atado a un objetivo. Es el lenguaje del ocio. Todos estos términos de “destino”, “soledad” y “ocio” son sentimientos que se viven –que se

sienten—, pero que, a la vez, se construyen, se hacen ficción y preparan al “sujeto” para disolverse en el lenguaje ensoñador.

Vamos a dejar la comparación con la libertad civil y nos centramos ahora en la libertad que es condición de posibilidad de todas las demás que es la *libertad espiritual*. Toda la posibilidad del cambio humano por medio de la decisión se concentra en este elemento: la *ficción*. Esta es otra manera de referirnos a la *voluntad*. La ficción es la expresión de la voluntad porque, recordemos, que definimos a la ficción como el elemento activo, creativo, en el cual se *eligen* imágenes, representaciones, metáforas, para construir un cierto discurso, para representar los sentimientos que provienen del contacto con la naturaleza. La ficción como representación o metáfora del sentimiento o las pasiones, es la única manera que tenemos de referirnos al “más allá del lenguaje” o a la “realidad”, y al lenguaje mismo. Es lo que permite el proyecto crítico, el político, el educativo, el autobiográfico. Cuando la ficción se quiere cerrar, hacerse pasar por literal, abre sin quererlo el campo de la interpretación, del diálogo; abre inevitablemente el campo histórico. Abrazar esa condición metafórica del lenguaje no quiere decir interrumpir la interpretación. El diálogo de una u otra forma continua. En las *Ensoñaciones* se trata de experimentar por instantes la *libertad espiritual* por lo que es: una fuerza inexpresable que lleva a escribir, a cambiar, que lleva a la interpretación. Si quisiéramos interpretar “correctamente” las ensoñaciones, quizá en vez de todo esto, deberíamos escribir más bien un poema como Hölderlin⁶². Solo un poema le puede hacer “justicia” a un poema, porque su forma, su verdad, se da desde la interpretabilidad, no intenta detener el diálogo, sino que es en sí mismo apertura al diálogo, al cambio. Entonces si quisiéramos dialogar con las *Ensoñaciones* en sus propios términos, deberíamos abrirnos respondiendo con otra ficción, con un poema, como lo hizo Hölderlin respecto del segundo *Discurso*. Para nosotros, la poesía no es la referencia de las palabras, sino la forma en que nos referimos a los

⁶² Hölderlin escribe en el poema “Rousseau”:

« auch dir, auch dir

Erfreuet die ferne Sonne dein Haupt,

Und Strahlen aus der schönern Zeit. Es

Haben die Boten dein Herz gefunden» (citado por Starobinski, 1983, p.25)

“también a ti, también a ti

te ilumina la frente con alegría el lejano sol

y los rayos llegados de una época más hermosa. Ellos,

los mensajeros, han encontrado tu corazón.” [traducción de González Noriega]

sentimientos que despierta la realidad en nosotros. La poesía sabe que solo puede referirse a la realidad a partir de los sentimientos y a la forma en que los interpreta y los expresa. Ese “no saber” de la poesía no es una “intención”, sino la manera en que se derrumba toda verdad en la literatura como una definición, incluyendo aquella que afirma que la verdad de un texto es la intención de un autor al escribirla. Digámoslo en palabras de Maurice Blanchot (1972):

la literatura es esa manera de decir que dice por la manera, y ve a sí mismo que existe un sentido, una verdad y algo así como un contenido de la forma en el que se comunica, a pesar de las palabras, todo cuanto disimula su engañosa significación. (p.53)

Por último, nos gustaría hacer una comparación con la libertad civil del *Contrato Social*. La naturaleza de la libertad del ciudadano del contrato social también responde a un doble movimiento pasivo y activo. El sujeto del contrato como ciudadano es legislador, forma parte del poder soberano cuando va a la asamblea y participa *activamente* en la creación de las leyes. Cuando sale de ésta se convierte en súbdito, solo obedece *pasivamente* a las leyes que él mismo se dio. En esa obediencia legítima se alcanza la libertad y una *segunda naturaleza* sobre la base de la unidad del cuerpo político. El movimiento cesa en la consumación de esa unidad y en adelante solo se vive en la libertad. Este doble movimiento es semejante al que sucede en la experiencia de la ensoñación misma. Hay un movimiento activo en la ensoñación, que identificamos con el pensamiento y que requiere de la voluntad. Esto es, se eligen sentimientos para plasmarlos en la escritura: la ficción es el elemento activo. El elemento pasivo, a su vez, lo identificamos con los sentidos, que son los canales de donde emergen los sentimientos. El doble y simultáneo movimiento de los sentidos y los pensamientos se anula en la ensoñación, en la ficción del sentimiento de unidad con la naturaleza; en última instancia, se anula en el sentimiento de la libertad que es un sentimiento de unidad en el comportamiento: un lenguaje, un discurso que no está atado a nada más que a sí mismo. Esa es también la naturaleza de la libertad del cuerpo político como unidad. Sus leyes, su lenguaje, solo dependen de sí mismas y, en ese lenguaje, se disuelve la participación (lo activo) y la obediencia (lo pasivo). Esa unidad del cuerpo político tiene, sin embargo, que ser constantemente renovada. La participación tiene que volverse a dar junto con la obediencia. La ciudadanía está en permanente constitución como poder soberano tiene un ilimitado

poder constituyente al punto de poder revocar el contrato. También las ensoñaciones – aunque claramente tengan que renunciar al proyecto social– tienen que estar permanentemente constituyéndose, construyéndose. Por eso la ensoñación se duplica constantemente. Necesita estar recomponiendo una y otra vez el sentimiento de unidad con la naturaleza que genera la ilusión del presente continuo, el sentimiento del reposo y del ocio. Las *Ensoñaciones de un paseante solitario* son un trabajo que solo puede detenerse con la muerte, que consiste en transformar ciertos instantes en el sentimiento de la libertad en la unión con la naturaleza por medio de la ficción. Esos instantes, para el sentimiento que se desprende del tiempo lógico, son eternos. Pero la eternidad tiene que soñarse una y otra vez:

Pero sí hay un estado en que el alma encuentra una base lo bastante sólida para reposar por completo y reunir en él todo su ser, sin tener necesidad de recordar el pasado ni de franquear el porvenir; donde el tiempo no sea nada para ella, donde el presente dure siempre sin marcar, no obstante, su duración, y sin ningún rastro de sucesión, sin ningún otro sentimiento de privación ni de goce, de placer ni de pena, de deseo ni de temor, más que el de nuestra existencia, y que ese solo sentimiento pueda llenarla por entero; en tanto ese estado dure, quien se encuentre en él puede decirse feliz, no de una felicidad imperfecta, pobre y relativa, como la que se encuentra en los placeres de la vida, sino de una felicidad suficiente, perfecta y plena, que no deja en el alma ningún vacío que ella sienta necesidad de llenar. En ese estado me encontré con frecuencia en la isla de Saint-Pierre en mis ensoñaciones solitarias, ya fuera acostado en mi barco al que dejaba a la deriva al antojo del agua, ya sentado a la orilla del lago revuelto, ya en otra parte, al borde de un bonito río o de un arroyo murmurante sobre la grava. (Rousseau, 2013, p. 86-87)

Capítulo IV

Conclusiones

4.1. Libertad y lenguaje.

Al inicio de esta tesis planteamos la idea de la diversidad de temáticas, metodologías y géneros en la obra de Rousseau, como parte de una búsqueda acerca de la mediación textual adecuada para elaborar la noción de libertad y que, por ello, era un proyecto dinámico e histórico. El problema de la libertad tiene que ver con las nociones de “historia” y “naturaleza” que, a su vez, se relacionan con el problema de la “verdad”. Gran parte del misterio de la “verdad” en Rousseau tiene que ver con lo que él denomina “naturaleza”. La “naturaleza” en Rousseau es el criterio moral con el cual se evalúa el cambio histórico, individual y personal. La “naturaleza” es, a grandes rasgos, la verdad y ésta se manifiesta a partir de los sentimientos en el ser humano. En Rousseau hay una evidencia interior o una creencia en la “verdad- naturaleza”, porque se tiene un sentimiento de ella, pero la “naturaleza” por sí misma no nos indica un camino, no nos dice qué debemos hacer, ni cómo conocerla. En ese sentido Rousseau, es como dice Radica, refiriéndose al problema de la conciencia definida como “voz natural” en *Emilio*, un “agnóstico” de la verdad lo cual explica la falta sistema en nuestro autor (Radica, 2008, p.335).

En Rousseau, tenemos esta doble actitud: por un lado, una creencia en la verdad que se identifica con lo que él llama “naturaleza” y, por otro, la idea de que no hay una escritura o, incluso, actividad humana, que sea “desinteresada”. No hay nada que no esté atravesado por “la fuerza de las pasiones”. Las pasiones son el puente entre el ser humano y la naturaleza, son el modo en que tenemos contacto con la “realidad” y con los otros. De ahí el amor de sí, la piedad, la amistad, el amor filial, el amor conyugal, la virtud. Señalamos estos vínculos pasionales porque acá se ve cómo las pasiones van variando históricamente. Las pasiones se transforman con el devenir histórico y Rousseau lo hace notar constantemente, por ejemplo, en el segundo *Discurso* y en el *Ensayo*, cuando muestra la degradación de las pasiones humanas que van del amor de sí al amor propio. Por ese motivo, como las pasiones son parte de toda actividad humana, la actividad humana

también se transforma. Esto es lo que se remarca en el *Ensayo*: el lenguaje se transforma junto con las pasiones que conforman una sociedad y, por lo tanto, la sociedad también se transforma. Gran parte de la dificultad de su obra consiste en sostener, por un lado, la total contingencia en la historia humana y sostener a la vez la necesidad de un criterio moral, de una verdad que permita evaluar ese cambio. Y, sin embargo, ambos elementos son fundamentales si lo que se quiere es criticar o aprobar la historia, porque sin la contingencia no es posible la *responsabilidad* en el ser humano. La posibilidad del cambio está en la *voluntad* y en la *perfectibilidad* de la naturaleza humana, está en la *libertad espiritual*. Ahora, tampoco es posible establecer qué es lo que está “mal” o “bien” si no se plantea de antemano un criterio con el cual medir la corrupción o el progreso en la historia.

Entonces vemos que el problema se traslada a la libertad, uno de nuestros ejes de estudio. ¿Por qué? De acuerdo a nuestro estudio pudimos extraer cuatro conceptos de libertad en Rousseau: *libertad natural*, *libertad individual*, *libertad civil* y *libertad espiritual*. Los primeros tienen una relación muy estrecha con el concepto de “naturaleza” en Rousseau. Es decir, estas “libertades” son la forma en que se cumple con el criterio moral, son conductas conformes a la “naturaleza”. De acuerdo a esas conductas, sabemos si nuestras acciones son moralmente buenas o malas. La “inocencia” del hombre natural consiste en su total aislamiento, lo cual lo hace perfectamente independiente. Más que hacerle bien a alguien más, se hace bien a sí mismo y no le hace daño a nadie. La “libertad natural” es lo que explica su inocencia, por eso sabemos que “no es malo”. “La libertad individual”, como el balance entre el poder y el deseo, es esa conducta individual que no genera vínculos de dominación. Entonces sabemos que actuamos conforme a la “naturaleza”. No somos ni amos ni esclavos: no somos esclavos. Lo mismo sucede con la “libertad civil” pero a nivel no ya individual sino social. Ser libres civilmente indica que nuestra conducta es conforma a la *segunda naturaleza* –quizá *tercera*, con respecto a la del individuo libre– del ciudadano.

Por su parte, la *libertad espiritual* es la condición de posibilidad misma de la historia en Rousseau. Si el ser humano no tuviera la capacidad de transformar su naturaleza por medio de la voluntad, entonces no habría cambio histórico y tampoco, como dijimos, responsabilidad. Ahora, si miramos más de cerca los anteriores conceptos de libertad –a

excepción del concepto de “libertad natural”, porque en el estado de naturaleza la voluntad solo se encuentra en potencia– vemos que estas fórmulas de la libertad buscan de alguna manera respetar la libertad espiritual que es su condición de posibilidad. Es decir, la “libertad individual” y la “libertad civil” no responden al mismo contexto histórico y son más bien formas muy generales en las que se sigue respetando la “libertad espiritual” dentro de un cierto contexto histórico. Tomemos como ejemplo la definición positiva de “la libertad civil”: no obedecerse a nadie más que a sí mismo. Esto sabemos que se da en la *voluntad general*: el ciudadano va a la asamblea, participa en la creación de las leyes para luego obedecer solo a eso que él mismo consintió. Ese ejercicio es permanente. La participación y la obediencia se repiten constantemente: la voluntad general no puede quedar atada a ninguna decisión que tomó ella misma en el pasado porque entonces sería esclava de una instancia que no es ella misma haciendo leyes en el presente. La voluntad general tiene un ilimitado poder constituyente al punto de poder revocar el pacto. Ni siquiera el pacto puede detener su libertad. Ese ilimitado poder constituyente es otra manera de decir que el ser humano debe tener siempre la posibilidad de hacer uso de su voluntad y modificar su naturaleza para no ser un esclavo. Entonces por más problemático que pueda parecer, en Rousseau, la “historicidad” y la “naturaleza” son conceptos que se necesitan. Podríamos decir, de manera un tanto arriesgada, que la tarea consiste en sostener la “naturaleza histórica” del ser humano en distintos contextos históricos, porque de ese modo somos libres. Si “El hombre ha nacido [por naturaleza] libre” (Rousseau, 1996, p.42), siendo la naturaleza el criterio de lo que está “bien” y la libertad (espiritual), la capacidad de modificar la propia naturaleza por medio de la voluntad, entonces lo que la naturaleza nos “dice” es que busquemos en cada contexto la manera de seguir transformando nuestra naturaleza. Lo que impide que eso ocurra es la esclavitud, la “naturaleza” nos indica que no seamos esclavos. Entonces, en cuanto al proyecto político se desarrollan en cada caso distintas mediaciones (medios), para evitar que eso ocurra: una educación, un contrato, una República, etc.

Pero, ¿qué sucede con el lenguaje? Lo que sigue es complejo de describir. Nosotros intentamos a lo largo de esta tesis hacer dos análisis simultáneos para sacar una sola conclusión, que enseguida veremos. El primero tiene que ver con el problema del lenguaje a nivel de contenido: lo que dice Rousseau acerca del lenguaje. El segundo tiene que ver

con su propio discurso y su metodología, pero este análisis lo hicimos teniendo como marco conceptual justamente lo que se expone acerca del lenguaje. En cuanto al primer problema, podemos señalar lo que dijimos respecto del *Ensayo*: el lenguaje para Rousseau es, al igual que el ser humano, perfectible, está sujeto a la “libertad espiritual” humana y se transforma con las “necesidades” y pasiones sociales. ¿Por qué se transforma el lenguaje? En última instancia, porque es una imitación o una representación de las pasiones o los sentimientos humanos que son el vínculo intersubjetivo que forma la sociedad. Ya sabemos que es muy complejo o quizá imposible explicar la “razón” del cambio, no solo en Rousseau, sino en cualquier ámbito. Por eso, en el *Ensayo* encontrábamos las afirmaciones cruzadas de que el cambio es “natural” pero a veces totalmente “contingente” y, por eso también, los “círculos del origen” en el segundo *Discurso*, donde no era posible explicar el origen del lenguaje sin explicar el origen de la sociedad, etc. Lo que sí sabemos es que las pasiones se transforman, por ejemplo, del amor de sí y la piedad, al amor propio y la indiferencia o del amor filial y conyugal al orgullo y la vanidad, etc. No sabemos muy bien por qué cambian las pasiones, pero sabemos cuál es su condición de posibilidad: la “libertad espiritual”, la maleabilidad de la naturaleza humana por medio de la voluntad. De ese modo, en la medida en que el lenguaje es representación de las pasiones y estas varían históricamente, entonces el lenguaje también cambia. Lo que señalamos en nuestro análisis del *Ensayo* fue que, en esa transformación, la naturaleza siempre tiene que estar presente por más degradado que esté el lenguaje, porque la “naturaleza” es el criterio de verdad moral que permite evaluar el cambio. Pero, ¿dónde está presente la naturaleza? En el corazón humano, en las pasiones.

De ese modo, postulamos esta tríada: naturaleza-pasión-lenguaje. El lenguaje es representación de la pasión que es lo que nos une con la naturaleza. La pasión es el punto de contacto entre lo humano-artificial y lo natural. Por ese motivo, el lenguaje es esencialmente metafórico: no es la naturaleza sino una representación de lo que la naturaleza provoca en nosotros. Pero para que sea metafórico –como creemos que lo es para Rousseau–, para que sea una auténtica sustitución, el concepto de naturaleza tiene que ser considerado como algo “real” que va más allá de lo humano, a lo cual no podemos acceder más que refiriéndonos a nuestras pasiones. Pero nuevamente, las pasiones son históricas y la naturaleza humana es maleable: “naturaleza” e “historia” se necesitan.

Esto nos lleva a nuestro segundo nivel de análisis que tiene que ver con el propio discurso rousseauniano. A lo largo de esta tesis vimos una suma de recursos en la escritura de sus obras que generalmente estaban relacionados con una ficción. Estudiamos, por ejemplo, el método genealógico-hipotético del segundo *Discurso* y del *Ensayo*, el método experimental-hipotético de *Emilio*; pero también, la normatividad del *Contrato social*, la escritura pasional de las *Confesiones*, el método dialógico de los *Diálogos*, la asistematicidad de las *Ensoñaciones*. Para ilustrar el problema, con el riesgo de ser demasiado esquemáticos, vamos a decir que consideramos que estas obras son mediaciones –o medios, pero ahora textuales, no ya políticos o educativos, como lo era el contrato o la “educación negativa” a nivel de contenido– para representar, por momentos, algún tipo de pasión que se quiere alcanzar o, al menos, evitar. Esto lo estudiamos cuando analizamos *Las Confesiones*, capítulo III, en la medida en que Rousseau consideraba allí que sus obras políticas estaban influidas por sus pasiones frente a la virtud y a la injusticia. Démosle la razón. Dado que la “naturaleza” es el criterio moral para medir el progreso humano, el problema de la justicia o injusticia está relacionado con el problema de la “verdad”, con el problema de la “naturaleza” que es el criterio de verdad moral. Entonces cuando Rousseau, siente embriaguez por “la virtud” –en el primer *Discurso*–, aborrecimiento por la “injusticia” –en el segundo *Discurso* o en *Las Confesiones*–, lo que está teniendo es una pasión derivada de esa misteriosa instancia de verdad que es la “naturaleza”, en la cual él cree. El problema ahora es el cómo representar esa pasión, cómo volverla mediata en un discurso, porque ese sentimiento es inmediato, simplemente “toca” al “sujeto” como la piedad “toca” al hombre natural que repudia el sufrimiento del otro.

El problema es cómo utilizar el lenguaje para representar eso que es inmediato: la pasión. Entonces nuestro autor se desplaza por todas estas metodologías, temáticas, registros, etc., tratando de resolver el problema de la injusticia que, en última instancia, es la esclavitud. Por eso era importante la noción de *imitación de las pasiones*, porque no solo es una concepción que se trata en el *Ensayo*, sino que nosotros creemos que este es un recurso que Rousseau utiliza por momentos en su propia obra. Recordemos, en ese sentido, la exaltación por la virtud del primer *Discurso* o la nostalgia del segundo *Discurso* que se

utiliza para conocer la “naturaleza” por medio de la memoria.⁶³ Pero lo que tenemos entonces –a excepción de las *Ensoñaciones*–, en cuanto a su objetivo, son obras de carácter *político*. Obras que intentan cambiar la “realidad”, lo que llamamos un intento de “referencia” al “más allá del lenguaje”. Este tipo de discursos dijimos, siguiendo a Althusser (1983), triunfan como literatura, pero fracasan en sentido político. ¿Cómo sabemos que fracasan en sentido político? Por ejemplo, cuando vemos que Rousseau tiene que escribir una obra como *Emilio* desde el escepticismo político y como renuncia al ideal de la libertad civil, para poner un concepto provisional como el de “libertad individual” que se da en el contexto de una sociedad injusta; es decir, vemos que el proyecto fracasa cuando considera que el *Contrato* fracasó, cuando sigue escribiendo. Porque si la justicia se realizara, entonces simplemente habría que “vivir en la justicia” y guardar la pluma. Lo mismo sucede con las *Diálogos*: el fracaso de las *Confesiones* se revela en la escritura de los *Diálogos*. Pero esto es un triunfo literario que, como entendemos a Rousseau, es una manera de explayarse hasta la muerte escribiendo acerca de los propios sentimientos. El triunfo literario es la literatura que llama a más literatura y eso siempre sucede, sea un texto político, sea un texto literario o sea cualquier tipo de discurso. La literatura -la ficción- es, como la libertad espiritual, la apertura al cambio, a la idea de que toda producción humana es una interpretación, una búsqueda que nunca termina. Pero su forma, que es la de la “búsqueda”, es lo que llama Maurice Blanchot (1972) una verdad como “contenido de la forma”, la literatura como “morada” de “la verdad absoluta [...] de lo que todavía no es verdadero” (p.55). Es decir, su “forma” es una “verdad”, la verdad de la búsqueda.

Las *Ensoñaciones* asumen todo el potencial de la escritura, son *libertad espiritual*. Al final del capítulo anterior, concluimos que las *Ensoñaciones* tienen elementos de todas las libertades, pero ahora tenemos que aclarar que, en realidad, son *libertad espiritual*. ¿Por qué? Porque todas las demás postulaciones de la libertad son maneras de garantizar que la libertad espiritual se cumpla dentro de un determinado contexto. También a Emilio que

⁶³ Ciertamente estos no son los únicos recursos que se utilizan para “representar” pasiones o evitarlas, de modo que alcancemos la libertad. Por ejemplo, también mencionamos, siguiendo a Stone (2016), cómo la teoría de la voluntad general como instancia soberana, se describía como “totalitaria” para que la virtud cívica –siendo la virtud una pasión– fuera concebida como un ideal realizable, porque si no fuera una instancia presentada como algo que subsume tanto el interés particular como el interés general sin ningún equívoco, entonces el lector y el ciudadano no podrían sentirse “inspirados” para ser ciudadanos virtuosos: el ideal parecería irrealizable.

crece en una sociedad corrupta, lo que se le intenta garantizar por medio de la educación que da con la “libertad del estado de hombre”, es que sea capaz de dirigir por medio de la voluntad su propia naturaleza de manera que no genere esclavitud y que no permita que un tercero encadene su “naturaleza”, sino que sea capaz de transformarla él mismo una vez esté consolidada su conciencia. Es decir, se trata de garantizar la libertad espiritual de forma individual en un contexto donde todos los demás están corrompidos. En el caso de las *Ensoñaciones*, lo que sucede con su escritura es que ésta se protege de la esclavitud cuando por “asistemática”, deviene “inútil”. Las demás obras autobiográficas, aunque utilicen un “lenguaje pasional” y, son por ello representación de las pasiones, las pasiones que desencadenan la escritura, son pasiones “esclavas”: la nostalgia ancla la escritura al pasado, la esperanza al futuro y el desprecio por la injusticia a las demás conciencias. La escritura es medio para referir a un “más allá”, no es libre porque limita su expresión para alcanzar esos fines que no tiene el poder de alcanzar. Rousseau no puede aferrarse a un pasado idealizado, no puede cambiar el futuro en el sentido en que quiere y no puede convencer a los demás que lo lean como él quiere y que le hagan así justicia. Esta literatura angustiada no deja de ser literatura, es un triunfo; pero para Rousseau, el filósofo político que aborrece la injusticia, es un fracaso. Entonces en sus propios términos, tal como define la libertad espiritual como una capacidad ilimitada de transformar la naturaleza por medio de la voluntad que, para que se cumpla, debe evitar a toda costa la esclavitud, debemos concluir que la escritura política de Rousseau no es libre. Y no lo es por este hecho tan paradójico: es una búsqueda de los medios para alcanzar la libertad. Su literatura política – donde incluimos a *Las Confesiones* y a los *Diálogos*, en tanto son una búsqueda de justicia individual– es esclava de este gran ideal de la libertad y de las pasiones que lo acompañan. Solo en los fragmentos en que aparece la “experiencia ensoñadora” en las *Ensoñaciones* somos testigos de una literatura que se contenta simplemente con ser literatura, con vivir la experiencia presente de la expresión por la expresión.

Referencias

- Althusser, L. (1972) “Sobre el contrato social” en *Presencia de Rousseau*. Buenos Aires: Nueva Visión.
- Bernini, E. (2021), *El método Rousseau. Un dinamismo de los conceptos*, Buenos Aires: Las Cuarenta.
- Blanchot, M. (1972) “Rousseau” en *Presencia de Rousseau*. Buenos Aires: Nueva Visión.
- Bobbio, R. (1985) “El modelo iusnaturalista” en *Estudios de historia de la filosofía: de Hobbes a Gramsci*. Madrid: Editorial Debate.
- De Man, P. (1990) *Alegorías de la lectura. Lenguaje figurado en Rousseau, Nietzsche, Rilke y Proust*. Barcelona: Editorial Lumen.
- Derathé, R. (1979) *Jean-Jacques Rousseau et la science politique de son temps*. Paris : Librairie Philosophique J. Vrin.
- Derrida, J. (1972) “La lingüística de Rousseau” en *Presencia de Rousseau*. Buenos Aires: Nueva Visión.
- Dotti, J. (1980) *El mundo de Juan Jacobo Rousseau*. Buenos Aires: Centro Editor de América Latina.
- Hobbes, T. (2011) *Leviatán*. Buenos Aires: Editorial Losada.
- Hochart, P. (1972) “Derecho natural y simulacro. La evidencia del signo” en *Presencia de Rousseau*. Buenos Aires: Nueva Visión.
- Locke, J. (2005) *Ensayo sobre el goberno civil*. Buenos Aires: Universidad Nacional de Quilmes Editorial.
- Radica, G. (2008) *L’histoire de la raison. Anthropologie, morale et politique chez*. Paris : Éditions Champion.
- Rousseau, J.J. (1990) *Emilio o De la educación*. Madrid: Alianza Editorial.

- Rousseau, J.J. (1996) *El contrato social*. Buenos Aires: Editorial Losada.
- Rousseau, J.J. (2015) *Ensayo sobre el origen de las lenguas*. Buenos Aires: Colihue
- Rousseau, J.J. (1996) *Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres*. Buenos Aires: Editorial Losada.
- Rousseau, J.J. *Discurso sobre las ciencias y las artes*. Buenos Aires: Editorial Losada.
- Rousseau, J.J. (1997) *Las confesiones*. Madrid: Editorial Alianza.
- Rousseau, J.J. (2013) *Las ensoñaciones de un paseante solitario*. Buenos Aires: Editorial Losada.
- Rousseau, J.J. (2015) *Rousseau juez de Jean- Jacques. Diálogos*. Valencia: Pre- Textos
- Starobinski, J. (1983) *Jean- Jacques Rousseau. La transparencia y el obstáculo*. Madrid: Taurus Ediciones.
- Stone, R. (2016) “La voluntad general de Rousseau: percepción totalitaria de un ideal virtuoso.” en *Ephemeris*. Buenos Aires: traducción de la cátedra de Historia Moderna, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires.
- Waksman, V. (2016) *El Laberinto de la libertad. Política, educación y filosofía en la obra de Rousseau*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica de Argentina.