

JEAN-JACQUES ROUSSEAU: EL ILUSTRADO ATÍPICO Y LAS ENCRUCIJADAS DE LA MODERNIDAD

Roberto R. Aramayo
Instituto de Filosofía del CSIC, Madrid

Sólo cabe influir sobre las pasiones mediante las pasiones.

Rousseau, *Emilio, o de la educación*, OC IV, 640.

Dad otra inclinación a las pasiones de los polacos..., un vigor que remplazará el juego abusivo de los vanos preceptos y que les motivará a hacer con gusto lo que nunca se hace bien del todo cuando sólo se hace por deber o interés.

Consideraciones sobre el gobierno de Polonia, OC III, 960-961.

La Ilustración europea podría ser definida como una época donde se trazan las encrucijadas que van a determinar los mapas intelectuales de nuestra modernidad y, de las múltiples bifurcaciones que cabría escoger para ejemplificar este aserto, aquí nos limitaremos tan sólo a una: el binomio de razón y sentimiento. Para ilustrar esta tensión entre intelecto y pasión, sería difícil encontrar un autor más apropiado que Rousseau. La razón fue divinizada durante la Revolución Francesa por un Robespierre que admiraba sin ambages los escritos de Rousseau y, sin embargo, el movimiento romántico

también reivindica la obra rousseauiana como una de sus fuentes. ¿Cómo es posible que quien tuvo una enorme influencia sobre Kant,¹ emblema del racionalismo, sea igualmente musa del *Sturm und Drang*? Esta es la cuestión que se pretende abordar aquí.

Tal como señala Cassirer en *El problema Jean-Jacques Rousseau*, “a las fuerzas del entendimiento reflexivo sobre las que descansa la cultura del siglo XVIII Rousseau contrapone la fuerza del sentimiento frente al poder de la ‘razón’ contemplativa y analítica, él será quien descubra la pasión y su elemental impetuosidad originaria”.² Lo llamativo es que, aun cuando Kant y Rousseau invoquen ambos a la conciencia moral como piedra de toque para dirimir lo éticamente correcto, el primero asocie con ello a la razón como instancia suprema, mientras el segundo remita más bien al sentimiento como sustrato suyo. Como veremos, esta presunta paradoja no resulta contradictoria, dada la idiosincrasia del planteamiento de Rousseau.

Para comprender esta pseudo-paradoja conviene tener en cuenta los dos libros que Rousseau proyectó, pero nunca escribió. Los títulos previstos eran *La moral sensitiva, o el materialismo del sabio* y las *Instituciones políticas*. En sus *Confesiones* nos da ciertas claves de las líneas maestras que los habrían articulado. Su tratado ético se habría basado en sus propias observaciones, las cuales le habían hecho ver cómo la mayoría de los hombres, en el transcurso de su vida, parecen transformarse y trocarse hombres diferentes. Se trataba de indagar las causas de tales variaciones para poder atenerse a las que dependen de nosotros, a fin de modificar los deseos en sus fuentes. La idea directriz era estudiar todo cuanto condiciona nuestra peculiar maquinaria para “gobernar en su origen aquellos sentimientos por los que nos dejamos dominar”.³

De las *Instituciones políticas* quemó buena parte de lo que llevaba escrito, pero aprovechó el resto para redactar una de sus obras más conocidas: *El contrato social*. Paralelamente a lo que se proponía hacer dentro del ámbito moral, en el plano político Rousseau también pretendía indagar las condiciones infraestructurales que lo determinan todo. “Al igual que antes de erigir un gran edificio el arquitecto observa y sondea el suelo, para ver si puede sostener el peso, el sabio instituyente no comienza por redactar buenas leyes en sí mismas, sino que con anterioridad examina si el pueblo al cual las destina es apropiado para soportarlas”.⁴ Si un buen arquitecto ha de

oficiar como geólogo, el buen legislador debe hacerse geógrafo, sociólogo, demógrafo y economista para conocer los condicionamientos del pueblo destinatario de su legislación.⁵

En este orden de cosas, Rousseau se propone tomar “a los hombres *tal como son* y a las leyes *tal como pueden ser*”.⁶ Por eso nunca desatiende los aspectos materiales de la cuestión, advirtiendo por ejemplo que “bajo los malos gobiernos la igualdad no deja de ser aparente e ilusoria, no sirviendo más que para mantener al pobre en su miseria y al rico en su usurpación; las leyes –apostilla– siempre son útiles para quienes poseen y perjudiciales para quienes no tienen nada, de suerte que el estado social sólo es ventajoso para los hombres en tanto que todos posean algo y nadie tenga demasiado de nada”.⁷ A su juicio, hay que comenzar por estudiar la naturaleza del hombre y cómo ésta habría quedado desfigurada por los artificios de la sociedad; decide rastrear sus rasgos primigenios buceando en su propio interior. “Así pues –le dice a uno de sus corresponsales– abandoné la *razón* y consulté a la naturaleza, es decir al *sentimiento* interior que dirige mi creencia independientemente de mi razón”.⁸

Lejos de ser un canto a la nostalgia que iría en detrimento del hombre civilizado para ensalzar al buen salvaje, como pretendió sarcásticamente Voltaire, el “estado de naturaleza” es una mera hipótesis metodológica que quiere conocer “un estado que ya no existe, que acaso no haya existido jamás, que probablemente nunca existirá y del que pese a todo hace falta tener nociones justas para juzgar nuestro estado presente”.⁹ Rousseau explicita que no aboga por destruir las sociedades, abolir la propiedad y retornar a vivir al bosque con los osos, como ironizan sus adversarios.¹⁰ Rousseau no quería “que el hombre *retornase* al estado de naturaleza, sino que *volviese la vista* hacia él desde el estadio en que ahora se encuentra” –sentenciará Kant en su *Antropología*.¹¹

Aun cuando el hombre sea bueno por naturaleza, “nuestras diversas situaciones determinan y cambian a pesar nuestro los afectos de nuestros corazones; seremos malos y viciosos en tanto que tengamos interés en serlo. El esfuerzo de corregir el desorden de nuestros deseos casi siempre resulta vano y muy raramente es verdadero; lo que hay que cambiar no es tanto nuestros deseos como las situaciones que los producen”.¹² Por lo tanto, convendría

“evitar las situaciones que ponen nuestros deberes en oposición con nuestros intereses, y que nos muestran nuestro bien en el mal de otro”.¹³ El hombre civilizado estaría en contradicción consigo mismo. La voz de su conciencia se ve acallada por el alboroto de las pasiones y los prejuicios. “Sus sentimientos naturales hablan a favor del bien común”, pero su razón, desarrollada en y por la sociedad, refiere todo al interés particular.¹⁴

Rousseau constata en el *Emilio* que “aquel que, en el orden civil, quiere conservar la primacía de los sentimientos, no sabe lo que quiere. Siempre en contradicción consigo mismo, siempre oscilando entre sus inclinaciones y sus deberes, nunca será ni hombre ni ciudadano; no será bueno ni para él ni para los otros”.¹⁵ La hipótesis metodológica del estado de naturaleza nos permite imaginar otra situación distinta donde prima el amor de sí (*amour de soi*) y todavía no ha entrado en escena el amor propio (*amour propre*). Este último es un sentimiento relativo y artificial nacido en el seno de la sociedad que, paradójicamente, nos aleja de los demás y nos encierra dentro de nosotros mismos. “El amor propio, al comparar, nunca está contento ni sabría estarlo, porque este sentimiento, que nos hace preferirnos a los demás, exige también que los otros nos prefieran a ellos, lo que resulta imposible”.¹⁶

A juicio de Rousseau, en el estado de naturaleza “los altercados eran tan raros y las ayudas mutuas tan frecuentes que de ese comercio libre debió desprenderse más benevolencia que odio, disposición que junto al sentimiento de conmiseración y piedad que la naturaleza ha grabado en todos los corazones debió hacer vivir a los hombres bastante apaciblemente”.¹⁷ Pero todo cambia con el advenimiento de la sociedad civil, que surge al instaurarse la propiedad privada. “El primero que, tras haber cercado un terreno, se le ocurrió decir *esto es mío* y encontró gente lo bastante simple para creerle, fue el primer fundador de la sociedad civil. Cuántos crímenes, guerras, asesinatos, miserias y horrores no hubiese ahorrado al género humano quien arrancando las estacas hubiese gritado a sus semejantes: ‘guardaos de escuchar a este impostor; estáis perdidos si olvidáis que los frutos son de todos y la tierra no es de nadie’”.¹⁸ De hecho, en el estado civil, a juicio del autor de la *Economía política*, “el derecho de propiedad es el más sagrado de todos los derechos de los ciudadanos, y más importante en ciertas consideraciones que la propia libertad”.¹⁹

Al mismo tiempo las comparaciones generan el amor propio y sus funestas consecuencias, tal como se dictamina en los *Fragmentos políticos*. “Tan pronto como un hombre se compara con los demás se convierte necesariamente en su enemigo, porque entonces cada cual, queriendo en su corazón ser el más poderoso, el más feliz, el más rico, no puede sino ver como un enemigo secreto a cualquiera que albergando el mismo proyecto en sí mismo se convierta en un obstáculo para ejecutar ese objetivo”.²⁰ Todo ello produce unas necesidades impostadas y superfluas para cuya provisional satisfacción requiere de los otros, “de quienes deviene esclavo en un sentido, incluso convirtiéndose en amo y señor; si es rico, necesita de sus servicios; si es pobre, necesita de su auxilio”. Además, impulsados por el amor propio a poseer siempre más, tan sólo pueden conseguirlo a costa de los otros. “Las usurpaciones de los ricos, los bandidajes de los pobres, las pasiones desenfadadas de todos asfixian la piedad natural y vuelven a los hombres avaros, ambiciosos y pérfidos”.²¹

Los ricos llevan la impostura hasta su paroxismo, al encubrir las ventajas que les reporta el derecho de propiedad y revestirlas bajo el manto de una convención ventajosa para todos, “trocando la usurpación en un genuino derecho y el disfrute en propiedad”.²² Logran “utilizar a su favor las mismas fuerzas de quienes les atacan, consiguen convertir en defensores suyos a sus adversarios, inspirándoles otras máximas y dotándole de otras instituciones que les sean tan propicias como contrario era el derecho natural”.²³ Quién sería capaz de no suscribir este programa: “Unámonos para preservar la opresión sobre los débiles y contener a los ambiciosos”. Así se inventa el Estado. La meta de asociarse tendría por objetivo “asegurar a cada uno la posesión de lo que le pertenece, reparar en alguna medida los caprichos de la fortuna sometiendo igualmente al poderoso y al débil a mutuos deberes”.²⁴

El pacto social entre ricos y pobres queda sellado de una manera que resulta tremendamente actual, en medio de la crisis *económica* que actualmente socava los pilares del Estado de bienestar europeo y se rinde a la lógica implacable de unos beneficios tan desmesurados como injustificables: “Vosotros –escribe Rousseau– necesitáis de mí porque yo soy rico y vosotros pobres: permitiré que tengáis el honor de servirme, a condición de que me déis lo poco que os queda, a causa del trabajo que me tomaré por mandar”.²⁵ “El dinero es la semilla del dinero, y el primer euro [la primera pistola] a veces resulta más

difícil de ganar que el segundo millón”.²⁶ Habitualmente, señala Rousseau, “la riqueza de una nación propicia la opulencia de algunos particulares en perjuicio del público y los tesoros de los millonarios aumentan la miseria de los ciudadanos”.²⁷ Dando un paso más en su inmisericorde análisis, Rousseau mantiene que los ricos y poderosos “sólo estiman las cosas de que disfrutaban mientras los demás se vean privados de ellas y, sin cambiar su estatus, dejarían de ser felices, si el pueblo dejara de ser miserable”.²⁸

Ante semejante panorama, Rousseau quiere sondear cuál pueda ser la verdadera esencia del hombre para tenerla en cuenta y pergeñar instituciones políticas adecuadas. “Todos los filósofos que han examinado los fundamentos de la sociedad –aduce– han experimentado la necesidad de remontarse hasta el estado de naturaleza, pero ninguno de ellos ha llegado hasta allí”.²⁹ Él se propone rastrear “las rutas olvidadas y perdidas que a partir del estado de naturaleza han debido llevar al hombre hacia el estado civil”,³⁰ a fin de identificar las pasiones artificiales que no tienen un verdadero fundamento en la naturaleza y discriminar así la genuina esencia virtual que se actualiza cuando queda determinada por una u otra situación. Para esto no ve otra vía que la introspección, y no conviene olvidar que las vivencias de Rousseau afloran por doquier en sus escritos.

Veamos una muestra. En el octavo paseo de las *Ensoñaciones* leemos lo siguiente: “Jamás tuve mucha propensión al amor propio, pero esta pasión artificiosa se había exaltado en mí en el mundo, sobre todo cuando fui autor; al volverse de nuevo amor de sí volvió a entrar en el orden de la naturaleza y me libró del yugo de la opinión”.³¹ Reparemos ahora en este pasaje del *Discurso sobre la desigualdad*: “el hombre sociable, siempre fuera de él, no sabe vivir sino en el parecer de los otros y, por decirlo así, es de ese juicio del que extrae el sentimiento de su propia existencia; siempre preguntamos a los otros lo que somos y nunca osamos a interrogarnos a nosotros mismos”.³²

Según el dictamen de Rousseau, los gobiernos humanos necesitan una base más sólida que la sola razón.³³ Hay una clase de leyes “que no se graban sobre el mármol, sino en el corazón de los ciudadanos”³⁴ y, mientras otras leyes envejecen o caducan, éstas mantienen la verdadera constitución del Estado. Estamos ante las costumbres. No en vano Kant decidió componer una *Metafísica de las costumbres* al abordar cuestiones jurídico-políticas.

Llegados a este punto, es hora de preguntarse qué papel juega la piedad en el pensamiento rousseauniano.

La piedad es un “sentimiento natural” y su fuerza es tal que incluso a las costumbres más depravadas les cuesta mucho socavarla.³⁵ Ahora bien, pese a ser un sentimiento natural inserto en el corazón del hombre, la piedad “quedaría eternamente inactiva sin la imaginación que la pone en juego. ¿Cómo nos dejamos emocionar por la piedad? —se pregunta Rousseau en el *Emilio*. Al trasportarnos fuera de nosotros mismos e identificarnos con el ser sufriente”.³⁶ En cambio, “la razón es lo que engendra el amor propio, lo que le fortifica; ella es la que repliega al hombre sobre sí mismo, la que le separa de cuanto le molesta y aflige”.³⁷

Otra cosa es que la piedad pueda cultivarse, haciendo ver que cualquiera puede sufrir la suerte del desafortunado, pues cada cual tan sólo “puede compadecer a otro aquellos males de los que no se crea exento él mismo”³⁸ y, por otra parte, “para tener compasión del mal ajeno sin duda hay que conocerlo, mas no es necesario padecerlo. Cuando se ha sufrido o se teme sufrir, se compadece a los que sufren, pero mientras uno sufre sólo puede compadecerse a sí mismo”.³⁹

Ahora bien, la razón también evoluciona. De hecho, la razón es una de las adquisiciones más lentas del hombre.⁴⁰ Los iusnaturalistas atribuyen al hombre de la naturaleza, que vive solo, aquello que sólo podrá poseer en el seno de la sociedad. Hacen del hombre de la naturaleza “un gran razonador y un profundo metafísico”.⁴¹ En realidad, “la ley es anterior a la justicia y no la justicia a la ley”.⁴² “Es del orden social establecido de donde extraemos las ideas de aquel orden que imaginamos, y no comenzamos propiamente a devenir hombres sino después de haber sido ciudadanos”.⁴³ Así las cosas, nos encontramos con una nueva paradoja. La “ley natural” no tendría sentido en el estado de naturaleza, si bien se fundamenta sobre dos pulsiones primitivas del hombre: la piedad y el instinto de conservación, es decir la repugnancia natural a ver sufrir y el interés por nuestro bienestar.

Al entender de Rousseau, “todas las reglas del derecho natural parecen derivarse [no de la razón, sino] del concurso y de la combinación que nuestro espíritu está en disposición de hacer de estos dos principios, sin que sea necesario hacer entrar en juego a la sociabilidad”.⁴⁴ Con la sociedad el instinto

de conservación deviene amor propio y cada cual se toma por el centro del mundo. El papel de la piedad resulta entonces aún más capital. “Es la piedad quien, en lugar de esta sublime máxima de justicia razonada: *haz a los demás lo que quieres que se te haga a ti*, inspira a todos los hombres esta otra máxima de bondad natural que, si bien menos perfecta, acaso sea más útil que la precedente: *Procura tu bien con el menor mal ajeno que sea posible*”.⁴⁵ La piedad es una condición de posibilidad para vivir en sociedad, al permitir a la razón el razonar en contra de sí misma. Los filósofos, los ricos y los poderosos tienen a la razón, pero se trata de una razón interesada que les hace olvidar la piedad.⁴⁶

Como decíamos al principio, Kant y Rousseau se refieren a cosas muy diversas cuando apelan a la conciencia, pese a que su función pudiera tener cierto aire de familia. En efecto, “la conciencia rousseauiana nada tiene que ver con el imperativo categórico de Kant en tanto que imperativo de un desinterés absoluto, que exigiría renunciar a todas las pasiones, toda vez que en Rousseau, bien al contrario, es la pasión por la justicia lo que debe cultivarse cuidadosamente, porque sólo esta pasión puede oponerse a las pasiones sociales del amor propio. Si se concibe al hombre como un ser cuyo sentimiento o pasión dominante es el amor propio, la conciencia se opone entonces a las pasiones. Pero Rousseau invierte los valores, porque ve en el amor de sí un sentimiento bueno que, bien desarrollado, despierta una conciencia respetuosa del amor de sí de cada hombre, es decir, de su derecho natural a la igualdad y a la libertad, tanto en el plano físico como moral”.⁴⁷ Esta conciencia buscaría satisfacer nuestro interés particular mediante la realización del interés común.

En realidad, la razón que Rousseau critica es aquella, calificable de “técnica” o “instrumental”, que se pone al servicio del amor propio. Esta razón instrumental “inspiraría a todos los hombres una negra inclinación a perjudicarse mutuamente, una envidia secreta tanto más peligrosa cuanto, para golpear con más seguridad, se pone a menudo la máscara de la benevolencia”.⁴⁸ El caso del amante celoso constituiría todo un arquetipo. “Dos amantes –leemos en sus *Diálogos*–, el uno muy enamorado, el otro bastante tibio, sufrirán el advenimiento de un rival con la misma impaciencia, el uno a causa de su amor, el otro a causa de su amor propio. Pero bien puede suceder que el odio del segundo, convertido en su pasión

principal, sobreviva a su amor e incluso se acrecienta una vez extinguido este último, mientras que el primero sólo odia a causa de lo que ama y cesa de odiar a su rival tan pronto como no le teme”.⁴⁹

Mientras el amor de sí propicia pasiones dulces, el amor propio auspicia pasiones crueles. “Tan pronto como el primero degenera en amor propio y comparativo, tan pronto como adopta el hábito de compararse con otros y transportarse fuera de sí para asignar la primera y mejor plaza, es imposible no tomar aversión a todo lo que nos sobrepase, a todo lo que siendo algo nos impida ser todo”.⁵⁰ Su ambición jamás puede quedar colmada, puesto que se proyecta entera e imaginariamente hacia el futuro y obvia cualquier gozo presente, tal como un rico avaro centenario atesora su dinero y se somete a todo tipo de privaciones por lo que pueda pasar en los años venideros.

Ahora bien, esa razón calculadora, que se pone al servicio del funesto amor propio, puede adoptar en ocasiones el disfraz de su antagonista y pretender hacerse pasar por un héroe de la razón moral frente a las pasiones más egoístas, como haría cierta filosofía ostentosa cuyos partidarios (Voltaire y Diderot sin ir más lejos) serían “demasiado fuertes, demasiado virtuosos, para temer nunca que sus intereses les tientes contra sus deberes y, en su engreída confianza, provocan sin temor tentaciones para las que se sienten muy superiores. Felicitémosles por su fuerza, pero no injuriemos al débil Jean-Jacques por no aventurarse a fiarse de la suya y preferir rehuir las tentaciones antes de tener que vencerlas, demasiado poco seguro del éxito de parejo combate”.⁵¹

Saint-Pierre supondría un exclusivo contraejemplo, al haber confiado en “que los hombres se conducen por sus luces más bien que por sus pasiones. La alta opinión que tenía de los conocimientos modernos le había hecho adoptar el falso principio de una razón perfeccionada, base de todos los planteamientos que proponía y fuente de todos sus sofismas políticos. Este hombre raro, acaso el único que desde siempre no haya tenido otra pasión que la razón, erró en todos sus sistemas por querer volver a los hombres parecidos a él, en vez de tomarlos como son y continuarán siéndolo”.⁵² Sin embargo, su antiguo amigo del alma, Diderot, habría sucumbido a esa vanagloria por su deseo de alcanzar el reconocimiento de la posteridad.⁵³

“La voluntad general –escribe Diderot en el artículo de su *Enciclopedia sobre Derecho natural*– es en cada individuo un acto puro del entendimiento que razona en el silencio de las pasiones sobre lo que el hombre puede exigir de su semejante, y lo que su semejante tiene derecho a exigir de él”.⁵⁴ Se trataría, *more kantiano*, de atender a la razón y silenciar a las pasiones. Tras citar este pasaje de Diderot en su primera versión *El contrato social*, Rousseau se pregunta “¿dónde está el hombre que pueda separarse de sí mismo y pueda forzársele a mirar así a la especie en general para imponerse a él deberes cuya ligazón con su constitución particular no ve en absoluto?”.⁵⁵ A Rousseau no le interesa tanto dirimir qué sea la justicia, “porque la justicia, al igual que la salud, constituye un bien del que se goza sin sentirlo, que no inspira entusiasmo alguno, y cuyo valor no se siente hasta después de haberlo perdido”.⁵⁶ Rousseau quiere indagar más bien “el interés que uno tiene para ser justo”, algo que requiere “inflamar el corazón con sentimientos nuevos, para preferir el interés bien entendido al aparente”.⁵⁷

Si Rousseau polemiza explícitamente con Diderot en su *Manuscrito de Ginebra*, Diderot hace otro tanto en el *Suplemento al viaje de Bougainville* con el *Discurso sobre la desigualdad*:⁵⁸ “¿Cómo queréis –aduce Diderot– que se observen las leyes cuando se contradicen? Recorred la historia de los siglos y las naciones, antiguos y modernos, y encontraréis a los hombres sujetos a tres códigos, el código de la naturaleza, el código civil y el código religioso, conminados a obedecer alternativamente a esos tres códigos que nunca están de acuerdo”.⁵⁹ “Había un hombre natural, dentro del cual se introdujo un hombre artificial. ¿Hay que civilizar al hombre o abandonarlo a su instinto? ¿Qué haremos? ¿Retornar a la naturaleza? ¿Someternos a las leyes? Hablaremos contra las leyes absurdas hasta que se reforme y, entretanto, nos someteremos a ellas. Hay menos inconvenientes en estar loco entre los locos que en ser un sabio solitario”.⁶⁰

Pero, como ya sabemos, Rousseau no pretende ningún retorno a la naturaleza. Su propósito con el *Discurso sobre la desigualdad* era explicar a un lector atento “cómo las pasiones humanas se alteran insensiblemente, cambiando por decirlo así su naturaleza; por qué nuestras necesidades y nuestros placeres cambian de objetos a la larga; por qué al desvanecerse gradualmente el hombre original, la

sociedad sólo ofrece a los ojos del sabio un conjunto de hombres artificiales y de pasiones ficticias que son obra de todas esas nuevas relaciones y no tienen fundamento alguno en la naturaleza”.⁶¹

Sus *Consideraciones sobre el gobierno de Polonia* insistirán en que “prohibir las cosas que no deben hacerse será un expediente inepto y vano si no se empieza por hacerlas odiar y despreciar. Quien pretenda dar instituciones a un pueblo debe dominar las opiniones, y gobernar mediante ellas las pasiones de los hombres. Dad otra inclinación a las pasiones de los polacos –escribe Rousseau– [y obtendréis] un vigor que reemplazará el juego abusivo de los vanos preceptos, que les motivará a hacer con gusto y pasión lo que nunca se hace bien del todo cuando sólo se hace por deber o interés”.⁶²

En sus *Cartas morales*, dirigidas a su amada Sophie D’Houdedot, Rousseau deja muy claro su primado del sentimiento sobre la razón. “Para nosotros existir equivale a sentir;⁶³ y nuestra sensibilidad es incontestablemente anterior a nuestra propia razón. No penséis, Shopie, que resulte imposible explicar por las consecuencias de nuestra naturaleza el principio activo de la conciencia, *al margen de la propia razón*. Y en el caso de que fuera imposible, entonces esta explicación no sería necesaria. Porque los filósofos que combaten este principio no prueban en absoluto su inexistencia, sino que se contentan con afirmarla; cuando afirmamos que existe, contamos con toda la fuerza del testimonio interior y la voz de la conciencia que declara por sí misma. ¡Cuán dignos de lástima son esos tristes razonadores! Al borrar en ellos los sentimientos de la naturaleza, destruyen la fuente de todos sus placeres y sólo saben zafarse del peso de la conciencia volviéndose insensibles. Limitémonos en todo a los primeros sentimientos que hallamos dentro de nosotros mismos”.⁶⁴

Esta correspondencia con Shopie le servirá luego a Rousseau para redactar su *Profesión de fe del Vicario saboyano*, donde señala que “los actos de la conciencia no son juicios, sino sentimientos”.⁶⁵ Esta definición de la conciencia parece tremendamente alejada del planteamiento kantiano y, sin embargo, igual que cabe hacer una lectura kantiana de Rousseau,⁶⁶ quizá cupiera hacer también lo contrario. Después de todo, el respeto hacia la ley moral, del que nos habla Kant, no dejaría de ser un sentimiento que difumina nuestro amor propio y nos permite conectar con la voluntad general, dado que –según la segunda

Crítica— el respeto que nos induce la ley moral es un *sentimiento moral* y positivo capaz de aniquilar nuestra vanidad.⁶⁷ Y si el respeto hacia la ley moral socava el amor propio, por otro lado, el sentimiento subjetivo de autosatisfacción (*Selbstzufriedenheit*),⁶⁸ que también es calificado como un “sentimiento moral”, podría ser considerado el equivalente funcional del amor de sí que reivindica Rousseau, quien por añadidura utiliza la expresión kantiana de “hallarse contento con uno mismo”.⁶⁹

De acuerdo con Rousseau, “el sentimiento natural de la piedad representa el contrapeso del amor propio. La búsqueda de nuestro beneficio a expensas de otro a veces puede verse atemperada por el dolor que se experimenta al ver sufrir a nuestros semejantes. Antes que se desarrolle el amor propio, la piedad natural aplaca el ardor de que los hombres hacen gala para alcanzar su bienestar. En el estado de naturaleza, el sentimiento de piedad cumple la función de regular las costumbres y las leyes”.⁷⁰ Así pues, cultivar el sentimiento de la piedad, que se ve asfixiado por las comparaciones del eternamente descontento amor propio, nos permitirá volver al amor de sí.

Mientras el amor propio sólo puede propiciar pasiones odiosas e irascibles, del amor de sí brotarán aquellas pasiones alegres por las que abogaba Spinoza, invitándonos a ver las cosas desde la *place d'autrui* de Leibniz⁷¹ o, como más adelante hará Schopenhauer, atendiendo al misterioso fenómeno de la compasión.⁷² Comoquiera que sea, según Rousseau, al cultivar la piedad, Emilio ya no la experimentará como una identificación espontánea con quien sufre, tal como hacía el hombre de la naturaleza, sino sabiéndose susceptible de correr la misma suerte. Merced a ello se logra extender el amor propio sobre los demás y transformarlo en virtud. La transmutación del mal en remedio se logra mediante una redistribución del mismo sentimiento.

Por decirlo así, Rousseau se inclinaría por un tratamiento que cabría calificar de “homeopático”, según subraya *El remedio en el mal* de Jean Starobinski.⁷³ “Hay que emplear mucho arte para impedir al hombre social ser absolutamente artificial”, leemos en el *Emilio*, donde también se dice que “sólo cabe influir sobre las pasiones mediante las pasiones”.⁷⁴ En los *Fragmentos políticos* y el *Manuscrito de Ginebra*, es decir, en la primera versión *El contrato social*, Rousseau realiza esta exhortación: “Esforcémonos por extraer del propio mal el remedio que debe curarlo. Mediante nuevas asociaciones,

corrijamos, si es posible, el defecto de la asociación general. Mostrémosle en el arte perfeccionado la reparación de los males que el arte emprendido hizo a la naturaleza. Esclarezcamos su razón con nuevas luces, inflamemos su corazón con nuevos sentimientos”.⁷⁵

Sin duda, en Rousseau los pares conceptuales de razón y sentimiento, conciencia y pasión, amor de sí y amor propio, u otros por el estilo, son plenamente anfibológicos.⁷⁶ Tienen uno u otro significado en función del contexto donde aparecen. Por eso sus planteamientos admiten tantas lecturas y pueden verse interpretados desde muy variopintos registros.⁷⁷ Nos hallamos ante un pensamiento que no desdeña las encrucijadas y, justamente por eso, puede resultarnos muy útil a la hora de abordar ciertas cuestiones actuales atrincheradas tras estereotipos tan estériles como engañosos que urge desenmascarar, antes de que sea demasiado tarde.

Bibliografía

ROUSSEAU, Jean-Jacques, *Oeuvres complètes*, sous la direction de B. Gagnebin et M. Raymond, Gallimard, Paris, 1959-1995 (5 vols.).

_____, *Cartas morales y otra correspondencia filosófica*, edición de Roberto R. Aramayo, Plaza y Valdés, Madrid, 2006.

DIDEROT, Denis, *Oeuvres*, Edition établie para Laurent Versini, Lafont, Paris, 1994-1997 (5 vols.).

KANT, Immanuel, *Kants Werke*, Akademie-Textausgabe, Walter de Gruyter, Berlin, 1968 (9 vols.).

_____, *Antropología*, ed. de Mario Caimi, Losada, Buenos Aires, 2010.

_____, *Crítica de la razón práctica*, ed. de Roberto R. Aramayo, Alianza Editorial, Madrid, 2000.

Literatura secundaria

ARAMAYO, Roberto R., “Diderot y su revolución del ‘pensar por sí mismo’”, en *Vivir para pensar. Homenaje a Manuel Cruz*, Herder, Barcelona, 2012.

_____, “Culpa y responsabilidad como vertientes de la conciencia moral”, en *Los laberintos de la responsabilidad*, Plaza y Valdés, Madrid, 2007, pp. 79 y ss.

_____, “Las claves roussaunianas del concepto kantiano de Ilustración”, *Revista Latinoamericana de Filosofía*, vol. XXXI, 2, Buenos Aires, 2005, pp. 237-255.

_____, *Immanuel Kant. La utopía moral como emancipación del azar*, EDAF, Madrid, 2001.

_____, *Para leer a Schopenhauer*, Alianza Universidad, Madrid, 2001.

_____, “Autoestima, felicidad e imperativo elpidológico: razones y sinrazones del (anti)eudemonismo kantiano”, en *Diánoia*, 43, México, 1997, pp. 77-94.

CASSIRER, Ernst, *Rousseau, Kant, Goethe. Filosofía y cultura en la Europa del Siglo de las Luces*, edición de Roberto R. Aramayo, FCE, Madrid, 2007.

DEMOUGE, Gérard, *Rousseau ou la révolution impossible*, L'Hartmann, Paris, 2002.

_____, *Dictionnaire de Jean-Jacques Rousseau*, publié sous la direction de Raymon Trousson et Frédéric S. Eigeldinger, Champion, Paris, 2006.

HUBERT, René, *Rousseau et l'Encyclopédie. Essai sur la formation des idées politiques de Rousseau (1742-1756)*, J. Gamber, Paris, 1928.

KOSHI, Morihiko, *Les images de soi chez Rousseau. L'autobiographie comme politique*, Garnier, Paris, 2011.

L'AMINOT, Tanguy, *Politique et révolution chez Jean-Jacques Rousseau*, Voltaire Foundation, Oxford, 1994.

MARTIN-HAAG, Éliane, *Rousseau ou la conscience sociale des Lumières*, Champion, Paris, 2009.

MERCIER, Louis Sébastien, *De Jean-Jacques Rousseau considéré comme l'un des premiers auteurs de la Révolution* (édition présentée et annotée para Raymond Trousson), Champion, Paris, 2010.

RADICA, Gabrielle, *L'histoire de la raison. Anthropologie, morale et politique chez Rousseau*, Champion, Paris, 2011.

_____, *Rousseau et les philosophes*, sous la direction de Michael O'Dea, Voltaire Fondation, Oxford, 2010.

SPECTOR, Céline, *Au prisme de Rousseau: usages politiques contemporains*, Voltaire Foundation, Oxford, 2011.

STAROBINSKI, Jean, *Le remède dans le mal*, Gallimard, Paris, 1989, pp. 165 y ss.

VIROLI, Maurizio, *La théorie de la société bien ordonné chez Jean-Jacques Rousseau*, Walter de Gruyter, Berlin, 1989.

Notas

¹ Cf. v.g., Ernst Cassirer, “Kant y Rousseau”, en *Rousseau, Kant, Goethe. Filosofía y cultura en la Europa del Siglo de las Luces*, edición de Roberto R. Aramayo, FCE, Madrid,

2007, pp. 157-232; así como el estudio preliminar a mi edición de Rousseau, *Cartas morales y otra correspondencia filosófica*, Plaza y Valdés, Madrid, 2006, pp. 37 y ss.

² Cf. “El problema Jean-Jacques Rousseau”, en *Rousseau, Kant, Goethe*, ed. cast. cit., p. 103.

³ Rousseau, *Confesiones*, OC. I, 408-409. En adelante las obras de Rousseau se citarán sólo por el título.

⁴ *El contrato social*, OC III, 384-385.

⁵ Cf. Gérard Demouge, *Rousseau ou la révolution impossible*, L'Hartmann, Paris, 2002, p. 328.

⁶ *El contrato social*, OC III, 351. La cursiva es mía.

⁷ *Ibid.*, 367 nota.

⁸ Carta de Rousseau a Jacob Vernes del 18.02.1758, CC V, 32-33; *Cartas morales*, p. 157. La cursiva mía.

⁹ *Discurso sobre la desigualdad*, OC III, 123.

¹⁰ *Ibid.*, OC. III, 207.

¹¹ Kant, *Antropología*, Ak. VII, 327. “Sus tres escritos acerca del daño que causaron la salida de la naturaleza y el ingreso de nuestra especie en la *cultura*, la *civilización* y una presunta *moralización*, que representaron el estado de naturaleza como un estado de *inocencia*, sólo tenían el propósito de servir como de hilo conductor para salir de los males en los que se envolvió, por su propia culpa, nuestra especie” (*Antropología*, ed. de Mario Caimi, Losada, Buenos Aires, 2010, p. 336).

¹² *La nueva Eloisa*, OC II, 1558.

¹³ *Confesiones*, OC I, 56.

¹⁴ *Emilio*, OC IV, 602.

¹⁵ *Ibid.*, 249-250.

¹⁶ *Ibid.*, 493.

¹⁷ *Fragmentos políticos*, OC III, 476.

¹⁸ *Discurso sobre la desigualdad*, OC III, 164.

¹⁹ *Economía política*, OC III, 263.

²⁰ *Fragmentos políticos*, OC III, 478.

²¹ Cf. *Discurso sobre la desigualdad*, OC III, 175-176.

²² *El contrato social*, OC III, 367.

²³ *Discurso sobre la desigualdad*, OC III, 177.

²⁴ *Idem.*

²⁵ *Economía política*, OC III, 273.

²⁶ *Ibid.*, 272.

²⁷ *Fragmentos políticos*, OC III, 523.

²⁸ *Discurso sobre la desigualdad*, OC III, 189.

²⁹ *Ibid.*, 122.

³⁰ *Ibid.*, 191.

³¹ *Ensoñaciones de un paseante solitario*, OC I, 1079.

³² *Discurso sobre la desigualdad*, OC III, 192-293.

³³ *Cf. Ibid.*, 186.

³⁴ *El contrato social*, OC III, 425.

³⁵ *Cf. Discurso sobre la desigualdad*, OC III, 155-156.

³⁶ *Emilio*, OC IV, 395-396. Curiosamente, desde un punto de vista pedagógico, el sentimiento de amistad tiene que anticiparse al del amor sexual. “El primer sentimiento del que un joven educado cuidadosamente es susceptible no es el amor, sino la amistad. El primer acto de su emergente imaginación es el aprender que tiene semejantes y la especie le afecta antes que el sexo” (OC IV. 502).

³⁷ *Discurso sobre la desigualdad*, OC III, 156. El *Discurso sobre la desigualdad* nos habla de un filósofo bajo cuya ventana podría degollarse impunemente a un semejante, mientras él se taponan los oídos y “argumenta un poco para impedir a la naturaleza que se revuelve en él identificarse con aquel a quien se asesina” (*Ibid.*).

³⁸ *Emilio*, OC IV, 507.

³⁹ *Ibid.*, 514.

⁴⁰ *Cf. Carta de Rousseau a C. de Beaumont*, OC IV, 951.

⁴¹ *Discurso sobre la desigualdad*, OC III, 125.

⁴² *Manuscrito de Ginebra*, OC III, 329.

⁴³ *Ibid.*, 287.

⁴⁴ *Discurso sobre la desigualdad*, OC III, 125-126.

⁴⁵ *Ibid.*, 156. La cursiva es mía.

⁴⁶ *Cf. Gérard Demouge, Rousseau ou la révolution impossible*, ed. cit. p. 326.

⁴⁷ Éliane Martin-Haag, *Rousseau ou la conscience sociale des Lumières*, Champion, Paris, 2009, pp. 37 y 51.

⁴⁸ *Discurso sobre la desigualdad*, OC III, 174-175.

⁴⁹ *Diálogos: Rousseau juez de Jean-Jacques*, OC I, 670.

⁵⁰ *Ibid.*, 806.

⁵¹ *Ibid.*, 855.

⁵² *Confesiones*, OC I, 422.

⁵³ “La posteridad es para el filósofo lo que el otro mundo para el hombre religioso” (Diderot, OC VI, 606). Remito aquí a mis trabajos “Diderot, o el apogeo del filosofar”, estudio introductorio a la edición castellana de sus *Pensamientos filosóficos. El combate de la libertad*, Proteus, Barcelona, 2009, pp. 13 y ss. *Cf.* igualmente “Diderot y su revolución del pensar por cuenta propia”, en *Vivir para pensar. Homenaje a Manuel Cruz*, Herder, Barcelona, 2012 (en prensa).

⁵⁴ Diderot, *Derecho natural*, OC III, 47. La voluntad general se podría consultar “en los principios del derecho escrito de todas las naciones civilizadas, en las acciones sociales de los pueblos salvajes y en las convenciones tácitas de los enemigos del género humano”

(*Ibid.*, 46-47). Rousseau glosará que “no es del orden social establecido de donde sacamos las ideas del que imaginamos”.

⁵⁵ Cf. “L’Article ‘Droit naturel’ et le Manuscrit de Genève”, en René Hubert, *Rousseau et l’Encyclopédie. Essai sur la formation des idées politiques de Rousseau (1742-1756)*, Paris, 1928, pp. 46-47.

⁵⁶ *Consideraciones sobre el gobierno de Polonia*, OC III, 955.

⁵⁷ *Manuscrito de Ginebra*, OC III, 288-289.

⁵⁸ Cf. “Another dangerous supplement: Diderot’s dialogue with Rousseau in the *Supplément au Voyage de Bougainville*”, in *Rousseau et les philosophes*, Voltaire Fondation, Oxford, 2010, pp. 175 y ss.

⁵⁹ Diderot, *Suplemento al Viaje de Bougainville*, OC II, 570.

⁶⁰ *Ibid.*, 574-577.

⁶¹ *Discurso sobre la desigualdad*, OC III, 192.

⁶² *Ibid.*, 960-961.

⁶³ No resulta extraño que David Gauthier haya dedicado a nuestro autor un libro titulado *Rousseau. The Sentiment of Existence*, Cambridge University Press, 2006.

⁶⁴ *Cartas morales*, OC IV, 1109-1110; ed. cast. cit., pp. 156-158. La cursiva es mía.

⁶⁵ *Emilio*, OC IV, 599. La cursiva es mía.

⁶⁶ Cf., v.g., Roberto R. Aramayo, “Las claves rousseuanianas del concepto kantiano de Ilustración”, *Revista Latinoamericana de Filosofía*, vol. XXXI, 2, Buenos Aires, 2005, pp. 237-255.

⁶⁷ Cf. I. Kant, *Crítica de la razón práctica*, Ak. V, 80, 75 y 73; cf. ed. cast. de Roberto R. Aramayo en Alianza Editorial, Madrid, 2000, pp. 172, 165 y 163. Cf. Roberto R. Aramayo, *Immanuel Kant. La utopía moral como emancipación del azar*, Madrid, 2001; “Autoestima, felicidad e imperativo elpidológico: razones y sinrazones del (anti)judemonismo kantiano”, en *Diánoia* (México) 43 (1997), pp. 77-94.

⁶⁸ Cf. *Ibid.*, Ak. V, 38 y 117; cf. ed. cast., pp. 111 y 231.

⁶⁹ “El supremo goce se cifra en *ballarse contento consigo mismo*” (*Emilio*, OC IV, 583); cf. Roberto R. Aramayo, “Culpa y responsabilidad como vertientes de la conciencia moral”, en *Los laberintos de la responsabilidad*, Plaza y Valdés, Madrid, 2007, pp. 79 y ss.

⁷⁰ Maurizio Viroli, *La théorie de la société bien ordonné chez Jean-Jacques Rousseau*, Walter de Gruyter, Berlin, 1989, p. 44.

⁷¹ “La *place d’autrui* constituye el verdadero punto de perspectiva tanto en política como en moral” (Leibniz, A IV, 3, 903). Cf. Concha Roldán, “*Theoria cum praxis*. La vuelta a la complejidad (Apuntes para una filosofía práctica desde el perspectivismo leibniziano)”, en *Isegoría* 17 (1997), pp. 98 y ss.

⁷² “Ese asombroso proceso que configura el gran misterio de la ética” (Schopenhauer, ZA VI, 248). Cf. Roberto R. Aramayo, *Para leer a Schopenhauer*, Alianza Universidad, Madrid, 2001, pp. 41 y ss.

⁷³ Cf. Jean Starobinski, *Le remède dans le mal*, Gallimard, Paris, 1989, pp. 165 y ss.

⁷⁴ *Emilio*, OC IV, 640 y 654, respectivamente.

⁷⁵ *Manuscrito de Ginebra*, OC III, 288; *Fragments políticos*, OC III, 479.

⁷⁶ Cf. *Dictionnaire de Jean-Jacques Rousseau* (publié sou la direction de Raymon Trousson et Frédéric S. Eigeldinger), Champion, Paris, 2006.

⁷⁷ Cf., v.g., Céline Spector, *Au prisme de Rousseau: usages politiques contemporains*, Voltaire Foundation, Oxford, 2011; Gabrielle Radica, *L'histoire de la raison. Anthropologie, morale et politique chez Rousseau*, Champion, Paris, 2011; Morihiko Koshi, *Les images de soi chez Rousseau. L'autobiographie comme politique*, Garnier, Paris, 2011; Louis-Sébastien Mercier, *De Jean-Jacques Rousseau considéré comme l'un des premier auteurs de la Révolution*, édition présentée et annotée para Raymond Trousson, Champion, Paris, 2010; Tanguy L'Aminot, *Politique et révolution chez Jean-Jacques Rousseau*, Voltaire Foundation, Oxford, 1994.