

Sensación y sentimiento.
La controversia Rousseau-Helvétius
y la configuración del individuo (romántico)
Sensation and feeling. Rousseau, Helvetius Controversy
and configuration of the individual (romantic)

Emilio Bernini *

*Fecha de Recepción: 19 de Octubre de 2011
Fecha de Aceptación: 23 de Octubre de 2011*

Resumen: *Este ensayo estudia la controversia Rousseau/Helvétius (en los textos “Profesion de foi du vicaire savoyard” y De l’esprit, respectivamente) para observar en ella la configuración de una noción propiamente rousseauniana de individuo, definida por el estatuto afectivo de la conciencia, irreductible a la sensación, que tendrá una notoria continuidad en el romanticismo. A su vez, esa noción de individuo constituye la condición de posibilidad de los textos autobiográficos, Les confessions y Les rêveries du promeneur solitaire, en los que el filósofo se representa a la vez como santo y como monstruo, en discusión intertextual con San Agustín.*

Palabras clave: *Sensualismo – sentimiento – autobiografía – controversia Rousseau-Helvétius – individuo – San Agustín.*

* Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires, Argentina.
Correo electrónico: eber@filo.uba.ar

Abstract: *This paper examines the Rousseau/Helvétius controversy (as presented in “Profession de foi du vicarie savoyard” and De l’esprit, respectively) to find out how it configures a typical Rousseauian conception of the individual defined by the affective statute of consciousness, irreducible to sensation, which will have a well-known continuity throughout Romanticism. In turn, this conception of the individual is the condition that makes possible the autobiographical texts, Les confessions and Les reveries du promeneur solitaire, in which the philosopher is presented as both a saint and a monster, in an intertextual discussion with St. Augustine.*

Keywords: *Sensationalism – feeling – Rousseau-Helvétius controversy – individual – St. Augustine.*

La controversia Rousseau-Helvétius tiene lugar hacia mediados de siglo XVIII, e incluye el texto de Helvétius, *De l’esprit* (1758) y el de Rousseau, “Profession de foi du vicaire savoyard”, incluido en el Libro IV del tratado *Émile* (1762), aunque en este último no se nombren al autor ni el texto discutidos, por razones vinculadas a las persecuciones política y religiosa de que fueron objeto. La controversia involucra a la vez la gnoseología sensualista, la religión (y el materialismo ateo) y la filosofía política. Pero es en el plano filosófico político donde la discusión atañe también la cuestión de la justicia. En efecto, en torno a las nociones helvecianas de “interés particular” y de “libertad”, Rousseau vuelve a discutir aquello que ya estaba planteando, en el mismo momento, en el *Contrat Social* (1762) –la posibilidad teórica de una sociedad basada en un pacto social justo, no esclavizante– y aquello que es el objeto del propio tratado de educación, *Émile* –la educación de un individuo que, en la medida en que no busca dominar a otros y, pues, no busca someterse a nadie, puede ser definido como un individuo justo–. En ambos casos están involucradas las nociones de libertad y de interés particular que, para el filósofo ginebrino, era preciso liberar del absoluto sensualista helveciano, que las sometía por igual a la necesidad (véase el apartado 1. “Las sustancias inmateriales, la libertad y el interés”).

Sin embargo, sin bien esas nociones son liberadas de la necesidad, de su sujeción a los sentidos, no dejan de plantear problemas constantes a lo político y, en consecuencia, a la postulación de una sociedad surgida de un pacto justo y a la formación de ese individuo libre y justo que podría formar parte de esa sociedad. Rousseau no deja de considerar, tanto en el plano pedagógico como en el filosófico político la persistencia del interés particular o, en términos freudianos, de las pulsiones, que afectan inexorablemente la libertad y, pues, la posibilidad de la justicia en el mundo. Por esto, por un lado, en *Émile*, la presencia permanente, aunque siempre disimulada, del preceptor (el educador, el *gouverneur*) en la *formación de la experiencia* misma del educando, esto es, en la disposición deliberada de situaciones para el aprendizaje sensualista que *parezcan* naturales. El preceptor controla así estrictamente la totalidad de los aspectos de la educación de Emilio, sometiéndolo a situaciones de crueldad y sadismo que no obstante están allí para la educación de un individuo libre y justo. Por otro lado, en el *Contrat Social*, la postulación de cuerpos políticos intermedios, como el *tribunado*, que pueda controlar y así contrarrestar el interés particular ya del poder ejecutivo, ya del poder legislativo, sabiendo bien, sin embargo, que el propio tribunado también puede ceder a sus propios intereses frente a lo público. De allí que la “religión civil” constituya el último de los recursos (en el orden de su exposición conceptual en el tratado) para la cohesión política de una sociedad surgida del pacto justo. La justicia del pacto no garantiza, pues, una sociedad justa, no sólo por las pulsiones de los hombres, sino porque en Rousseau no hay legalidad (histórica, cultural, social, ni individual) que esté determinada por el origen (véase, sobre la contingencia de la historia individual, el apartado “4. Santidad (y) monstruosidad”). Pero, precisamente, la contingencia es lo que hace posible la justicia social porque su falta no responde a ninguna legalidad inmodificable.

La controversia Rousseau-Helvétius también está en la base de la configuración de un individuo, definido por una interioridad única, que depende de un tipo de sentimiento que ha sido elaborado en discusión con la filosofía helveciana (véase, “2. El sentimiento, universal e interior”), y que es la condición de posibilidad de un relato de sí, confesional y autobiográfico. Ahora bien, ese individuo ya no es aquel que puede

ceder a sus intereses particulares y poner en cuestión el orden social justo ni aquel al que hay que controlar severamente para hacerlo libre y justo. Se trata de un individuo absolutamente excepcional, pero a la vez modelo universal de hombre, que encuentra en la conciencia, definida sentimentalmente, la verdad moral para guiarse en el mundo. En efecto, ya no se postula aquí la imposición exterior, objetiva, de un orden político o de un orden pedagógico (el pacto social, la educación doméstica), sino la guía interior de la propia conciencia –que forma parte de un orden providencial deísta, no incidente en el (des)orden humano– para hacer lo bueno y lo justo. La posibilidad de la justicia se ha desplazado por completo a la interioridad, a los actos personales que eligen lo bueno o lo malo, independientemente del curso providencial del mundo (véase, “3. El individuo”). De allí la escritura misma de *Les confessions* (redactadas entre 1765 y 1770) como relato de sí para que los lectores del futuro hagan con el autobiógrafo la justicia que sus contemporáneos le negaron de modo inicuo. Pero, aún así, el último texto autobiográfico de Rousseau, *Les rêveries du promeneur solitaire* (escritas en 1776), postula, frente a la incertidumbre de la justicia de los hombres, la “ensoñación”, que es preciso comprender como una autocompensación del individuo, una forma de justicia personal, singular, de fusión con el orden providencial de la naturaleza (véase, “5. Un sensualismo virtuoso”).

1. Las sustancias inmateriales, la libertad y el interés

Ya en las anotaciones manuscritas en su ejemplar de *De l'esprit*, Rousseau se ocupa, con precisión, de deslindar algunas “sustancias inmateriales” –tal como se las denomina en la “Profession”–, que en Helvétius quedan sujetas, como señala la lectura rousseauiana, a la sensación. En primer lugar, en esas notas Rousseau discute la noción de *memoria*: allí donde Helvétius afirma que “la memoria no es otra cosa que una sensación continua”, el filósofo ginebrino anota: “No, la memoria es la facultad de

recordar la sensación”.¹ Comienza pues por diferenciar la memoria de la sensación, como una facultad. En segundo lugar, discute también la noción de *espíritu*: “esos objetos”, escribe Helvétius, “que nos presenta la naturaleza tienen relaciones entre ellos; el conocimiento de esas relaciones forma lo que llamamos el *Espíritu*”; Rousseau, en cambio, observa: “La aptitud más o menos grande para conocerlas [esas relaciones] es lo que hace más o menos espíritu”.² En consecuencia, Rousseau, cambia el polo de asignación de lo “espiritual”; considera el espíritu como una “aptitud” del sujeto antes que como el mero conocimiento de un tipo de relación que está ya dado en la naturaleza. En tercer lugar, la observación helveciana relativa al *juicio*: “concluyo de todos modos que *juzgar* no es nunca otra cosa que *sentir*”, respecto de la cual Rousseau anota: “es otra cosa, porque la comparación del amarillo y el rojo no es la sensación del amarillo ni la del rojo”,³ con lo que busca deliberadamente, pues, separar el juicio de la sensación. Por eso mismo, más adelante, en el mismo ejemplar anota:

he intentado combatirlo [el principio de que los juicios humanos son puramente pasivos] y establecer la *actividad* de nuestros juicios, en las notas que escribí al comienzo de este libro [su ejemplar de *De l'esprit*] y sobre todo, en la primera parte de la Profesión de Fe del Vicario Saboyano.⁴

En efecto, la primera parte de la “Profession” es una crítica intertextual a *De l'esprit*. Según puede observarse en algunos estudios, esa primera parte es una

¹ Las anotaciones de Rousseau a su ejemplar del libro de Helvétius fueron publicadas por Louis Dutens, en su *Lettres à M. D[e]. B[ure]. sur la réfutation du livre De l'esprit, par Jean-Jacques Rousseau avec des lettres de ces deux auteurs*, en 1779; luego editadas como *Notes en réfutation de l'ouvrage d'Helvétius, intitulé: de l'Esprit*, en las obras completas. Cfr., Rousseau, Jean-Jacques. *Oeuvres Complètes*, tomo 4. París: Gallimard, 1969, pp. 1120-1130, aquí 1121. Un estudio de ellas y de los agregados y correcciones a la “Profession de foi”, que sigo en este trabajo, puede verse en: Masson, Pierre-Maurice. “Rousseau contre Helvétius”, en *Revue d'histoire littéraire de la France*, n° 18, 1911, pp. 103-124. Salvo indicación contraria, todas las traducciones me corresponden.

² Rousseau, -Jacques. *Oeuvres Complètes*, tomo 4, *op. cit.* p. 1122.

³ *Ibid.*, p. 1123.

⁴ *Ibid.*, p. 1129. El énfasis me corresponde.

reformulación parafrástica de algunas de las tesis de Helvétius.⁵ Así, por ejemplo, la afirmación del Vicario:

Me parece que lejos de decir que las rocas piensan, la filosofía descubrió al contrario que los hombres no piensan. No reconoce más que seres sensibles en la Naturaleza, y toda la diferencia que encuentra entre un hombre y una piedra es que el hombre es un ser sensible que tiene sensaciones, y la piedra un ser sensible que nos las tiene⁶

debe leerse como una paráfrasis irónica respecto de la subordinación helveciana del juicio y el espíritu a la sensación.

Pero, a diferencia de las anotaciones al ejemplar del libro de Helvétius, aquello que Rousseau discute en la “Profession”, también de modo parafrástico, son las nociones helvecianas de libertad y de interés. Con esas nociones, la discusión en torno a la teoría del conocimiento, centrada en las “sustancias inmateriales” (memoria, juicio y espíritu) implica ahora, sobre todo, a la filosofía política rousseauiana. Cuando Rousseau afirma que “el principio de toda acción está en la voluntad de un ser libre [...] No es el término libertad el que no significada nada, sino el de necesidad. Suponer algún efecto que no derive de algún principio activo es suponer verdaderamente efectos sin causa”,⁷ realiza nuevamente una paráfrasis del texto de Helvétius,⁸ pero ahora ya no para discutir un problema propiamente gnoseológico, sino una cuestión que en Rousseau es, sin duda alguna, política. Todo *Émile* presupone la libertad del individuo, puesto que en la libertad se basa la educación para formar un hombre social que no busque dominar al otro (justamente porque no busca la sumisión), autosuficiente y

⁵ Cfr. Schinz, Albert. “La Profession de foi du Vicaire Savoyard et le livre *De l'esprit*. Une épisode des rapports de Rousseau avec les ‘Philosophes’”, en *Revue d'histoire littéraire de la France*, nº 17, 1910, pp. 225-161. También, Masson, Pierre-Maurice. “Rousseau contre Helvétius”, *op. cit.*, que responde y critica algunas de las interpretaciones de Schinz publicadas el año anterior en la misma revista, *op. cit.*, pp. 113-116.

⁶ Sigo, y traduzco, las citas que P.-M. Masson hace de *Émile*, ed. Original, Amsterdam, Néaulme, 1762, tomo III, pp. 70-72, en su artículo “Rousseau contre Helvétius”, *ibid.*, p. 114. Esa cita es una paráfrasis de *De l'esprit*, éd. original, p. 31-32 (Discurso I, cap. IV): “De tiempo en tiempo... se sostuvo que la materia sentía o no sentía...”; véase, Masson, Pierre-Maurice, *ibid.*, p. 114.

⁷ *Ibid.*, p. 114.

⁸ “¿Qué es entonces la libertad? No se podría entender, por esta palabra, más que el poder libre de querer o no querer una cosa; pero ese poder supondría que puede haber voluntades sin motivo y en consecuencia efectos sin causa” Helvétius. *De l'esprit*, I, IV, citado por Masson, Pierre-Maurice, *ibid.*, p. 115.

amante del género humano; e incluso, el tercer artículo de fe de la “Profession” del Vicario es justamente la libertad del hombre en sus acciones, responsable pues del mal en el mundo.⁹ Del mismo modo el contrato social del texto homónimo, que forma la voluntad general, sería impracticable si no hubiera libertad individual para suscribir el pacto, por el cual el individuo renuncia a todo sin ninguna coerción, sino voluntariamente, para recibir a cambio todo.¹⁰

A su vez, es inadmisibles para Rousseau el predominio absoluto del interés personal, que responde según Helvétius a la “sensibilidad al dolor o al placer físico”,¹¹ es decir, que procede directamente de la sensación. Rousseau no puede admitirlo porque el predominio completo del interés individual impediría la persistencia de un pacto social justo, y porque autorizaría la perpetuación de una sociedad de dominio y servidumbre. El gran problema del *Contrat social* es, en efecto, el interés particular que, si prevalece, puede imponerse a la voluntad general del soberano (el pueblo) y poner así en riesgo el contrato, haciendo que degenera en despotismo, que es el predominio del interés particular del príncipe. De allí, la postulación rousseauiana de la presencia física de los ciudadanos en la asamblea; de allí, su crítica de la representación política, ya que ésta puede beneficiar los intereses particulares de aquel que asume la representación, de los partidos o de las facciones; de allí la necesidad de un cuerpo político de control.¹² De allí, finalmente, su crítica al ateísmo materialista a que conduce la filosofía de Helvétius.¹³

⁹ “Si el hombre es activo y libre, actúa por él mismo; cuanto hace libremente no entra en el sistema ordenado por la Providencia y no puede imputársele... Ella no ha hecho libre para que haga no el mal, sino el bien eligiendo”, Rousseau, Jean-Jacques. *Émile, Oeuvres Complètes*, Tomo 4, op. cit. p. 587.

¹⁰ Cfr., Rousseau, Jean-Jacques. *Du contrat social*. París: Flammarion, 1966, p. 51.

¹¹ Helvétius. *De l'esprit*, III, IV, citado por Masson, Pierre-Maurice, *ibid*, p. 116.

¹² Se trata, por ejemplo, del *tribunado*, cuerpo intermedio, que Rousseau postula, entre el poder legislativo (el “soberano”) y el poder ejecutivo (el “príncipe”) para limitar los abusos en que pueden caer uno respecto del otro. Pero, observa también Rousseau, como está compuesto por hombres que pueden seguir sus intereses particulares debe también ser controlado: “El mejor medio de evitar las usurpaciones de *tan temible cuerpo*, medio que hasta ahora no se le ha ocurrido a ningún gobierno [...] sería no hacerlo permanente”, Rousseau, Jean-Jacques. *Du contrat social*, op. cit., p. 164, el énfasis me corresponde.

¹³ Como bien señaló Ghislain Waterlot: “Según Rousseau, el ateísmo [...] concentra todos los sentimientos ‘en la bajeza del interés particular, en la abyección del yo humano’. Poco importa al filósofo ateo –el ateísmo, en primer lugar, es cosa de filósofos– que el despotismo ahogue la libertad,

Pero, por otro lado, importa observar que si el interés particular prevaleciera tendría, además, un efecto ya no político, sino *afectivo*:

Todo nos es indiferente, dicen, aparte de nuestro interés, y muy por el contrario, las dulzuras de la amistad, de la humanidad, nos consuelan en nuestras penas; e incluso en nuestros placeres estaríamos muy solos si no tuviéramos con quien compartirlos.¹⁴

En este punto, la crítica rousseaiana del sensualismo absoluto helveciano ya no es propiamente gnoseológica, ya no tiene que ver sólo con la filosofía política, ya no implica el ateísmo materialista, sino ahora, en particular, los afectos más individuales. Rousseau modifica así el propio sensualismo de formación con la dimensión afectiva, es decir, con el sentimiento, que aparece aquí en medio de una discusión de filosofía política, por sus cualidades únicas; y si esto es así, si es posible que el sentimiento se involucre en la discusión política y vinculada a la teoría del conocimiento, ello va a deberse también a la singularidad del sujeto que enuncia. En primer lugar, gnoseológicamente, Rousseau define el sentimiento como una sensación especial, distinta a otras, al punto de que su especificidad es la de una impresión que impacta el cuerpo pero que, no obstante, se ubica fuera de él.

2. El sentimiento, universal e interior

En la primera de las anotaciones a su ejemplar de *De l'esprit*, Rousseau diferencia dos tipos de impresiones: las “orgánicas y locales”, por un lado; y las “universales”, por otro. Define las primeras como “simples sensaciones” y las últimas como

desde el momento en que su tranquilidad y su bienestar están garantizados. De manera general, al cabo de un tiempo, el ateísmo destruye el interés público y promueve el interés particular y sus gozos exclusivos [...] No se deja conmovir por la violencia con que los ambiciosos agobian a los ciudadanos, mientras ésta no lo alcance personalmente. Ésta es la crítica fundamental que se hace al ateísmo: es *indiferente* al devenir de la sociedad política”. Waterlot, Ghislain. *Rousseau. Religión y política*. Buenos Aires: FCE, 2008, p. 48, el primer subrayado es mío; el último, del autor.

¹⁴ Masson, Pierre-Maurice, *op. cit.*, p. 115. Nuevamente Rousseau responde textualmente a Helvétius: “Probaré que en todas las épocas, en todos los lugares, en tanto en materia de moral como en materia de espíritu, es el interés personal el que dicta los juicios de los particulares”, Helvétius. *De l'esprit*, II, I, citado por Masson, Pierre-Maurice, *ibid.*, p. 115.

“sentimientos”.¹⁵ La noción de sentimiento tiene, pues, un origen sensualista, pero, aun cuando se trata de una impresión se diferencia de las otras por su universalidad, por trascender su origen orgánico y local. En consecuencia, se la piensa en el sentido de una sustancia –del mismo modo en que se conciben la memoria, el espíritu y el juicio– para que no dependa de los sentidos. De allí, la afirmación de su universalidad, porque Rousseau busca hacer del sentimiento un dato de la naturaleza del hombre, independiente de la experiencia de los sentidos.

En *Émile*, el sentimiento ingresa como noción, y como objeto de estudio del tratado mismo, hacia el momento de la adolescencia del educando, en “el tercer estadio de infancia”, junto con los juicios activos. Allí Rousseau distingue ya entre la “sensación”, que supone juicios pasivos e ideas simples, y la “percepción”, donde el juicio es activo, ya que éste “acerca, compara, determina relaciones que el sentido no determina”.¹⁶ En el progreso de la educación, a medida que Emilio crece, pues, los juicios activos, esto es, el desarrollo de la razón, tienen lugar junto con los sentimientos, las pasiones y la formación de la conciencia. En consecuencia, la razón (el entendimiento) dependería así de la experiencia, de los juicios que establecen relaciones con los datos provistos por los sentidos; y la conciencia, en cambio, de la naturaleza afectiva del hombre, puesto que ella se forma en relación con el sentimiento. Esa distinción entre entendimiento (experiencia) y conciencia (afecto), que establecen relaciones de diálogo y de conflicto es propiamente rousseaniana y resulta fundacional

¹⁵ “Me parece que sería necesario distinguir las impresiones puramente orgánicas y locales de las impresiones universales que afectan a todo individuo. Las primeras no son más que sensaciones, las otras son sentimientos”. Rousseau, Jean-Jacques. *Notes en réfutation... d’Helvétius*, op. cit., p. 1121.

¹⁶ Rousseau, Jean-Jacques. *Émile*, op. cit., p. 481, tomo la traducción de Mauro Armíño de *Emilio*, Madrid: Alianza, 1998. Es preciso observar que aquí la noción de “juicio activo” no está necesariamente vinculada con aquella que utiliza luego en la “Profesión de fe”, en la que en efecto discute, sin nombrarlo, con Helvétius; de allí, entre otras razones, el carácter “extraño”, por heterogéneo, de ese texto confesional en el tratado. Según Jean Bloch, esa noción de juicio activo provendría de Malebranche que “había distinguido una clase de juicio natural que era meramente una yuxtaposición de sensaciones. Malebranche distinguía a éste de los juicios ‘libres’ que en su terminología eran juicios dependientes de la voluntad libre”. En cambio, en la “Profesión de fe”, la noción de juicio activo “va a entenderse de un modo completamente distinto, en el sentido cartesiano de un principio activo en el hombre, opuesto a una sensación pasiva y asociado a la libre voluntad”, Bloch, Jean. “Rousseau and Helvetius on Innate and Acquired Traits: The Final Stages of Rousseau Helvetius Controversy”, en *Journal of History of Ideas*, vol. 40, n° 1, enero-marzo de 1979, pp. 22 y 23, respectivamente.

de una noción de individuo que *a posteriori* se leerá como “romántico”.¹⁷ El primero de los sentimientos del hombre y de la especie es, para Rousseau, el “amor de sí” (*amour de soi*) que el filósofo ya había elaborado en el *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes* (1755) y había puesto en relación con la “piedad”. El amor de sí es innato, forma parte pues de la naturaleza del hombre y sirve para conservar la especie humana. De allí, de su condición innata, en consecuencia, la universalidad del sentimiento, que Rousseau había anotado en su refutación a *De l'esprit*, diferenciándolo de la sensación simple.

Con ello, pues, Rousseau concibe el sentimiento en tanto desinteresado, puesto que no depende del interés personal (en el sentido helveciano) y permite vínculos afectivos como los de la amistad, que es igualitaria y también desinteresada (a diferencia de la pasión amorosa, que responde sobre todo al *amour propre*, es decir, al interés personal, y se vuelve por eso una pasión “monárquica”, despótica: en gran medida, toda *La nouvelle Héloïse* ha sido escrita con el objetivo de demostrar el buen sentimiento de la amistad frente a la pasión destructiva del amor). Asimismo, concibe el sentimiento, como he señalado, con independencia de los sentidos, aunque tenga un impacto –no orgánico ni local– en el cuerpo y, por eso mismo, lo considera universal. Pero sobre todo ese sentimiento así definido es irreductible a la razón. Y en tanto opuesto a la razón, el sentimiento se vuelve una verdad irrefutable, singular, única, irrepetible del individuo.

En la crítica a la noción helveciana de libertad que Rousseau retoma en su novela, *Julie ou la nouvelle Héloïse*, Saint-Preux escribe:

Escucho demasiado que se razona contra la libertad del hombre y yo desprecio todos esos sofismas; por más que un razonador se esfuerce en probarme que no soy libre, el *sentimiento interior*, más fuerte que todos sus argumentos, los desmiente sin cesar.¹⁸

¹⁷ John S. Spink señala con precisión esa diferencia, en su introducción a *Émile (Manuscrit Favre)*: “El ‘sistema’ de Rousseau tenía de fundamental [...] la distinción entre el entendimiento humano, formado por la experiencia, y la conciencia moral, cuya fuente está en la naturaleza afectiva del hombre”. Rousseau, Jean-Jacques. *Oeuvres Complètes*, vol. 4, *op. cit.*, p. LLXXIV.

¹⁸ Rousseau, Jean-Jacques. *Julie ou la Nouvelle Héloïse II*, París: Folio/Gallimard, 1993, p. 322, citado por Masson, Pierre-Maurice, *op. cit.*, p. 115, n. 1, el énfasis me corresponde.

La refutación ya no implica aquí un problema de filosofía política, puesto que en esta carta de Saint-Preux no se discute, por ejemplo, la libertad para suscribir el contrato social justo, sino, por lo pronto, los alcances de la filosofía misma, con lo cual implica a los *philosophes*. Aquí esa evidencia interna del sentimiento se opone, como una verdad individual, a cualquier razonamiento filosófico, como puede notarse en la continuación de la misma carta, en la que el sentimiento no necesita explicar su verdad:

(...) y cualquier partido que tome en la deliberación que sea, *siento* perfectamente que sólo depende de mí tomar el partido contrario. Todas esas sutilezas de escuela son vanas precisamente porque prueban demasiado, porque combaten del mismo modo la verdad como la mentira, y exista o no la libertad, pueden servir igualmente para probar que no existe. (...) Comienzan [los filósofos, como Helvétius] por suponer que todo ser inteligente es puramente pasivo y luego deducen de esa suposición consecuencias para probar que no es activo (...) Nosotros no nos suponemos activos y libres; *sentimos* que lo somos”.¹⁹

Aquello que Saint-Preux discute en la carta contra las “sutilezas vanas” de los argumentos filosóficos es la evidencia interior del “Ser supremo”. El *sentiment intérieur* encuentra así en la carta, y especialmente en la “Profession”, otro aspecto de su universalidad: la certeza íntima de lo divino a la que el individuo accede, no obstante, por medio de la razón. En efecto, aun cuando el Vicario procede cartesianamente en la exposición de su fe deísta, la fundamentación de su vínculo con lo divino reside en ese *sentiment intérieur*. De acuerdo a su relato, el Vicario se halla, en un momento crítico de su vida, “en esas disposiciones de incertidumbre y de duda que Descartes exige para la búsqueda de la verdad”.²⁰ Pero, para encontrar esa verdad, para el “examen de los conocimientos”, el Vicario procede tanto con “el método [de] una regla fácil y simple que me dispensa de la vana sutileza de los argumentos”²¹ de los filósofos, como con la “guía [de] la luz interior”,²² con el “asentimiento interno”²³ que le impide extraviarse y,

¹⁹ Rousseau, Jean-Jacques. *Julie, op. cit.*, p. 322, el énfasis me corresponde.

²⁰ Rousseau, Jean-Jacques. *Émile, op. cit.*, p. 567.

²¹ *Ibid.*, p. 570.

²² *Ibid.*, p. 569.

²³ *Ibid.*, p. 569.

a la vez, con la “sinceridad de mi corazón”²⁴ que puede consentir, sin que haya lugar para la duda, los conocimientos “evidentes” y, en relación necesaria con éstos –es decir, en relación necesaria con el asentimiento interno–, los conocimientos “verdaderos”.

Así pues, se trata de hallar la verdad (los conocimientos verdaderos) por medio de un procedimiento racional cartesiano (una regla fácil y simple) cuya certeza, no obstante, siempre es finalmente un dato afectivo de la conciencia (la luz interior, el asentimiento, la sinceridad del corazón). Sin embargo, si Rousseau puede afirmar luego: “mi norma de entregarme al sentimiento más que a la razón queda confirmada por la razón misma”,²⁵ es porque busca de ese modo no renunciar a la razón pero aún así criticar a los *philosophes* por su materialismo; y, a la vez, porque quiere fundamentar racional y metódicamente (pero con la persuasión interior) “la voluntad”, la “suprema inteligencia” “que mueve el universo y anima la naturaleza”, a la que llama Dios, y así evitar el materialismo ateo de los filósofos, es decir, el sensualismo absoluto.

3. El individuo

Además de su cualidad desinteresada y su universalidad, el sentimiento se configura así en Rousseau como la interioridad más íntima y más irreductible a toda exterioridad. En esto, el sentimiento es la universalidad más interior: aquello que nos define a todos como humanos, pero, a la vez, aquello que nos singulariza como individuos y nos hace únicos, especiales. Por esto mismo, Rousseau escribirá después en las *Confessions*, “no estoy hecho como ninguno de los hombres que he visto; me atrevo a creer que no estoy hecho como ninguno de los que existen”,²⁶ afirmando así su excepcionalidad y, a la vez, su universalidad porque ese relato de su propia vida, cuya diferencia incomparable legitima la autobiografía, lo constituye sin embargo como modelo de hombre. El sentimiento que lo define como individuo, y lo hace único, de una singularidad que

²⁴ *Ibid.*, p. 570.

²⁵ *Ibid.*, p. 572.

²⁶ Rousseau, Jean-Jacques. *Les confessions I*, París: Gallimard/Folio, 1973, p. 33.

demanda y fundamenta su expresión, es aquello mismo que lo universaliza como hombre. Pero es preciso observar que esa escritura de sí (los relatos autobiográficos: las *Confessions*, las *Revêries d'un promeneur solitaire*, los *Dialogues*) encuentra su posibilidad en el mismo texto (la “Profession de foi”) en que el sentimiento se postula como verdad irrefutable del individuo. Previamente, por el contrario, el yo del propio Rousseau en los Discursos se expresaba únicamente en los paratextos, de modo marginal, no sólo porque el objeto de esos textos es exclusivamente la política, sino sobre todo porque en ellos falta aún el fundamento sentimental del individuo y, pues, el sentimiento como su verdad para que pueda volverse objeto de relatos confesionales.

En la “Profession” la afirmación del *sentiment intérieur* es fundamento de la conciencia. En palabras de Rousseau, en el *fond du coeur* está la conciencia del individuo. Si se observa el discurso del Vicario, puede notarse que éste va de la exposición de la regla metódica y el “asentimiento interior” a la elaboración de los artículos de fe, cuyo primer objetivo es demostrar la existencia de Dios (una voluntad que mueve el universo y anima la naturaleza –el primer artículo–; esa voluntad es una inteligencia divina –segundo artículo–) contra el materialismo sensualista y a la vez contra el dogma cristiano.²⁷ Una vez afirmados esos artículos, el segundo propósito de la “Profession de foi” es demostrar la función moral de la conciencia en un mundo que, aun regido por un orden providencial, no evita el mal, es decir, no deja de disociar al hombre de su naturaleza, de corromperlo, de desvirtuarlo (alejando, pues, de la virtud). Cuando el discurso del Vicario se ocupa en particular del hombre, de su rango en el orden (providencial) de la naturaleza y de sus actos libres (el tercer artículo de fe, en efecto, está destinado a demostrar la libertad del hombre), aparece el problema del mal, que solo concierne al hombre: el mal, para Rousseau, es un desorden que no afecta, que

²⁷ “Rousseau tiene la audacia de no dar la razón ni a la defensa del cristianismo ni a la defensa del ateísmo. En efecto, el cristianismo, como religión política, es objeto de una crítica tan radical y violenta como aquella con la que ataca el ateísmo”, Waterlot, Ghislain. *op. cit.*, p. 13. Así lo enuncia el mismo Rousseau en las *Confessions*: “Siempre sentí que los jesuitas no me querían, no solamente como enciclopedista, sino porque todos mis principios eran entonces lo más opuesto a sus máximas y a su creencia tanto como la incredulidad de mis colegas, puesto que el fanatismo ateo y el fanatismo devoto, tocándose en su común intolerancia, pueden incluso reunirse [...] como lo hacen contra mí”, Rousseau, Jean-Jacques. *Les Confessions II*, París, Gallimard/Folio, 1973, p. 337.

“no entra en”, el sistema del mundo.²⁸ Frente a ello, hay una *voix de l'âme* que habla al individuo, único guía fiable para hacer el bien, considerar lo bueno y lo justo: la conciencia.

La conciencia es la voz del alma, las pasiones son la voz del cuerpo. ¿Puede sorprender que a menudo esos dos lenguajes se contradigan? Entonces, ¿a cuál hay que escuchar? Con demasiada frecuencia nos engaña la razón; hemos adquirido sobradamente el derecho a recusarla; pero la conciencia no nos engaña jamás, es la verdadera guía del hombre; es al alma lo que el instinto es al cuerpo; quien la sigue obedece a la naturaleza y no teme extraviarse.²⁹ [...] Hay pues en el fondo de nuestras almas un principio *innato* de justicia y virtud por el cual a pesar de nuestras propias máximas, juzgamos nuestras acciones y las de los demás como buenas o malas, y es a ese principio al que doy el nombre de conciencia.³⁰ [...] Los actos de la conciencia no son juicios, sino *sentimientos*, aunque todas nuestras ideas nos vengan de fuera, los *sentimientos* que las aprecian están dentro de nosotros, y sólo por ellos conocemos la conveniencia o la inconveniencia que existe entre nosotros y las cosas que debemos respetar o rehuir.³¹

Sentimiento, pertenencia a un orden providencial del universo y conciencia (cuyos principios de bondad, justicia y virtud son innatos) constituyen, por un lado, el objeto del discurso del vicario, pero, a la vez, por otro lado, autorizan ese mismo discurso como relato del yo, como discurso confesional. Han sido precisos, pues, la fundamentación en la verdad del sentimiento, el saber de que se ocupa un lugar ordenado en la naturaleza, regida por una inteligencia divina, y la conciencia del individuo de sus actos (libres), para la escritura del yo, aun por medio de varias sustituciones. Pero no hay que dejar de notar, especialmente, la forma confesional, de relato de vida, que adquiere la “Profession de foi”, antes que, únicamente, el discurso del tratado pedagógico, político y filosófico en que se inscribe en *Émile* (en el *Contrat social*, por ejemplo, no hay marca alguna de un individuo singular, excepcional, en un

²⁸ “Si el hombre es activo y libre, actúa por él mismo; cuanto hace libremente no entra en el sistema ordenado por la Providencia, y no puede imputársele [...] Ella lo ha hecho libre para que haga no el mal, sino el bien eligiendo. Le puso en situación de hacer esa elección empleando bien unas facultades de las que lo ha dotado, pero limitó de tal modo sus fuerzas que el abuso de la libertad que le deja no pueda turbar el orden general. El mal que el hombre hace recae sobre él, sin cambiar nada en el sistema del mundo. [...] El mal general no puede estar sino en el desorden y en el sistema del mundo veo un orden que no se desmiente”, Rousseau, Jean-Jacques. *Émile, op. cit.*, pp. 587 y 588.

²⁹ *Ibid.*, pp. 594-595.

³⁰ *Ibid.*, p. 598. El énfasis me corresponde.

³¹ *Ibid.*, p. 599. Los énfasis me corresponden.

texto que no lo toma en absoluto como objeto y es de una notoria homogeneidad discursiva).

Con la “Profession” el texto mismo del tratado de educación se vuelve aún más heterogéneo de lo que ya es, como se ha observado. La crítica ha notado la compleja operación discursiva de *Émile* y su problema epistemológico, en la medida en que el tratado pedagógico imagina condiciones improbables (el aislamiento absoluto, territorial y social, del niño y el preceptor), plenamente inventadas (“He tomado 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”),³² para sin embargo, extraer de ellas “una prueba experimental que demuestre la validez de las teorías propuestas”.³³ Pero antes que la tensión irresuelta ficción/teoría, interesan aquí las sustituciones metonímicas que se establecen entre el autor del libro (Rousseau), el narrador del tratado (Jean-Jacques), el preceptor de *Émile* (que deliberadamente no es ni el autor ni el narrador) que interactúa con éste en situaciones “ficciones”; y, en la “Profession”, entre el joven “expatriado”, “calvinista” y “fugitivo” al que se refiere el narrador en tercera persona y el yo de ese mismo narrador que, luego, se revela como aquel a quien se refirió (“Me canso de hablar en tercera persona, y es éste un cuidado totalmente superfluo; porque, querido conciudadano, os dais perfecta cuenta de que ese desventurado fugitivo soy yo mismo; me creo lo bastante lejos de los desórdenes de mi juventud para atreverme a confesarlos”).³⁴ Finalmente, el discurso del vicario en primera persona, cuyo relato de vida (con rasgos que reiteran, o remiten a, los del propio narrador cuando se describió como joven fugitivo) y cuya extensión (toda la larga exposición de los artículos de fe) tienden a hacer *indecible* al locutor.

³² *Ibid.*, p. 264.

³³ Citton, Yves. “La preuve par *l'Émile*. Dynamique de la fiction chez Rousseau”, en *Poétique* n° 100, París, Seuil, 1994, p. 411. Citton señala, en efecto, el problema epistemológico del tratado: “Sobre la pareja *ficticia* de Jean-Jacques y *Émile* descansa la tarea de *probar por la experiencia* la validez de los principios enunciados [...] Rousseau escribe una verdadera novela en el Libro V para poner en escena el encuentro de *Émile* y *Sophie* así como la evolución de su amor. Toda la estructura argumentativa que justificaba la invención de *Émile* (prueba a través de la práctica, ejemplo) explota entonces para dejar lugar a un puro relato, cuyos infinitos detalles no tienen ya ninguna credibilidad (ni pertinencia) teórica”, pp. 415-416. Los subrayados son del autor.

³⁴ Rousseau, Jean-Jacques. *Émile, op. cit.*, p. 563.

Se trata, pues, de una serie variada de sustituciones (de vicariatos, se diría, en que un yo está en el lugar de otro, se desplaza de uno a otro, no termina de afirmarse) tanto en el tratado mismo como en el apartado de la “Profession”, en las que hay que observar no sólo la compleja, dificultosa asunción de la primera persona, que parece implicar siempre, en Rousseau, el relato de vida de un individuo y, pues, la modalidad confesional del propio sentimiento (la propia verdad), sino también, inescindiblemente, una estrategia deliberada de indecibilidad. Lo indecible respecto de quien asume la narración, es decir, quien enuncia la tesis religiosa y la tesis política, puede responder tanto a la conciencia de transgredir la autoridad religiosa (por la postulación deísta anticristiana), como a la de infringir normas morales (y literarias).³⁵ Por esto mismo, lo indecible debería considerarse un *indecible*, que puede deberse incluso a la conciencia de esa singularidad de la afirmación individual (la narración de la propia vida, la vuelta del sí hacia el pasado, la introspección), a diferencia, contemporáneamente, del individuo ilustrado, que más bien niega la autorreflexión y el pasado como instancia constitutiva de la subjetividad, o se sitúa en el presente de la acción o de la escritura, como ocurre, por ejemplo, con Voltaire, con Robespierre y con Diderot.³⁶

³⁵ En efecto, en la novela (*Julie ou la nouvelle Héloïse*) que, como género, autoriza la narración del sentimiento en primera persona, también recurre a la estrategia de la indecisión referencial, por la condena moral que pesa sobre la novela, aun para el propio Rousseau. En su segundo prefacio (“Entretien sur les romans”) se mantiene una ambigüedad deliberada relativa al estatuto de las cartas de que está compuesto el texto (si son cartas “reales” de los amantes que el autor habría compilado, un *portrait*; si, por el contrario, se trata de invenciones de la imaginación, *tableau d’imagination*) Cf., Rousseau, Jean-Jacques. “Entretien sur les romans”, en *Julie ou la nouvelle Héloïse II*, *op. cit.*, pp. 393-415. La observación de que la ambigüedad deliberada respecto del *portrait* y del *tableau* es una discusión sobre el estatuto referencial del texto es de Paul de Man, véase “Allegory (Julie)”, en *Allegories of reading. Figural language in Rousseau, Nietzsche, Rilke and Proust*, Massachusetts, New Haven and London, Yale University Press, 1979, p. 195 y ss.

³⁶ Cfr. Bürger, Christa y Bürger, Peter. “El sujeto en la Ilustración: Voltaire y Diderot”, en *La desaparición del sujeto. Una historia de la subjetividad de Montaigne a Blanchot*, Madrid: Akal, 2001. Allí, los autores señalaron, al menos, tres modelos del individuo ilustrado: en primer lugar, el de Voltaire que niega la autorreflexión, critica “el retiro del pensante sobre sí mismo” (p.90) y no acepta como “amenazas existenciales la enfermedad y la muerte” (p. 88), todo aquello que, por el contrario, constituyen rasgos propios de la individualidad rousseauiana. En segundo lugar, el modelo de Robespierre, cuyo yo “encarna la razón y los principios morales” (p. 93) y “no es otra cosa que el soporte, sin propiedades de actos de habla constatativos y performativos” (p. 93). Por esto, “el sujeto racional y moral que Robespierre representa, no tiene pasado ni futuro, sino únicamente el ahora de su decisión” (p.94). En ambos casos, lo que los autores llaman “un yo inencontrable” o “vacío”. En tercer lugar, el de Diderot, que también constituye un yo que “no se pierde ni en el pasado, ni en el futuro, sino que amplía e

4. Santidad (y) monstruosidad

Aun así, cuando los textos están destinados por completo a la propia individualidad y están narrados en primera persona, cuando no se trata ya de estrategias deliberadas de indecibilidad, cuando se plantean en efecto como *portrait* de sí, en las *Confessions* y en las *Promenades* también el yo, no obstante, resulta problemático. De hecho, sería preciso considerar la confesión como una de las formas narrativas que autoriza la escritura de sí, cuando el propio estatuto social plebeyo no lo permite.³⁷ El relato confesional no sólo replica (en el sentido de una refutación no católica) las *Confesiones* del obispo de Hipona, San Agustín, sino que también legitima de ese modo en la misma réplica (en el sentido de la copia) el propio relato extendido de sí. En las *Confessions*, el texto de San Agustín está referido (en el título y en la estructura) como parte de la crítica deísta que ya es la “Profesión de foi” –y que también está en el *Contrat social* (en el libro IV, capítulo VIII, “De la religion civile”)– a la religión dogmática (el cristianismo y el catolicismo), pero a la vez es el modelo que permite la escritura de la propia autobiografía. Rousseau no tiene el estatuto social o político que autoriza el relato autobiográfico (el *portrait* de sí) pero escribe, por el hecho mismo de asumir el texto de San Agustín, como si lo tuviera. Cuando Rousseau declara la excepción, la individualidad única en el comienzo de las *Confessions*: “*je suis autre*”, no deja de situarse, negativamente, en el lugar de la distinción (social, política) exigida para el relato de sí que no se posee. Reemplaza, pues, la distinción por la excepcionalidad

intensifica sus posibilidades de vivencia” (pp. 99-100). Aunque con Diderot, el sentimiento aparece formulado también como una verdad del individuo (“Es muy raro que el corazón mienta; pero no nos gusta escucharlo”, escribe Diderot a Sophie Volland, p. 96). No obstante, la diferencia entre Diderot y Rousseau residiría en que, por un lado, el individuo rousseauiano es parte de un todo providencial y su sentimiento, en este sentido, es un sentimiento de la divinidad, algo impensable en Diderot; por otro, en que la afirmación de la verdad del sentimiento del individuo parece implicar siempre, en Rousseau, el relato de vida en el modo confesional. En cambio, “el hecho de que Diderot no haya escrito autobiografía alguna, podría deberse [...] a que concibe su yo más decididamente que nunca antes como algo presente” (p. 100).

³⁷ Jean Starobinski observó que cuando Rousseau “forma el proyecto de contar su vida”, “no es ni obispo (como lo era San Agustín), ni caballero (como Montaigne) y no ha estado vinculado a los acontecimientos de la corte o del ejército: no tiene pues ningún título que exponer a la mirada del público, al menos no tiene ninguno de los títulos que hasta él fueron requeridos para justificar una autobiografía. Y encima, es pobre”. Starobinski, Jean. “Les problèmes de l’autobiographie”, en *Jean-Jacques Rousseau. La transparence et l’obstacle*, París: Gallimard, p. 221.

absoluta, incomparable, la misma que impedía no obstante la asunción de la primera persona en la “Profession”. El mismo individuo que se sitúa fuera de la norma teológica (cristiana, católica) y fuera de la norma filosófica (materialista, atea) en el texto del Vicario, sujeto a la acusación paralela de ateísmo (por parte de los católicos) y de superstición (por los *philosophes*) es el que, en las *Confessions*, se define como *otro*, distinto a todos, irrepetible e inclasificable.

Sin embargo, para definirse en esa diferencia completa, no procede sino a partir del modelo de que decidió disponer, esto es, por medio de la operación de *transposición* del texto de Agustín. La homología estructural de ambos textos (trece capítulos en Agustín, doce en Rousseau, que elimina, por razones deístas, los capítulos finales del obispo sobre el Génesis; los episodios paralelos de la infancia, de los robos en los primeros capítulos, y de la juventud; el relato de las “conversiones”, ambos en el libro octavo, que son episodios de lectura; los últimos libros dedicados al presente; etcétera),³⁸ no sólo es parte de la crítica deísta de la religión dogmática, sino incluso una secularización de la historia individual, que no concibe ninguna legalidad providencial, tal como por el contrario se narra la conversión religiosa en Agustín. En efecto, en Agustín la conversión es una señal de la Providencia (una voz indeterminada que repite una orden: “¡Toma, lee!”, “¡Toma, lee!”), una acción de lo sobrenatural en lo humano, un plan divino, que se cumple más allá de las acciones mismas de los hombres.³⁹ En cambio, en Rousseau, el episodio de la lectura del anuncio de la Academia, si bien es una “caída” en el mal de lo social (aquí “comienza, en su primer origen, la larga cadena de mis desgracias”, escribe), si bien está narrado como un origen definitivo, que lo

³⁸ Véase, sobre el “paralelo estructural”, según sus palabras, de la autobiografía de Rousseau y el texto de San Agustín, Hartle, Ann. “The *Confessions* as a Philosophical Work of Art”, en *The Modern Self in Rousseau’s Confessions. A Reply to St. Augustine*, Indiana: University of Notre Dame Press, 1983, pp. 24-29.

³⁹ “Y he aquí que oigo una voz como de niño o niña, no lo sé, que desde la casa contigua decía cantando y repetía varias veces: ‘¡Toma, lee! ¡Toma, lee!’”. Inmediatamente cambió mi semblante [...] Dominé el ímpetu de las lágrimas y me levanté, interpretando que aquello no era sino *una orden divina* para que abriera el libro y leyera el primer capítulo que encontrase. [...] En cuanto terminé de leer aquella sentencia [de la Biblia, el texto de San Pablo sobre la castidad], como si una luz de certeza se hubiera derramado sobre mi corazón, se disiparon todas las oscuridades y las dudas”, San Agustín, *Confesiones*, Buenos Aires: Colihue, 2006, pp. 214-215. Traducción de Gustavo Piemonte. El subrayado me corresponde.

cambia para siempre –como a Agustín pero, antes que para salvarlo, para extraviarlo–, es ante todo un hecho contingente, un “accidente” que, como tal, no responde a ninguna ley natural ni divina –y no instaura ninguna–, sino a los actos libres de los hombres.⁴⁰ A la vez que afirma la impronta fatal de los actos en el curso de la vida, a la vez que narra los hechos en su condición irreversible, la autobiografía busca también demostrar que una adecuada disposición de las cosas (*concours d’objets*, dice Rousseau), una apropiada combinación entre las tendencias naturales del individuo y el mundo exterior es aquello que le ha faltado al autobiógrafo. En la medida misma en que se acusa la falta de esa adecuación se señala la posibilidad de su cambio; esto es, lo contingente de esa desavenencia. Cuando Rousseau escribe: “Por esta oposición continua entre mi situación y mis inclinaciones se verán nacer faltas enormes, desgracias inauditas y todas las virtudes, exceptuada la fuerza, que pueden honrar la adversidad”,⁴¹ no señala que esa inadecuación responda a algún designio divino, incluso cuando las consecuencias de ella se narren como “efectos inevitables”. Pero éstos no deben considerarse providenciales: ya Rousseau, en el discurso del Vicario, había señalado que el Mal es un problema de los hombres, no del orden (providencial) del universo. Aquello que faltó en la vida de Rousseau, de acuerdo a su autobiografía, y produjo la desavenencia es aquello mismo cuyo método expone el tratado pedagógico, esto es, una educación doméstica (no pública) que hubiera respondido, en efecto, a las inclinaciones naturales, particulares, del alumno. En esto, *Émile* es un tratado sobre la potencia transformadora (propiamente ilustrada) de la educación y, en tanto tal, sobre la negación de cualquier legalidad (natural, histórica, divina); y las *Confessions*, un relato, al menos en su primera parte, de la falla, y sobre todo de sus funestas consecuencias, de esa educación particular en un individuo excepcional.

⁴⁰ “En el instante de esa lectura [del anuncio del concurso de la Academia de Dijon en *Le Mercure de France*] vi otro universo y me convertí en otro hombre [...] desde ese instante estuve perdido. Todo el resto de mi vida y de mis desgracias fue el efecto inevitable de ese extravío”, Rousseau, Jean-Jacques. *Les confessions*, op. cit., pp. 94 y 95. Nótese que en el “Segundo Diálogo” de los *Dialogues*, que no es una transposición del texto de San Agustín, Rousseau refiere el episodio de la lectura del anuncio, en cambio, como “un azar feliz”. Citado por Clément, Pierre-Paul. *Jean-Jacques Rousseau. De l’eros coupable à l’eros glorieux*, Ginebra: Slatkine Reprints, 1998, p. 251.

⁴¹ Rousseau, Jean-Jacques. *Les confessions II*, op. cit., Libro VI, p. 11.

Esa misma falta que la autobiografía acusa para excusar a aquel que fue víctima de ella, explica también la excepcionalidad de ese individuo que no se parece a ninguno. En el relato que Rousseau hace de su vida, lo excepcional, la más absoluta diferencia, no reside en alguna esencia de esa subjetividad, sino que, por el contrario, adviene por esa serie de circunstancias ante las que ningún *gouverneur* estuvo (como está, en cambio, Jean-Jacques que guía a Émile), para actuar sobre ellas y adecuarlas así a su naturaleza. Sin éstas, ese individuo que se presenta como radicalmente otro “habría llevado”, sin embargo, como dice él mismo:

En el seno de mi religión, de mi patria, de mi familia y de mis amigos, una vida tranquila y dulce, tal como era preciso por mi carácter, en la uniformidad de un trabajo de mi gusto y de una sociedad según mi corazón. Habría sido un buen cristiano, un buen ciudadano, buen padre de familia, buen amigo, buen trabajador, buen hombre en todo.⁴²

Por su “carácter”, por su “corazón”, Rousseau tiene en sí la bondad y la justicia, que son propias del *homme naturel* y del orden providencial; pero por el “régimen exterior” del mundo, en conflicto con sus inclinaciones, se ha vuelto alguien siempre fuera de lugar, “inquietante” para los demás;⁴³ ha devenido esa diferencia radical respecto de todos los otros.

En la afirmación de la inocencia y de la adversidad del mundo exterior, Rousseau elabora una imagen de sí desde cierta idea (deísta) de santidad. Aun cuando el deísmo no admita las canonizaciones porque niega la religión dogmática, y aunque el Rousseau de la autobiografía no establezca relaciones particulares con la divinidad, como ocurre con los santos en la tradición cristiana, ya la inocencia del *homme naturel* que es él mismo y la injusticia que los otros (el mundo) ejercen sobre él, no deja de inscribirse en una vasta tradición hagiográfica que Rousseau no desconocía. Pero esa santidad, que en tanto deísta no cree que los hombres establezcan vínculos especiales, particulares, con Dios, puede leerse también como un *efecto* de estructura del texto

⁴² *Ibid.*, Libro I, p. 78.

⁴³ “Yo era además una especie de personaje inquietante para ellos. Veían bien que no estaba en mi lugar”, *ibid.*, p. 123.

mismo de la autobiografía, ya que ese “efecto de santidad” es una de las consecuencias de la homología estructural de los textos homónimos. *Les Confessions* no sólo transpone las *Confesiones*, el texto del obispo de Hipona, como parte de la crítica deísta de la religión dogmática, para demostrar que los actos libres de los hombres no están regidos por ninguna legalidad, sino, incluso, para narrar la propia vida como una vida análoga a la de aquel que ha sido canonizado. La transposición de ese texto opera así una transferencia de la inocencia, hacia el sujeto plebeyo de la autobiografía, de aquel que incluso habiendo pecado fue reconocido, perdonado, cuando se lo santificó. Ese reconocimiento de inocencia es el que espera Rousseau cuando escribe la autobiografía, pero no ya de Dios, sino de los lectores para que hagan con él la justicia que su naturaleza merece y que sus contemporáneos le niegan.⁴⁴

A diferencia de San Agustín, Rousseau toma del imaginario hagiográfico también la narración de las persecuciones y la violencia injustas contra el inocente. Pero aquí ese mismo individuo inocente es aquel que, por sus propios actos de bondad y de piedad, se vuelve sin embargo alguien despreciado, envidiado por los otros, objeto del odio de aquellos mismos que fueron, según declara, beneficiados por él. El individuo bueno y justo es así *el mismo* contra quien los otros se enfurecen hasta el insulto y la afrenta públicos:

Yo habría debido ser amado, me atrevo a decirlo, por el pueblo [*peuple*] de esa región [Neuchâtel], como lo he sido en todas aquellas en las que he vivido, dando limosnas a manos llenas, sin rechazar a nadie ningún servicio que pudiera dar y que fuera justo, familiarizándome demasiado tal vez con todo el mundo, y evitando con todo mi poder toda distinción que pudiera suscitar los celos. Pero todo ello no impidió que el populacho [*populace*], sublevado secretamente por no sé quién, se animara contra mí gradualmente, hasta la furia, que me insultaran públicamente en pleno día, no solo en el campo y en los caminos, sino en plena calle. Aquellos a los que más bien había hecho eran los que más se encarnizaban, y las personas incluso a las que yo continuaba beneficiando, sin atreverse a mostrarse, estimulaban a otros, y parecían querer vengarse así de la humillación de estar en deuda conmigo [...] Varias veces, al pasar frente a las casas, escuchaba decir a aquellos que las habitaban: ‘Dadme un fusil, que le disparo’.”⁴⁵

⁴⁴ Así escribe en la nota que abre la autobiografía a un lector contemporáneo: “Si fuereis, vos mismo, uno de esos enemigos implacables, dejad de serlo hacia mi ceniza, y no llevéis vuestra cruel injusticia hasta un tiempo en que ni vos ni yo ya no viviremos, para que vos puedas rendiros al menos una vez el noble testimonio de haber sido generoso y bueno”, *ibid.*, p. 31.

⁴⁵ *Ibid.*, pp. 403 y 406.

Rousseau encuentra las causas de la aversión de los otros, primero, en él mismo, por sus actos generosos y piadosos; luego, en la “demasiada” sociabilidad (“familiaridad” con la gente del pueblo) y, finalmente, en cierta acción desconocida, secreta, de personas que estimulan a otros a los actos de desprecio y de violencia. Pero importa aquí menos que sea el populacho [*populace*] el agente del odio (y no el pueblo [*peuple*], que podría haberlo amado); importan menos incluso las acciones incognoscibles de los que no se atreven a mostrarse, de los cobardes, sino, sobre todo, que el objeto de ese odio sea la bondad misma del sujeto, que el individuo inocente (y pues santo, en la versión deísta rousseauiana) sea, por esa cualidad misma de inocencia, de santidad, a la vez el más despreciado. Así en la interpretación que Rousseau hace de su persecución, la inocencia misma se vuelve lo bestial (un “hombre lobo”), lo monstruoso (“una bestia feroz”, “un rabioso”),⁴⁶ aquello mismo que causa el desprecio y la violencia de los otros: en la santidad misma, pues, está ya alojada la monstruosidad. Ambos, el santo y el monstruo, que son el mismo individuo, tienen en común estar fuera de las normas: fuera de la norma teológica y filosófica, por el deísmo; fuera de la norma pedagógica pública (porque Rousseau no tuvo sino una educación autodidacta, sin escuelas ni universidades) y de la norma pedagógica propia (porque no tuvo tampoco la que postula en *Émile*, la que debe producir el *concours d’objets* con la naturaleza del individuo), y fuera de la sociedad misma (la civilización) porque conserva, a diferencia de ésta, la inocencia, el *amor de sí*, que implica la piedad, el vínculo bondadoso con los otros, propios del *homme naturel*. Como santo y como monstruo, Rousseau transgrede todas las normas (políticas, religiosas, educativas, filosóficas). Se sale así del pacto social como si fuera en efecto un hombre de la naturaleza, pero en la cultura, y en eso mismo, como un monstruo.⁴⁷

⁴⁶ Así se refiere a sí mismo Rousseau, cuando narra las consecuencias de la publicación de las *Lettres écrites de la Montagne*: “Después de esta última obra, en Ginebra y en Versalles parecieron sorprenderse de que se dejara respirar a un monstruo tal como yo”. “Se predicó sobre mí en el púlpito, se me llamó Anticristo, y fui perseguido en el campo como a un hombre lobo [*loup-garou*]”. Cuando se prohíbe y se quema su *Émile* en Ginebra y en París, escribe: “Yo era un impío, un ateo, un loco, un rabioso, una bestia feroz, un lobo”, *Ibid.*, pp. 401, 406, 364. El énfasis me corresponde.

⁴⁷ La monstruosidad con que Rousseau se representa, que es a la vez la inocencia del *homme naturel*, se corresponde con aquella que Michel Foucault llamó “monstruosidad moral” y dentro de ésta el tipo del

5. Un sensualismo virtuoso

Ya en la “Profession”, el momento en que el individuo se define por su relación con la divinidad es, paradójicamente, también aquel en el que busca despojarse de sí mismo para unirse con ella. El individuo se configura en la afirmación afectiva de la conciencia, cuyos actos “no son juicios sino sentimientos”, que dictan lo bueno y lo justo, y garantizan la felicidad, que no es otra cosa que ser parte del orden universal providencial (“¿qué felicidad más dulce que sentirse ordenado en un sistema donde todo está bien?”⁴⁸ se pregunta el Vicario); pero a la vez, ese mismo individuo así configurado reconoce que el orden humano no se corresponde con el orden providencial y, como consecuencia, busca anular esa conciencia que lo define por medio de otra unión, desindividualizada, con ese todo. En efecto, el problema que lleva a la afirmación del individuo y casi simultáneamente a su deseo de negación de sí, lo constituyen los hombres mismos que, al vincularse con el orden providencial poniéndose ellos mismos como centro, producen ese desequilibrio (cuya lógica es similar a la de la afirmación del *amour propre*) que para Rousseau es el mal.⁴⁹ El mal de los hombres lleva a los “prejuicios”, al “ruido del mundo”, al sufrimiento, a la injusticia, a un mal uso de la libertad y pues, al deseo del individuo, que aquí narra en primera persona, de retraerse,

“monstruo político”, propios de mediados y fines del siglo XVIII: el individuo que “tras romper el pacto que ha suscripto, prefiere su interés a las leyes que rigen la sociedad a la que pertenece. Vuelve entonces al estado de naturaleza, porque ha roto el contrato primitivo [...] Es el fuera de la ley permanente, el individuo sin vínculo social [...] Es aquel que por su existencia misma y su mera existencia, comete el crimen máximo, el crimen por excelencia, el de la ruptura total del pacto social por el cual el cuerpo mismo de la sociedad debe poder existir y mantenerse”, Foucault, Michel. *Los anormales. Curso en el Collège de France (1974-1975)*. Buenos Aires: FCE, 2010, pp. 94 y 95. Aún así, es preciso observar que, en Rousseau, la noción de “monstruosidad” es más extensa que la del monstruo moral y político foucaultianos. Para Rousseau, la monstruosidad es propia de la cultura (la civilización): ésta misma es monstruosa por su alejamiento de la naturaleza, por lo que hace con la naturaleza y con los sujetos de la naturaleza, es decir, los hombres. Así empieza *Emilio*: “Todo está bien al salir de las manos del autor de las cosas: todo degenera en las manos del hombre. [El hombre de la civilización] transforma todo, desfigura todo: ama la deformidad, los monstruos. No quiere nada tal como lo ha hecho la naturaleza, ni siquiera al hombre”, Rousseau, Jean-Jacques. *Émile, op. cit.*, p. 245.

⁴⁸ *Ibid.*, p. 603.

⁴⁹ “Hay cierto orden moral en todas partes donde hay sentimiento e inteligencia. La diferencia estriba en que el bueno se ordena por relación con el todo y el malvado ordena el todo por relación con él. Este se convierte en el centro de todas las cosas, y el otro mide su radio y se atiene a la circunferencia. Así, está ordenado por relación con el centro común que es Dios y por relación con todos los círculos concéntricos que son las criaturas”, *Ibid.*, p. 602.

retirarse, “circunscribirse”. Por eso, el Vicario afirma que “la conciencia es tímida, ama el retiro y la paz”, y que él está a la espera de “gozar yo mismo un día ese orden [providencial] y encontrar en él mi felicidad”. El individuo que se configura en el sentimiento y que se representa en su relato confesional es aquí aquel que se ve afectado por el desequilibrio de los hombres, es decir, por el orden social, puesto que éste no se atiene a la “circunferencia” cuyo centro es Dios. Ese individuo sufre injusticias, como el Rousseau de las *Confessions*, pero puede tolerarlas en la perspectiva de un restablecimiento de ese orden, que solo puede ocurrir, sin embargo, con la muerte: “Cuando sufro una injusticia, me digo: el Ser justo que rige todo sabrá resarcirme de ella; las necesidades de mi cuerpo, las miserias de mi vida, me vuelven más soportable la idea de mi muerte”.⁵⁰

Aun así, aun cuando la vida se hace tolerable por la idea de la muerte (y la muerte misma por las miserias de la vida), el Vicario no deja de cuestionar incluso el cuerpo, la sujeción del alma a los sentidos, su sometimiento, el encadenamiento a lo sensible, “que la sojuzga e inoportuna”. Ahora el desequilibrio del orden se sitúa en el cuerpo mismo del hombre, puesto que es preciso conservarlo, atenderlo, y no ya en un uso erróneo de la libertad o en los actos injustos de los hombres. El cuerpo que sujeta e incomoda el alma hace que toda la atención esté puesta en él, y produce ese desorden que es el del amor propio (y que constituye, para Rousseau, el mal).⁵¹ De modo que es aquí el cuerpo el que aliena al individuo, y no ya el (des)orden social injusto o el (des)orden político despótico, por lo que ahora resulta preciso liberarse de él. El yo se desplaza así de los sentimientos que lo fundamentaban, de la subjetividad que se afirmaba en el conocimiento de la divinidad, hacia aquello mismo que lo niega, es decir fuera del cuerpo, después de la vida, para que ese yo “sea yo sin contradicciones”:

⁵⁰ *Ibid.*, p. 603.

⁵¹ “¿Por qué mi alma está sometida a mis sentidos y encadena a este cuerpo que la sojuzga e inoportuna? ... Unida a un cuerpo mortal por vínculos no menos poderosos que incomprensibles, el cuidado de la conservación de ese cuerpo excita al alma a remitir todo a él, y le da un interés contrario al orden general que, sin embargo, ella es capaz de ver y de amar”, *Ibid.*, p. 603.

Aspiro al momento, dice el Vicario hacia el final de su profesión de fe, en que, liberado de las trabas del cuerpo, yo sea yo sin contradicciones, sin división, y en que sólo necesite de mí para ser feliz. [...] Para elevarme por adelantado tanto como sea posible a ese estado de felicidad, de fuerza y de libertad, me ejercito en las sublimes contemplaciones.⁵²

Esas contemplaciones como preparación para el estado de felicidad futura (situada fuera de la sociedad y fuera del cuerpo, puesto que adviene con la muerte) son aquello que en su último texto Rousseau llamó, con una precisión que el término del Vicario no posee, “*rêveries*”. No se trata, en efecto, de contemplaciones propiamente dichas, puesto que éstas reintroducirían la diferencia entre el yo y aquello que es objeto de su contemplación (el mundo), la escisión del individuo y la naturaleza, propia del desorden humano, sino, por el contrario, de estados de ensoñación en que resulta posible para el individuo desvincularse de sí mismo, de ese yo corporal, histórico, en situación de persecución y de adversidad. Pero siempre esa desvinculación del yo en Rousseau permite una reintegración con el todo de la naturaleza, con el orden universal; un encuentro con el “yo sin contradicciones”. La ensoñación permite pues la separación del yo (del propio cuerpo) para la integración de ese yo (no corpóreo, espiritual) con el todo. No se trata así de la muerte, del fin de la existencia como un absoluto, un irreversible, en el sentido que adquirirá en algunos romanticismos, sino, en cambio, de una “elevación” voluntaria hacia la divinidad, un “lanzamiento” “por encima de esta atmósfera”, y también, de un “éxtasis”.

Por lo extático, las *rêveries* constituyen una compensación para aquel que se siente “excluido de la sociedad humana”, un estado de reparación que, aun cuando se trate de una “aniquilación” de sí por el despojamiento buscado del cuerpo, procede sin embargo por el cuerpo mismo. La *rêverie* provee placeres (“delicias”, “dulzuras”, “encantos”) mayores que cualquiera de los “placeres de la vida”, que solo pueden tener

⁵² *Ibid.*, pp. 604-605. Rousseau formuló de manera análoga, como una conversación con Dios, la muerte de Julie, y según las palabras del personaje, como un resguardo del “honor” y como una “alegría”. Así escribe ella sobre su propia muerte a su ex amante Saint-Preux, en la última carta: “¿Qué me quedaba por obtener de útil en la vida? Al quitarme la vida, el Cielo no me quita nada de que apenarme y pone mi honor a cubierto. Amigo mío, parto en el momento favorable; contenta de usted y de mí, parto con alegría y esta partida no tiene nada de cruel”, *Julie o la nouvelle Héloïse*, tomo II, *op. cit.*, p. 386.

lugar por los sentidos, por medio del cuerpo del que no obstante el individuo busca desvincularse.⁵³ En esto mismo, la ensoñación no deja de ser una persistencia del sensualismo de formación del filósofo, aun cuando fue objeto de discusión en la “Profession”, por la negación absoluta, helveciana, de las “sustancias inmateriales” (el espíritu, el juicio, y sobre todo, esa especie de “sustancia” rousseauniana que es el sentimiento, a la vez impresión orgánica y no corporal). Son los sentidos los que preparan para hallar la felicidad del orden celestial y los que proveen esos placeres compensatorios que no dejan de situarse, pues, en el lugar de esa misma felicidad posterrena y poscorporal, pero cuya experiencia es en la tierra y es corpórea. En eso consiste el sensualismo rousseauniano: se distancia del ateísmo propio de los sensualistas, para postular la existencia de Dios, pero fundamenta el conocimiento de lo divino en el sentimiento individual, que no deja de ser orgánico. Niega la determinación absoluta de los sentidos, por el materialismo a que conduce, pero a la vez no deja de basar en los mismos sentidos la afirmación de la más irreductible individualidad, aquella que hace la experiencia (física, pero a la vez espiritual) de las ensoñaciones. Solo que como se trata de una experiencia espiritual, no es un sensualismo materialista sino, por el contrario, virtuoso, o en todo caso un sensualismo, propio de las paradojas rousseaunianas, espiritual.

Bibliografía:

Bloch, Jean H. “Rousseau and Helvetius on Innate and Acquired Traits: The Final Staged of Rousseau-Helvetius Controversy”, en *Journal of the History of Ideas*, vol. 40, nº 1, 1979, pp. 21.41.

⁵³ Así lo narra Rousseau en el Quinto Paseo: “Iba a echarme solo en un bote que yo conducía al medio del lago cuando el agua estaba calma, y allí, echándome todo a lo largo del bote, con los ojos hacia el cielo, me dejaba ir y derivar lentamente al ritmo del agua, algunas veces durante varias horas, sumergido en mil ensoñaciones confusas pero deliciosas y que, sin tener ningún objeto bien determinado ni constante, no dejaban de ser para mí cien veces preferibles a todo lo que había encontrado de más dulce en lo que llaman los placeres de la vida”, Rousseau, Jean-Jacques. *Les rêveries du promeneur solitaire*, París: Gallimard/Folio, 1972, p. 98.

- Bürger, Christa y Bürger, Peter. *La desaparición del sujeto. Una historia de la subjetividad de Montaigne a Blanchot*. Madrid: Akal, 2001.
- Clément, Pierre-Paul. *Jean-Jacques Rousseau. De l'éros coupable à l'éros glorieux* [1976], Ginebra: Slatkine Reprints, 1998.
- De Man, Paul. *Allegories of reading. Figural language in Rousseau, Nietzsche, Rilke and Proust*. Massachusetts: New Haven and London, Yale University Press, 1979.
- Ferguson, Frances. "Reading Morals: Locke and Rousseau on Education and Inequality", en *Representations*, nº 6, 1984, pp. 66-84.
- Foucault, Michel. *Los anormales. Curso en el Collège de France (1974-1975)*. Buenos Aires: FCE, 2010.
- Galle, Roland, Waegner, Cathy. "Sociopsychological Reflexions on Rousseau's Autobiography", *New Literary History*, vol. 17, nº 3, 1986, pp. 555-571.
- Hartle, Ann. *The Modern Self in Rousseau's Confessions. A Reply to St. Augustine*, Indiana: University of Notre Dame Press, 1983.
- Rousseau, Jean-Jacques. *Du contrat social*. París: Flammarion, 1966.
- Rousseau, Jean-Jacques. *Julie ou la nouvelle Héloïse*, tomo II. París: Gallimard/Folio, 1993. Edición de Henri Coulet.
- Rousseau, Jean-Jacques. *Les confessions*, tomo I. París: Gallimard/Folio, 1973. Edición de Bernard Gagnebin y Marcel Raymond.
- Rousseau, Jean-Jacques. *Les confessions*, tomo II. París: Gallimard/Folio, 1973. Edición de Bernard Gagnebin y Marcel Raymond.
- Rousseau, Jean-Jacques. *Les rêveries du promeneur solitaire*. París: Gallimard/Folio, 1972.
- Starobinski, Jean. *La transparence et l'obstacle. Suivi de sept essais sur Rousseau*. París: Gallimard, 1971.
- Waterlot, Ghislain. *Rousseau. Religión y política*. Buenos Aires: FCE, 2008 [2004]