

ROUSSEAU Y LAS LUCES

Juan Bravo Castillo

Juan Bravo Castillo es doctor en Filología, catedrático de la Escuela Universitaria de EGB de Albacete, director de la revista "Barcarola", escritor y autor de diversas traducciones de obras de Stendhal, Lévi-Strauss, Laforgue, Sartre, Prévert, René Char, Paul Eluard y D. H. Lawrence, entre otros autores.

No resulta del todo evidente que exista una diferencia fundamental entre Rousseau y los demás escritores y filósofos del siglo de las Luces. De todos son conocidos los altercados de Rousseau con Voltaire, e incluso con Diderot, D'Alembert, Grimm, etc., aunque conviene matizar que casi siempre fueron debidos a cuestiones personales. De hecho, hasta la segunda mitad del siglo XIX, Rousseau y las Luces caminaron a la par, y fue solamente en esta época cuando la crítica comenzó a enfrentar a Rousseau con Voltaire y con los demás escritores de las Luces y a erigirlo en padre del romanticismo, para convertirlo en un prerromántico pasando por la fórmula de Lasserre de que "Rousseau c'est le romantisme intégral".⁽¹⁾ Durante aquella época se creó un fenómeno Rousseau muy complejo que engloba al mismo tiempo un Rousseau "histórico", reconstruido a partir de los elementos biográficos *exteriores* a sus escritos; un Rousseau extraído de las interpretaciones contradictorias (casi siempre por razones políticas) de sus escritos teóricos, y un tercer Rousseau modelado a partir de sus escritos "biográficos" y de sus defensas y justificaciones, el Rousseau que calla por principio, herboriza y sueña. Y así, manejando hábilmente a esos tres Rousseau, es posible establecer cualquier teoría con respecto a él hasta el punto de caer en contradicciones de principio, imposibles de resolver.⁽²⁾ Para reencontrar a un Rousseau plenamente *histórico*, necesariamente hay que remontarse a los orígenes del fenómeno Rousseau, pero no solamente a las razones sociales que impulsaron a sus críticos y a sus censores a hacer de él lo que actualmente es, sino a su obra misma y a la tan compleja relación que él mismo estableció entre él, su vida y su obra, para intentar situarlo de nuevo en su enclave histórico y social.

(1) Cf. PIERRE LASERRE, *Le Romantisme français*, Paris, 1906.

(2) Cf. RAYMOND TROUSSON, "Quinze années d'études rousseauistes", *Dix-huitième siècle*, n.º 9, Garnier frères, Paris, 1977.

Ni qué decir tiene que la restringida extensión del presente estudio nos obliga a constreñirnos a lo que podrían ser las grandes líneas de un trabajo mucho más extenso. Así pues, iniciaremos nuestra exposición en el momento del primer *Discurso*, porque es ahí donde comienza a gestarse el fenómeno Rousseau propiamente dicho.

Parece incuestionable que en 1749, en el momento en que leyó la cuestión propuesta por la Academia de Dijon, Rousseau no tenía un “sistema filosófico” definido, sino que éste se fue constituyendo progresivamente a partir de su primer *Discurso* juntamente con su “reforma moral”. La pregunta planteada era la siguiente: “Si el restablecimiento de las ciencias y las artes ha contribuido a depurar las costumbres. «¿Qué responde Rousseau exactamente?» En la sociedad tal y como aparece, las ciencias y las artes, tal y como en ella figuran, no han contribuido en nada a hacer a los hombres virtuosos, sino todo lo contrario”. Bien mirado, Rousseau se abstiene de dar una respuesta a la cuestión planteada, por más que parezca que se trata de una respuesta negativa.⁽³⁾ Por el contrario, esboza una interrogación filosófica en tres direcciones: la de la crítica del estado actual –“social” y “cultural”–, como el de la contradicción entre el hombre y su ser auténtico, y entre la sociedad y su ser auténtico; el de la exploración del ser auténtico del hombre, de la humanidad y de la sociedad, y, finalmente, y en un campo mucho más restringido, el de la búsqueda de la vía a adoptar con miras a superar, *dentro de la sociedad actual*, las contradicciones planteadas.⁽⁴⁾

(3) Positiva o negativa, la respuesta podría incluirse dentro del marco del pensamiento de las Luces: positiva, acentuando la idea del progreso; negativa, acentuando el hecho de no haber salido aún de un pasado tenebroso y bárbaro, en una palabra, irracional. JEAN TERRASSE, *Jean-Jacques Rousseau et la quête de l'âge d'or*, Bruxelles, 1970, p. 34, sostiene la tesis de que los dos aspectos aparecen mezclados.

(4) Esta tercera dirección resulta tangible, por ejemplo, en esas formulaciones que rara vez desgraciadamente se toman en serio: “C'est à son exemple (l'exemple de la prévoyance éternelle) quedu sein même des sciences et des arts, sources de mille dérèglements, ce grand monarque,..., tira ces sociétés célèbres chargées à la fois du dépôt sacré des moeurs, par l'attention qu'elles ont de maintenir chez elles toute la pureté, et de l'exiger dans les membres qu'elles reçoivent... Celles de ces compagnies, qui pour le prix dont elles honorent le mérite littéraire, feront un choix de sujets propes à ranimer l'amour de la vertu dans le coeur des citoyens, montreront que cet amour règne parmi elles, et donneront aux peuples ce plaisir si rare et si doux de voir des sociétés savantes se dévouer à verser sur le genre humain, non seulement des lumières agréables, mais aussi des instructions salutaires”. (*Discours sur les sciences et les arts*, 2.^a partie. Lo subrayado es nuestro).

Este pequeño halago a la Academia de Dijon engloba todo un programa que podríamos formular así: Para que las ciencias y las artes puedan alcanzar su destino auténtico, hay que transformar las ciencias y las artes existentes de manera que contribuyan a dirigir al hombre hacia su verdadero destino.

Las tres direcciones que se perfilan en este primer *Discurso* de Rousseau no sobrepasan sensiblemente, a primera vista, el marco del pensamiento de las Luces, que consistía en una crítica de las instituciones sociales y otras consideradas como auténticas (no racionales), en ofrecer modelos de un estado ideal (racional), y en creer que tal estado se realizará casi automáticamente en el porvenir, y a veces en considerar los medios que, dentro del presente, pueden contribuir al advenimiento de tal estado. Ahora bien, también es posible, con todo, establecer diferencias importantes: Rousseau no apuesta por un porvenir ideal y racional, y su planteamiento parte del presente y queda enunciado bajo la forma de un “por qué medios podemos, dentro de las condiciones actuales, devolver al hombre a su ser auténtico”. Además, jamás plantea su *Discurso* como una “brillante paradoja”, puesto que asumirá totalmente en serio la tarea de conducir al hombre, dentro de las condiciones presentes, hacia su integridad primordial.

Esta tarea presenta tres exigencias teóricas que irán, la mayor parte del tiempo, a la par:

a) Establecer una manifiesta oposición, dentro de las condiciones actuales, entre el hombre y su ser auténtico y la sociedad y su ser auténtico (que nos llevará a una crítica social profunda).

b) Sacar a la luz el ser auténtico del hombre y el ser auténtico de la sociedad (que nos llevará a una especie de utopía jamás presentada como tal).

c) Mostrar las vías convenientes con miras a conducir al hombre y a la sociedad actuales, dentro de las condiciones dadas, lo más cerca posible de su ser auténtico (que nos llevará a un extraño conservadurismo subyacente).

La formulación teórica de Rousseau quedará enunciada, pues, bajo el signo de la *educación* en el sentido más lato de la palabra, en el de “ex-ducere” al hombre en su estado histórico inauténtico para llevarlo, dentro de las condiciones históricas dadas y a partir de ellas, al estado de su ser auténtico en la historia. Ahora bien, una educación tal exige un educador y el establecimiento de la relación entre el educador y el educando. Será precisamente Rousseau quien intente erigirse en educador y establecer una relación educador-educando entre él y los demás.⁽⁵⁾

Fue, pues, la “verdad” entrevista por Rousseau en el instante en

(5) Conviene precisar que no intentamos interpretar al Rousseau de los años 1749-1752 a partir de su *Emile*. El propio Rousseau había trazado previamente un esbozo de un proyecto de educación en su *Projet pour l'éducation de M. de Sainte-Marie* (1740), cuyas estructuras generales entrarán en *La Nouvelle Héloïse* y en *Emile*.

que se dirigía en 1749 al castillo de Vincennes, lo que le impulsó a escribir el primer *Discurso* y a emprender una reforma moral, pero –y esto es lo más importante– fue ésta la que le obligó a *forjarse una individualidad y una historia personal a la medida de la tarea que debía llevar a cabo y a desdoblarse*. Tuvo que hacer de sí mismo el ejemplo del individuo que vive según el ser auténtico del hombre dentro de unas condiciones sociales dadas, de su propia historia –la historia ejemplar de la marcha individual del individuo concreto Jean Jacques Rousseau del estado inauténtico hacia el estado auténticamente humano–, y, al mismo tiempo, intentar establecer un vínculo que pudiera permitirle la acción educadora, pues Rousseau no podía limitarse a vivir totalmente solo según sus principios (lo cual no habría cambiado nada desde el punto de vista social), sino que debía intentar inculcárselos a los demás.

Es así como se establece una relación estrecha, no entre el individuo y la obra –cual será el caso de los románticos–, sino entre la verdad universal hallada en el individuo, por una parte, y la obra y la individualidad forjadas a su imagen y que se esfuerzan por llevarla a la práctica de una forma generalizada, por otra.⁽⁶⁾

Antes de entrar en el detalle del análisis de la evolución de un pensamiento, de un arte y de una vida en la dirección considerada, resulta útil poner de relieve que la formulación emprendida por Rousseau entraña profundas razones sociales. Pone de manifiesto el estado espiritual de un pequeño burgués de antes de la revolución, convencido, a partir de su experiencia personal a menudo humillante, de la podredumbre de la sociedad en la que vive –y cuya crítica, por tanto, será radical–, pero que, al mismo tiempo, teme cambios brutales, de ahí que predique la conservación del *status quo*, aunque “transustanciado”.

La formulación educadora de Rousseau comporta dos fases. La del período 1750-1762, marcada, por una parte, por la publicación de sus grandes obras teóricas y novelescas, y por una vida “ostensiblemente” retirada al margen del gran mundo, por otra; y la que va de 1762 a 1778, época de su “silencio” teórico y desengañado, de sus grandes defensas y “confesiones” y, al mismo tiempo, la de la puesta en práctica progresiva de una vida realmente aislada, aun cuando a pesar de todo se haga notar. En las dos fases, Rousseau –hombre concreto a secas–, Rousseau –teórico y artista–, y Rousseau –individuo concreto que se erige como ejemplo del ser auténtico del hombre– y Rousseau –educador– se entremezclan de una forma bastante compleja.

(6) Es notoria, por tanto, la diferencia entre el “individualismo” de Rousseau y el individualismo de los románticos.

Una primera manifestación del proceso emprendido tras el primer *Discurso* es "exterior". La reforma moral de Rousseau viene seguida progresivamente por una modificación del comportamiento y, en cierto modo, por el de toda su forma de vivir: se torna independiente (intenta ganarse la vida ejerciendo como copista) y excéntrico, de una excentricidad que no es una actitud de cara a la galería, sino una actitud filosófica. Es así como Georges May observa muy juiciosamente que "étant donné l'état artificiel de la société, l'excentricité est la seule méthode permise pour retrouver le naturel et, avec lui, la commune mesure de toute humanité".⁽⁷⁾ El cambio de actitud adoptado crea un personaje Rousseau que vive al margen de la sociedad existente, por así decirlo a contracorriente, y que, al mismo tiempo, hace ruido y conserva los vínculos con el gran mundo; es la actitud de quien se hace aceptar por la sociedad a fuerza de ser deliberadamente distinto. Este prejuicio resulta muy lógico para quien quiere reformar, entre otras cosas, con su propio ejemplo, pero muy vulnerable, puesto que deja abierta la puerta de par en par a todos aquellos que intenten acusarle de hipocresía. Además, el propio Rousseau falla a la hora de sostener a su personaje. Los regalos de los Lavasseur, aceptados bajo mano y que todo París conoce, tornan su posición falsa. Por lo demás, el éxito del *Adivino de aldea* no arregla en modo alguno las cosas ante sus ulteriores censores.⁽⁸⁾

Fue en esa época cuando apareció el *Discurso sobre el origen de la desigualdad entre los hombres*, como respuesta al concurso propuesto por la Académie de Dijon en 1753 acerca de la cuestión siguiente: "¿Cuál es el origen de la desigualdad entre los hombres y si la ley natural la autoriza?". A dicha pregunta, Rousseau responde de dos modos diferentes, y sin embargo indisociables. En primer lugar, ve el origen de la desigualdad en el hecho, difícilmente concebible para él, de que el hombre se ha alejado de una vez por todas de su ser natural original. La primera condición para que la desigualdad (social)⁽⁹⁾ pueda nacer es, pues, el hecho irrevocable de que el animal-hombre (hombre salvaje) se haya desligado de la relación sustancial que le unía con la totalidad de la naturaleza. Esta primera respuesta le permite, por tanto, denunciar la realidad histórica y social

(7) G. May, *Rousseau par lui-même*, Paris, 1961, p. 164.

(8) ¿Pero no es acaso el *Adivino de aldea*, en cierto modo, el fracaso provisional del individuo reformado, ese fracaso provisional debido a las seducciones de la sociedad, que es uno de los momentos de la marcha del individuo existente y contingenta hacia su ser auténtico universal y que cuadra perfectamente con el modo en que Rousseau considera las cosas (cf., por ejemplo, la caída de Julie dans *La Nouvelle Héloïse*, *Les Solitaires*, etc.)?

(9) Existe, para Rousseau, una desigualdad natural basada en las diferencias psicofísicas.

de su época en nombre de la naturaleza en el sentido original de la palabra.

Ahora bien, además de ésta, existe una segunda condición, a saber, que la marcha que aleja al hombre del seno de la naturaleza y que le hace *social* ha tomado una *dirección inadecuada*, de manera que en lugar de superponer al ser original del hombre un ser social auténtico, y de proseguir por tanto, de alguna manera, la obra de la naturaleza en las condiciones modificadas, acaba por desnaturalizarlo. Es así como la familia se convierte en modelo de una auténtica sociabilidad natural, y la democracia en el de la sociabilidad política no excesivamente alejada de la naturaleza.

Mas estas dos respuestas se entremezclan en el *Discurso* con bastante confusión, lo cual se explica por el simple hecho de que Rousseau intenta, a la vez, remontar al origen de la desigualdad, y demostrar que ésta es social, reencontrar, a partir de un discurso más o menos histórico, sin quererlo,⁽¹⁰⁾ las razones de una evolución que conduce al estado actual, y denunciar el *status quo* y la trayectoria que llevó hasta allí en virtud del ser natural originario del hombre y de su ser auténtico sin alcanzar aún plenamente el estado de naturaleza.

Aun cuando el *Discurso sobre el origen de la desigualdad* se nos presenta la mayor parte del tiempo bajo el signo negativo, éste comporta un esbozo positivo del hombre, que aparece como un ser “en dos niveles”. El primero es su originario natural, formado por una estructura afectiva (el instinto de conservación del hombre salvaje refinado y la piedad); el segundo, fruto de su socialización, es el de la razón. De donde se desprende una conclusión completamente lógica: si se quiere llegar a la esencia misma de los hombres, *no basta con dirigirse únicamente a su razón*, hay que alcanzar la capa originaria que es la de su afectividad; si se pretende reformar a los hombres, no basta con enseñarles a razonar, hay que reformar asimismo su afectividad.

Y es así como se modifica de raíz la relación entre el escritor, la obra y el público. El escritor, aquel que, mediante su propio ser –y por consiguiente mediante su afectividad y su razón a la vez– ha encontrado la verdad, la objetiviza en su obra de manera tal que sea capaz de alcanzar el corazón de cada uno de sus lectores, sin ofender su entendimiento, con miras a reformar todo su ser. Las consecuen-

(10) “Commençons donc par écarter tous les faits, car ils ne touchent point à la question. Il ne faut pas prendre les recherches dans lesquelles on peut entrer sur ce projet pour le vérités historiques, mais seulement pour des raisonnements hypothétiques, plus propres à éclaircir des choses qu’à montrer la véritable origine...”

cias estilísticas son por tanto inmediatas, porque la obra cesa de ser el vehículo de la racionalidad universal para convertirse en el de la transmisión de la experiencia individual de la verdad universal, hecha por el autor, al corazón, ante todo, del lector individual.

Por consiguiente, Rousseau, aun cuando se mantenga inmerso en el terreno ideológico de las Luces (apoya la verdad universal, no pone en tela de juicio el valor de la razón, etc.), asesta un golpe importante a la todopoderosa racionalidad, concibiéndola como no originaria y constriñendo el campo sobre el que se ve llamada a ejercer su influencia.

La tendencia a reevaluar la concepción del hombre y la de la función de la obra filosófica y literaria que, en el primer *Discurso*, se había objetivado en el fenómeno del estilo que rompe con los usos establecidos, no intentando seguir un ritmo lógico, sino, ante todo, el ritmo afectivo del autor y del público al mismo tiempo, recibe, por tanto, a partir del segundo *Discurso*, su fundamento antropológico.

Si los dos primeros *Discursos* representan más que otra cosa la tendencia crítica dentro de la obra de Rousseau, sirviéndole para entrever, bajo el signo negativo la mayoría de las veces, el ser auténtico del hombre, o al menos lo que el hombre no debería ser ni aun en las condiciones históricas actuales, el acento cambia a partir de *La Nueva Eloísa*. Lo que ahora importa no es tanto el aspecto crítico, aun cuando no desaparezca en ningún momento, como la indagación del método a adoptar con miras a devolver al hombre a su ser auténtico dentro de las condiciones históricas dadas, en principio, bajo la forma de novela.

Desde este punto de vista, *La Nueva Eloísa* presenta un carácter triple. Se trata en primer lugar de esbozar, pintando el destino de unos cuantos personajes "imperfectos" (Julie, su padre, Saint-Preux, Claire, Bomston y Wolmar), varios ejemplos concretos e individualizados del itinerario con miras a conquistar la individualidad virtuosa universal, y con miras por tanto a reencontrar, en cada caso particular y partiendo de las condiciones concretas establecidas, el ser auténtico del hombre. Por lo demás, Rousseau ofrece la imagen de una comunidad de la virtud, de una comunidad que, al margen de la sociedad existente, se convierte, de alguna manera, en el ser social auténtico de cada uno de sus miembros. Deteniéndose incluso a describir con detalle las instituciones de esta comunidad-modelo (sus leyes, su economía, la forma de educar a los niños, etc.)⁽¹¹⁾ Además, el ginebrino abre el camino a una nueva concepción

(11) Sobre el carácter singular de Clarens, cf. NICOLAS WAGNER, "L'Utopie de la Nouvelle Héloïse", *Roman et Lumières au XVIII^e siècle*, E. S. Paris, 1970, pp. 189-271; cf. también MICHÈLE DUCHET, "Clarens, «de lac-d'amour où l'on se noie»", *Littérature* n.º 21, février 1976, pp. 79-90.

de la sensibilidad. Al amor-pasión ciego y al amor-placer de su época, opone el amor-pasión de la virtud.

Conviene asimismo reseñar que Rousseau se muestra muy preocupado por las condiciones históricas de la época. En efecto, la elección de los personajes, todos ellos nobles con la sola excepción de Saint-Preux, que pertenece al Tercer Estado “ilustrado”; la elección del “decorado”, que es el de la provincia, y finalmente la elección del “gobierno” para la comunidad de Clarens, que es “aristocrático”, ponen plenamente de manifiesto que su esperanza es la de operar una reforma social por medio de la reforma moral de lo que él cree recuperable dentro de los “estratos elevados” y de las estructuras existentes en la sociedad de su época.⁽¹²⁾

Considerada bajo este punto de vista, la comunidad de Clarens no es una sociedad utópica, si se quiere designar por “utopía” un proyecto de sociedad ideal que no se preocupa de los medios de su propia realización, pues todo, o casi todo, lo que vemos en dicha comunidad resulta perfectamente realizable dentro de las condiciones de la época y a partir de ellas. Utópica, Clarens lo es en dos sentidos: por la esperanza que alberga Rousseau de convencer a los hombres a quienes se dirige de fundar semejantes “enclaves” de virtud, y, al mismo tiempo, por su esperanza de que a partir de semejantes enclaves pueda llevarse a cabo una reforma “total” de la sociedad.

En la práctica, la comunidad de Clarens, “nacida” de las condiciones y de las estructuras sociales existentes mediante un proceso que consiste en un retorno a la naturaleza (en los dos sentidos de la palabra)⁽¹³⁾ por mediación del reestablecimiento del ser social auténtico que se forja bajo la acción concertada de Julie, depositaria de la afectividad originaria “refinada” y uniendo mediante su irradiación a todos los “ciudadanos” a través de los vínculos afectivos, y de Wolmar, depositario de la razón, fundador de sabias instituciones y de “sabias leyes”; dicha comunidad de carácter autárquico y cerrado es el equivalente social de la unidad y del instinto de conservación originarios del hombre primitivo. Ella fundamenta, de alguna manera, el ser auténtico de cada uno de sus miembros⁽¹⁴⁾ porque

(12) No se trata en absoluto de una casualidad. Basta con pensar en la manera en que Rousseau expone las razones de la elección de la condición social de Emilio, que analizaremos más adelante.

(13) A la naturaleza en tanto que tal y al ser social auténtico.

(14) Es así como incluso los criados se mantienen esencialmente en sus sitios; sirven a sus amos por amor al ser social representado por Julie y Wolmar y no porque se sientan obligados a ganarse la vida sirviendo a los demás. Por lo demás, el hecho de que todos los miembros de la comunidad sean en mayor o menor grado depositarios y fundadores del ser social que no hallan establecido en el instante de su nacimiento para poderlo asumir automáticamente, cual será el caso de los jóve-

representa la "naturaleza social" de todos y cada uno.

La Nueva Eloísa caracteriza por tanto de una manera positiva (a partir de un ejemplo concreto) a la vez el ser auténtico y el de la sociedad. El hombre, en tanto que individuo, tras haber salido para siempre del seno de la naturaleza, es un todo orgánico que comprende la afectividad y la razón. El hombre, en tanto que miembro de una sociedad que supone la realización concreta del ser social auténtico, no es más que un momento de esta esencial social que constituye el fundamento de su ser auténtico particular al transformarse en su "segunda naturaleza" por el hecho de que forma el todo social que lo engloba de la misma forma que el todo de la naturaleza englobaba al hombre salvaje, porque es por mediación de ella que su naturaleza original se realiza y la naturaleza en el sentido original de la palabra se torna sensible. Dicho de otro modo, la comunidad de Clarens reposa ya sobre las bases del ser social auténtico tal y como serán expuestas en el *Contrato social*.

Ahora bien, *La Nueva Eloísa* es una novela y ahí radica su fuerza y su debilidad. Fuerza, porque esto permite a Rousseau crear los personajes según su corazón y hacerles sufrir la suerte según su imaginación; pero debilidad, porque únicamente se trata de una obra de ficción que puede ciertamente servir de ejemplo, sin ofrecer no obstante una respuesta definida a la cuestión de saber cómo llevar la teoría a la práctica. La respuesta a este interrogante nos la aportará *Emilio*, que comienza con el nacimiento del niño para terminar en la unión de dos seres virtuosos, hechos el uno para el otro, en la familia.

Al abordar el problema de la educación, Rousseau parte del análisis de las condiciones en las que ésta se desarrolla, planteando claramente las preguntas siguientes: quién educará y con qué finalidad. Su respuesta apenas presenta equívocos: dentro de las condiciones actuales (en Europa) hay que educar al rico con miras a abrazar el oficio de hombre.⁽¹⁵⁾ Para ello conviene comenzar a desarrollar las

nes polacos en el porvenir (*Considérations sur le gouvernement de la Pologne*) y cual será el caso asimismo de los hijos de Julie y, al mismo tiempo, de los "simples ciudadanos" de esta comunidad, explica perfectamente el carácter ambiguo de las relaciones que reinan en la comunidad de Clarens.

- (15) "Le pauvre n'a pas besoin d'éducation; celle de son état est forcée. Il n'en saurait avoir d'autre: au contraire, l'éducation que le riche reçoit de son état est celle qui lui convient le moins et pour lui-même et pour la société. D'ailleurs l'éducation naturelle doit rendre un homme propre à toutes les conditions humaines: or il est moins raisonnable d'élever un pauvre homme pour être riche qu'un riche pour être pauvre; car à proportion du nombre des deux états, il y a plus de ruinés que de parvenus. Chosissens donc un riche; nous serons sûrs au moins d'avoir fait un homme de plus, au lieu qu'un pauvre peut devenir homme de lui-même.

Par la même raison, je ne serai pas fâché qu'Emile ait de la naissance. Ce sera toujours une victime arrachée au préjugé". (*Emile*, I) "Dans l'ordre social, où

fuerzas físicas con que la naturaleza ha provisto al niño, para pasar al desarrollo de las facultades individuales unidas a la “segunda naturaleza” del hombre (a su ser social), y por consiguiente al desarrollo de su aspecto prácticamente racional y moral. La educación culminará con la creación en el niño del ser social auténtico; se tratará, pues, de hacer de él un miembro concreto del organismo social que se funda en el ser social auténtico. El fin es, por tanto, el de formar al individuo armonioso, físico, moral y social al mismo tiempo, que no perdería el contacto sustancial con su ser auténtico que se presenta, en el estado social, bajo la forma de su naturaleza originaria filtrada por su “naturaleza social”. Ahora bien, las condiciones actuales Rousseau las considera opuestas a la naturaleza, y la educación debe hacerse según ésta. La cuestión del “cómo” desempeña, pues, un papel predominante, y Rousseau tratará, a lo largo del libro, de responder a ella de la forma más adecuada.⁽¹⁶⁾

El principio general del cómo subyace en su manera de considerar la pareja Emilio-preceptor. El niño debe permanecer radicalmente aislado de la sociedad de su tiempo y el único contacto social verdadero se lleva a cabo por mediación del preceptor, cuya tarea principal consiste en preparar a Emilio, de una manera artificial, que corresponde al desarrollo físico y psíquico del niño, sirviéndose de los elementos existentes utilizables, el campo de experiencias auténticas posibles de la naturaleza de las cosas. De ese modo, progresivamente, *recrea para su alumno, conforme avanza su edad, todo un universo auténtico a partir de los elementos recuperables del mundo existente*. Además, dirige y vigila la forma en que el niño hace suyo el campo de experiencias presentado para que la manera de hacerlo sea auténtica a su vez.⁽¹⁷⁾

toutes les places sont marquées, chacun doit être élevé pour la sienne. Si un particulier formé pour sa place en sort, il n'est plus propre a rien. L'éducation n'est utile qu'autant que la fortune s'accorde avec la vocation des parents; en tout cas elle est nuisible à l'élève, ne fût-ce que par les préjugés qu'elle lui a donné. En Egypte, où le fils était obligé d'embrasser l'état de son père, l'éducation du moins avait un but assuré; mais parmi nous, où les rangs seuls demeurent, et où les hommes en changent sans cesse, nul ne sait si, en élevant son fils pour le sien, il ne travaille pas contre lui”, (Ibid.).

(16) Conviene advertir que la cuestión no se plantea de semejante manera en el interior de Clarens, donde lo natural existe de hecho (cf. *La Nouvelle Héloïse*, partie V, lettre III), ni en Polonia (cf. *Considérations sur le gouvernement de la Pologne*, chap. III, IV), ni siquiera en Córcega, por razones análogas.

(17) Esto explica la mayoría de las censuras de L. G. Crocker sobre la docilidad y la duplicidad de Rousseau (cf. p. ej. CROCKER, *Docilité et duplicité chez Rousseau*, R.H.L.F. mai-août 1968). De hecho, podemos preguntarnos qué otra manera se habría podido proponer para lograr el fin que Rousseau se había propuesto. Es, por tanto, el fin lo que exige una interpretación (que sería difícilmente psicoanalítica), y no la forma propuesta para alcanzarlo, puesto que ésta se desprende lógicamente del primero.

Para poder especificar la educación propuesta en *Emilio*, conviene plantearse dos interrogantes: cuáles son los elementos recuperables a partir de los cuales se crea el universo auténtico, y cuál es la forma de hacerlo suyo de una forma auténtica.

Entre los elementos recuperables, contamos en principio con el *medio*: la educación se realizará fuera de las ciudades, *en el campo*, muy cerca por tanto del medio natural, y utilizando, al mismo tiempo, en caso de necesidad, elementos de un medio social *simple* (el menos artificial posible). En lo concerniente al “contenido” de la educación, se incluyen los ejercicios físicos, ciertas nociones sociales fundamentales (la propiedad),⁽¹⁸⁾ el conjunto de conocimientos *útiles* adquiridos por el hombre a lo largo de la historia, un oficio y el estado social actual.

La forma en que Emilio debe hacer suyo este universo resulta simple en apariencia: es la actividad la que tiene como punto de arranque la experiencia sensible. Ahora bien, no se trata de un proceso teórico que tuviera los sentidos como fuente, sino, al contrario, de un *proceso práctico* que consiste en poner al niño frente a los objetos del universo recreado, tratando de *hacerle experimentar* ciertas necesidades debidas a la naturaleza de las cosas con miras a hacerle *encontrar* en la práctica, mediante la experiencia dirigida, el conjunto de “conocimientos” a adquirir que se transforman a partir de esa experiencia de conocimientos “librescos” en medios –adquiridos a partir de la naturaleza del niño– de vivir en relación auténtica con la naturaleza dentro de las condiciones históricas dadas.⁽¹⁹⁾

No obstante, este proceso acaba chocando contra un escollo infranqueable en el momento en que es necesario formar el ser social (en el sentido lato de la palabra que comprende el ser moral y el ser social en sentido estricto) auténtico del niño, porque nada de las condiciones y de las estructuras históricas dadas es recuperable. Dos interrogantes surgen entonces: cómo suplir esta carencia y cuál debe ser el fin de dicha educación para que concilie el ser auténtico del hombre con las condiciones dadas en que Emilio se verá llamado a vivir y que tendrán, por su carácter antinatural, la irrevocable tendencia a corromperlo.

El método educacional cambia entonces. La experiencia práctica

(18) La propiedad, que es un robo en el *Discours de l'inégalité*, entraña, desde el punto de vista *auténticamente social*, una significación profunda que se basa en la apropiación práctica de la naturaleza por el trabajo humano (cf. *Emile II, Du contrat social*, I, IX).

(19) Rousseau transforma así profundamente el sensualismo de su época: no se trata ya, para él, de formular una teoría del conocimiento que tuviera los datos de los sentidos como punto de partida, sino de idear una concepción de la vida basada en la experiencia sensible práctica.

inmediata de Emilio, preparada y dirigida “clandestinamente” por el preceptor, se transforma en una combinación de discursos didácticos, de la aprehensión estética y ética de la naturaleza, del establecimiento de las relaciones abiertas y “libres” entre el preceptor y Emilio, y de la experiencia negativa del estado social actual.

El contenido de la educación nos viene aquí dado por dos preocupaciones: la que supone crear las condiciones generales para que Emilio sea capaz de integrarse en cualquier forma concreta de sociedad o de comunidad auténtica (estará, pues, dispuesto a reconocer una sociedad auténtica o fundar una comunidad auténtica, será virtuoso y, en materia de religión, estará imbuido de un deísmo afectivo tolerante que le permitirá abrazar cualquier religión de Estado concreta que posea sus principios universales por origen); la segunda preocupación será la de crear las condiciones para que Emilio no se deje absorber por el estado social antinatural de su tiempo. Es precisamente esta preocupación la que se halla en la raíz de la autosuficiencia predicada, autosuficiencia que no tiene otro fin que el de crear y sostener en el individuo, dentro de las condiciones sociales antinaturales, su naturaleza social auténtica. Es así como aquél se prepara para suplir la carencia de verdadera ciudadanía.⁽²⁰⁾

La ambición de Rousseau es la de crear, por tanto, una comunidad de la virtud, y ello es fácilmente discernible cuando vemos que es el propio preceptor quien dirige a Emilio hasta el matrimonio y hasta la institución de su propia familia, de su propio “islot de virtud”. En este sentido, *Emilio* representa el modelo a asumir con miras a reformar la sociedad, bajo la forma de un ejemplo concreto de una reforma tal lograda a partir de la educación concreta de un niño concreto —Emilio—, que Rousseau ha creado.⁽²¹⁾

Ahora bien, esta primera fase de la actividad educadora de Rousseau se salda con un doble fracaso fulminante. Rousseau es repudiado y, de alguna manera, expulsado de la sociedad a la que se había

(20) El hecho de que la educación moral y social, en el sentido estricto del término, sea del dominio reservado a la patria (a la ciudad), a condición de que exista una, queda bastante claramente explicitado en las *Considérations sur le gouvernement de la Pologne*, c. IV; en el *Contrat social*, etc., donde la autosuficiencia no puede tener sentido, puesto que podría, por su individualismo, perturbar la sustancia social. Ahora bien, en las condiciones antisociales (de la sociedad antinatural) la única posibilidad de instaurar en el individuo su naturaleza social auténtica, según Rousseau, es el recurso a la creación de un universo de valores morales y sociales a partir del estrato originario del hombre (de ahí el papel de la afectividad y de la consciencia).

(21) No nos entretendremos analizando el *Contrat social*, ya que sus principios subyacen en las demás obras de Rousseau, desde el *Discours sur l'inégalité*, y ya que su aspecto “jurídico” (que a menudo vela sus principios mismos) permanece anclado en una tradición que tiene a Hobbes como punto de arranque.

dirigido con miras a reformarla (educarla). Además, es repudiado y, de alguna manera, excluido por la que hasta entonces había considerado única forma concreta actualmente existente de sociedad auténtica y de la que se enorgullecía de ser miembro después de haberse visto reintegrado en ella. Obligado a abandonar Francia, acosado por la "República de Ginebra", termina siendo presa de ataques de toda índole.

Dentro de tales condiciones modificadas, imposible proseguir la acción educadora en la forma en que lo había hecho hasta entonces. No obstante, en cierto modo, no la abandona completamente, sino que cambia de "táctica". Esta nueva "táctica" que se ve obligado a adoptar, habida cuenta de las condiciones dadas, podría resumirse en dos puntos: defiende el valor de su acción educadora pasada con miras a su influjo sobre el porvenir, y suministra un ejemplo concreto, válido para el presente y en el presente, de un comportamiento auténticamente humano del individuo Jean-Jacques Rousseau. De ahí que sus defensas y sus "confesiones" presentan un aspecto tan especial.

En las defensas podemos descubrir tres líneas directrices. Más allá de la defensa de las opiniones concretas atacadas, Rousseau reivindica la unidad y la salubridad de su obra, la unidad de la obra y del autor, y, a fin de cuentas, la bondad original del autor y de sus intenciones.⁽²²⁾ Es así como respalda finalmente lo bien fundado de su acción educadora pasada que, tal y como hemos intentado demostrar, consistía en una relación compleja que unía la obra con su autor y, al mismo tiempo, a este último con la verdad. Ahora bien, tal y como hemos visto, es la vida del autor y el carácter de su individualidad propia los que constituyen la bisagra de todo este sistema, porque la verdad reencontrada a partir de su bondad natural originaria y objetivada en sus escritos tan sólo será reconocida efectivamente como tal a condición de que Jean-Jacques sea honesto (y desonestos sus adversarios).

Es así como la vida del autor se convierte progresivamente no sólo en el tema esencial de sus escritos, sino que además éstos se convierten al mismo tiempo en la doble historia de Jean-Jacques Rousseau: la de la bondad original encarnada en un individuo concreto y, a su vez, la del individuo concreto, con todas sus flaquezas, sus faltas y sus desvaríos; doble historia que tiene como finalidad mostrar a todo el mundo el ejemplo concreto del esfuerzo particular de Rousseau con miras a reconquistar su naturaleza humana auténtica. De

(22) Para comprobarlo, basta leer atentamente *La Réponse à l'archevêque de Beaumont*, *Les Lettres écrites de la Montagne*, *Les Dialogues* y la 1.^{ère} promenade des *Rêveries*.

ahí la asombrosa sinceridad en los cargos reunidos y, al mismo tiempo, la ambigüedad autobiográfica fundamental, porque se trata, a la vez, de la autobiografía de un ejemplar de la bondad natural y la del individuo concreto.⁽²³⁾ El “individualismo” de Rousseau dista mucho, por tanto, de la actitud que consiste en tomar al individuo contingente por la medida común de las cosas, porque su “individualismo” sirve, en principio, de vehículo a una verdad universal válida y porque se supone que realiza, ante todo, una tarea “educadora” con respecto a la humanidad.⁽²⁴⁾

Ahora bien, todo este proceso se completa con el ejemplo de una cierta práctica concreta de la autosuficiencia, apropiada a la idiosincrasia del individuo Jean-Jacques y a las condiciones en que vive. Esta manera concreta comporta dos exigencias: ganarse la vida con un trabajo apropiado a la idiosincrasia del individuo concreto y, tras haber colmado sus necesidades naturales (vitales), dedicarse a unas ocupaciones que tienen como fundamento el ser auténtico concreto del individuo concreto, es decir, trabajar, dentro de las condiciones antinaturales, según las propias inclinaciones personales, de manera que se permanezca lo más próximo posible a la naturaleza.

En el caso concreto de Jean-Jacques Rousseau, estas dos exigencias generales se concretizan, la primera en el hecho de copiar música para ganarse la vida, y la segunda, en su costumbre de soñar, herborizar y pasearse por la naturaleza.

Conviene, no obstante, observar que la realización concreta, en el caso preciso del individuo Rousseau, jamás pretende ser imitada por los demás (una imitación tal no tendría, por otra parte, sentido, según el pensamiento del autor). Lo que sí aspira a ser imitado es el proceso general que debe ser especificado según las inclinaciones naturales de todo individuo concreto. Lo mismo ocurría, por lo demás, con el detalle de la educación de Emilio, donde únicamente las líneas generales y los principios se supone que son “universalmente” válidos en las mismas condiciones históricas dadas. Para hacer comprender bien todo esto, Rousseau insiste, a lo largo de sus escritos autobiográficos, en el carácter irreductiblemente único de su propia individualidad (al principio de *Las Confesiones*, por ejemplo) y, más tarde, en su profunda *soledad*.⁽²⁵⁾

(23) Esta empresa “autobiográfica” va seguida, por lo menos al principio, de ciertas “extravagancias” exteriores (el caftán, su espectacular enemistad con Hume) que hacen hablar del autor.

(24) Es así como, incluso bajo la forma del individualismo, que va a contracorriente de las premisas de las Luces y que abre la vía al romanticismo, Rousseau permanece anclado en su terreno ideológico profundo.

(25) Cf. el comienzo de las 1.^{ère} promenade de las *Rêveries*.

Ahora bien, insistir demasiado en la soledad y el carácter único de Rousseau equivale en cierto modo a traicionarlo, puesto que contarse, contar su soledad, que se originó, según él, contra su voluntad y a partir de un cúmulo de circunstancias, es un intento último de educar a los demás ofreciéndoles un ejemplo concreto de que en las peores circunstancias, la vida según el ser auténtico del hombre, aun cuando no tenga más remedio que refugiarse en el individuo mismo, es posible y, al mismo tiempo, conduce a la felicidad.⁽²⁶⁾

Así, Rousseau, incluso en sus escritos más "personales", más "autobiográficos" y más desengañados, permanece anclado en el terreno ideológico de las Luces, pues si nos cuenta al individuo, no es para pintar lo individual, sino al contrario, para ofrecer un ejemplo concreto (y por tanto individualizado) de un orden de valores universalmente válidos, cuyo advenimiento representa el fin y la esperanza última de su pesada tarea de educador utópico de la humanidad.

(26) En último término, para Rousseau, vivir feliz (lo mismo que vivir libre) equivale a vivir según su naturaleza.