RESURGIMIENTO

Revista del pensamiento y de la estética

Editor: Víctor Pozanco

número 1 – invierno 1980

EN ESTE NÚMERO:

FILOSOFÍA

José Luis Abellán
Antonio Alegre Gorri
J. M. Bermudo Ávila
A. González Gallego
Dieter Henrich
Emilio Lledó
Víctor Pozanco

PLÁSTICA

Antonio L. Bouza
Gibertmón
V. Gómez Hachero
Natalia Martino

MÚSICA

Jesús Dini Marroquín

LITERATURA

S. Araúz de Robles
José M.ª Bernaldez
José Antonio Fortes
Alfonso Grosso
Miguel Herráez
Leo Hickey
S. Martín Rubio
Juan Carlos Molero
Jesús Riosalido
Consuelo Rodríguez
Luis M. Vilallonga
Francisco Ynduráin

MATEMÁTICA

Jaume Paradis
Víctor Pozanco

TEMAS VARIOS

José Carol

LINGÜÍSTICA

José M.ª Bardavío
Antonio Tovar

AMBITO LITERARIO

III. EL CAMINO DE ROUSSEAU: DE LA NEGACION A LA NADA, J. M. Bermudo Avila

Profesor Agregado del Departamento de Historia de la Filosofía y de la Ciencia de la Universidad de Barcelona

Barcelona, octubre de 1979

1. *El discurso del rechazo*

"Qui suis-je?" Esta pregunta, que tanta producción filosófica ha acumulado a través de los tiempos, era puesta por Rousseau al final de su vida. Corrían los años setenta y Rousseau se convertía en juez de sí mismo tras haber sido juez de toda la sociedad. Cincuenta años de vida agitada, revuelta, inquieta, insatisfecha, de sobresaltos y luchas, de apasionamientos y desengaños... le habían conducido simplemente ahí, a esa vulgar y tópica pregunta de todos los tiempos. Tras cincuenta ños de hacer pasar ante su tribunal a la nobleza y al clero, a la burguesía frívola y ruin y a los filósofos "carreristas", las costumbres y los prejuicios, la propiedad privada y la opresión, la hipocresía y la vaciedad de espíritu de la sociedad de su tiempo..., niega su vida y su obra para regresar al nivel humilde de la reflexión socrática: "¿Quién soy?"

Sus *Dialogues: Rousseau juge de Jean-Jacques*,[1] trabajo en el que esta pregunta se intenta responder, centran así el final de un drama filosófico. Quizás la vida de Rousseau encierra también un drama psicológico; quizás toda su vida sea sólo eso, un drama; pero aquí nos referimos al drama filosófico trenzado en paradojas, en preguntas sin respuestas, en respuestas negadas y en negaciones teorizadas: el drama de pensar un mundo que se quiere negar, de conocer una ralidad cuya legalidad no se quiere re-conocer, de imponer a la existencia una subjetividad que a duras penas logra despegarse de la existencia.

Rousseau, convertido en juez de sí mismo, es el final de un drama. Pero, como toda su vida, como toda su filosofía, es un final dramático. Ya es dramático, psicológicamente, ser juez de uno mismo; filosóficamente es aún más dramático: el drama de la conciencia en su lucha por conocerse a sí misma.[2] Y a esto añadamos un nuevo elemento de tragedia: la locura. El Rousseau de esas fechas lucha contra la rebelión de su razón, contra el delirio, contra la esquizofrenia, trazando un discurso entre la exaltación mística y la depresión, entre el genio y la obsesión, entre la fe y la culpa. Tras una vida de improvisadas respuestas, cuando al fin encuentra el camino de las primeras preguntas... no es el tiempo de contestarlas. Esto ya es frecuente, e incluso parece que sea la forma histórica de nuestra existencia; pero lo relevante, lo que presta ese tinte dramático en el caso de Rousseau, es que tuvo lucidez para descubrir el interés de esas preguntas fundamentales. Y, cuando volvió su conciencia hacia sí mismo, ésta le traicionaba,

quizás gastada en las mil paradojas, en las mi improvisadas respuestas, en los mil momentos de falsa conciencia.

Pero es ahí, en los *Dialogues*, donde Rousseau comenzaba una nueva etapa, que apenas continuó en sus *Rêveries du promeneur solitaire*, que la muerte dejaría inconcluso. Es ahí, y no en las *Confessions*, que suelen tomarse como autobiografía,[3] donde se remueve toda su obra anterior al quedar como tomas de posición coyunturales, como respuestas improvisadas sin más fundamento que el ardor del sentimiento o la belleza del ideal. No ponemos en duda la sinceridad de las *Confessions*, ni la sutileza con la que Rousseau perfora la historia de su espíritu.[4] Pero sus *Confessions* no pasan de ser una reconstrucción *sincera* —que no quiere decir objetiva— de su vida espiritual. Y esta sinceridad, que nace en el sentimiento de culpa, y quizás de religioso arrepentimiento,[5] tiene en esta su raíz un elemento de deformación: es una culpa asumida desde la derrota.

Efectivamente,las *Confessions* es la respuesta de Rousseau a la terrible herida que le causó el panfleto de Voltaire, publicado anónimo, *Le sent-iment des citoyens*. Voltaire sabía siempre las armas a utilizar contra sus enemigos y los puntos flacos de los mismos. Conocía muy bien a Rousseau, quien le tenía una gran admiración.[6] Rousseau se había convertido en un hombre peligroso. El *Emile* le había proporcionado tanta fama como enemigos. El libro fue condenado en París y quemado públicamente. Rousseau huyó a Ginebra, pero aquí también son condenados y quemados el *Emile* y *Le contrat social*. Encuentra protección en Berna. Rousseau se sentía fuerte y más protegido que nunca: la nobleza que él tanto criticara —y en la cual siempre encontró ayuda— solía acoger con orgullo en sus salones a los filósofos, cuanto más atrevidos mejor. Desde Berna, Rousseau hace frente tanto a la reacción de los católicos, escribiendo su *Lettre à Christophe de Beaumont* (1763), reafirmando sus principios, como a la ofensiva protestante con sus *Lettres de la montagne* (1764), donde al mismo tiempo que reafirma la religión del "vicario savoyardo" estimula a los demócratas ginebrinos en la lucha contra la opresión.

Pues bien, en esos momentos de euforia, de gran producción teórica y de intensa lucha política, Voltaire supo tocar el punto débil: acusó a Rousseau de haber abandonado a sus cinco hijos, uno tras otro, en el hospicio.

El golpe fue muy fuerte: descubría una de las muchas contradicciones de Rousseau.[7] Socialmente no debería afectarle mucho. ¿Qué le importaban a él las costumbres y prejuicios sociales? ¿No pasó su vida criticándolos y violándolos? Además, la burguesía financiera y la nobleza cortesana hacía de la audacia, siempre que la acompañara el genio, el carnet de acceso a sus salones, a sus tertulias, a sus mecenazgos. Por otro lado, abandonar los hijos en el hospicio era una práctica tan extendida como la del reconocimiento de hijos "naturales". No, no fue esto lo que tan hondamente afectó a Rousseau. El golpe de Voltaire no era una simple condena desde la moralidad establecida: era, simplemente, la puesta en claro de las contradicciones de Rousseau. Podía pasar que, siendo su filosofía una radical y apasionada crítica de una clase social, viviera de la generosidad de ésta y se amparara en su protección; podía pasar que de joven se pusiera a enseñar música sin saberla, o que tras su fracaso como pedagogo preceptor osara escribir un texto de pedagogía, y así muchas cosas. Pero ¿qué decir del hombre que combatió las instituciones en nombre de la bondad natural y que enviaba a sus hijos a una de las instituciones más sombrías, solitarias, represivas, de aquel momento? ¿Cómo afirmando los derecros del individuo, su libertad, el derecho del niño a no ser tratado como proyecto de hombre, sino respetado en cada fase de su edad psicológica... enviaba a los hijos al hospicio?

Rousseau no tenía respuesta. Porque ¿qué respuesta dar? El no podía responder con razones pragmáticas ni convencionales. ¿Podía reconocer su egoísmo cuando había construido la imagen del buen salvaje? ¿Podía refugiarse en la

situación precaria, en las necesidades, en las miserias, cuando había situado el peor de los males en la institución y cuando había hecho de su propia vida una rebelión contra la misma al precio que fuera? ¿No se habría visto obligado a reconocer que el modelo de vida que él trataba de ejemplificar exigía el sacrificio de los hijos, de los hombres?

Eran demasiadas las contradicciones en Rousseau para que él, un hombre de una afectividad cuasi religiosa,[8] y un filósofo que necesitaba vivir de acuerdo con su filosofía,[9] no acabara en la locura o en el silencio. Pues ¿qué otra cosa que silencio son sus *Confessions*?; y ¿qué otra cosa que espacios blancos en el delirio son sus *Dialogues* y sus *Rêveries*?

Pero todo ello es el final dramático de un largo drama. Drama que los biógrafos [10] y los psicoanalistas [11] hacen nacer de su más tierna infancia, con una madre siempre ausente,[12] con un padre autoritario y desequilibrado, que pronto lo abandona en manos de un preceptor, en una ciudad cuya democracia orgánica creaba la falsa imágen de comunidad, leyendo a Plutarco, idealizando el paisaje alpino... Pero dejemos esto atrás. Dejemos también sus decenas de oficios, sus muchos viajes, sus dispersas lecturas y toda esa agitación, insatisfacción, soledad, miseria, que fue cuajando en sus ansias de libertad, en su irreverente individualismo, en su radical rechazo de las formas sociales existentes. Dejemos atrás, incluso, sus primeros conctactos con los enciclopedistas, sus relaciones con Diderot, para quien escribiría los artículos de música de la Encyclopedie. Dejemos sus mediocres comedias y operetas y su orgullo que le impedía ver la mediocridad de su producción. Podemos dejar todo eso atrás y comenzar en 1749.

El mismo nos ha dado la fecha: "A l'instant de cette lecture, je vis un autre univers et je devins un autre homme". ¿Qué lectura? El concurso de ensayos patrocinado por la Académie de Dijon con el siguiente tema: *Si le rétablissment des sciences et des arts a contribué à épurer les moeurs*. El concurso trataba de centrar y clarificar un debate que se expandía por revistas y salones, de la Corte a la literatura clandestina. Y eran los sectores aristocráticos los que ponían en cuestión el progreso, mientras que los intelectuales burgueses ilustrados confiaban en la ciencia, en las instituciones reformadas, en la educación técnica, etc., como armas de racionalización, liberalización y progreso.

¿Tomó Rousseau opción aristocrática? En absoluto: su crítica se extendía al orden burgués y al del *ancien regime*. Pero, a su pesar, su posición podía —y en diversas ocasiones así lo fue— utilzarse contra el progreso.

Sobre esto ya volveremos. De momento nos interesa recalcar que tomó posición antes de teorizar el problema: contestó *NO* a la cuestión. Lo que quedaba pendiente era buscar y ordenar los argumentos. La firmeza de su "NO", su apasionamiento, dará el tono elocuente y la fuerza de su trabajo. Es un trabajo verdaderamente dramático, siempre situado sobre lo absoluto, sin una duda, sin sombra de relativismo, con un poder de persuasión más debido a la fuerza moral y al bello ideal que no a la lógica del discurso y a la experiencia histórica.

El *Discours sur les sciences et les arts* es, pues, un esfuerzo por teorizar un NO. Es también la ocasión de Rousseau de descargar en la reflexión filosófica la carga de rechazo acumulada en su vida.[13] Es, en definitiva, la fundamentación de un NO a todas las resistencias que los hombres de las clases populares encuentran cara a conseguir una vida libre y apacible.[14]

La carga subversiva que encierra el *Discours* no le viene tanto de la romántico-agrarista alternativa que Rousseau dibuja, mezcla de añoranza y de mito, cuanto de la denuncia de la realidad existente.[15] Una denuncia salvaje, brusca, como corresponde a la simple y llana negación de lo empírico sin las limitaciones de un programa y de una teoría. Su crítica al carácter aristocrático de la cultura, el servicio del saber a las clases dominantes, de la vaciedad de la "politesse" de los

salones, de la hipocresía, de la soledad del individuo...[16] es la mejor expresión de una posición "anti": *anti*aristocrática, *anti*elitista, *anti*burguesa. Y ahí está su encanto y su fuerza: es una crítica absoluta, que no distingue entre aquella cultura histórica y la "cultura", que no diferencia entre unos efectos concreto-históricos del progreso y el "progreso". Todo lo concreto es negado en el plano de lo general. Ahí está su encanto. Y así está su miseria.

Curiosamente Rousseau fue animado por Diderot a escribir el trabajo. Diderot sí sabía distinguir, sí tenía una teoría de la historia y de la ciencia y del progreso concreta y eficaz. Curiosamente Rousseau no se sorprendió de que le dieran el premio, no se sorprendió de que le premiaran precisamente quienes estaban muy lejos de él en cuanto a la concepción del progreso, de las ciencias y de las artes. La élite ilustrada le había abierto al fin sus puertas y aun cuando el trabajo de Rousseau dividiera las opiniones, unos y otros, con sus críticas o con sus elogios, reconocieron a Rousseau, legitimaron su genio. Pero Rousseau también tenía preparado un "NO" a los ilustrados.

En el primer *Discours* había latente toda una concepción del mundo, construida con retazos de idealizaciones históricas y sublimaciones de virtudes cívicas. Los pueblos rústicos, simples, pasan a ser portadores de la auténtica moralidad. La tesis no es nada original. Corresponde a los ilustrados los primeros esfuerzos serios por relativizar los valores, por comprender y valorar las distintas culturas en relación con su medio y con su historia, por otorgar un status de dignidad a la religión, a las costumbres, a las formas sociales y políticas de los pueblos "primitivos".[17] Pero, junto a este igualitarismo ético, típico de la ideología universalista ilustrada, las mejores cabezas de la época defendían la idea de progreso.[18] Se trataba, pues, de tratar con dignidad a todos los pueblos, de reconocer su religión, sus culturas y sus formas políticas como dignas y respetables, pero sin olvidar que la historia es la lucha de la luz contra las sombras, de la razón contra la superstición, de la ciencia contra el oscurantismo... y, en esa carrera, la Europa occidental es la que más camino ha recorido. Rousseau irá más lejos de ese reconocimiento ilustrado de la dignidad de todos los pueblos y todos los hombres; irá más lejos del sentimiento general, elaborado en una copiosa literatura [19] narradora del encanto exótico de los pueblos allende el mar; y llegará a contraponer las formas de vida y los valores de los pueblos primitivos a las de nuestra civilización occidental. Pero su crítica no se para en lo existente, como la de los ilustrados: se despliega sobre la esencia de la civilización, sobre el predominio en ella de la racionalidad sobre lo afectivo, de lo cuantitativo sobre lo cualitativo, sobre la alienación del hombre en las instituciones, sobre la sumisión del individuo a la sociedad convertido en función.

Era por este camino por donde se demarcaba de los ilustrados. Al fin, el programa de éstos era un programa positivo y posible, mientras que el de Rousseau era negativo y utópico; [20] los ilustrados eran "intelectuales orgánicos" de una clase que iba imponiendo su hegemonía y configurando un modo de vida ajustado a su dominación, y Rousseau era un teorizador de la insatisfacción que generaba de aquel —y cualquier otro— orden social concreto; el universalismo ilustrado ocultaba el reconocimiento del particularismo y operaba sobre lo real-concreto, mientras que el discurso tan concreto de Rousseau era una llamada a lo universal y aboluto.

Cierto que Rousseau coincidía con Voltaire, Diderot, Maupertuis, D'Holbach, etc., en su rechazo de ciertas formas culturales existentes: pero la distancia se abría en la forma del rechazo y, sobre todo, en la alternativa. El drama de Rousseau, quien tuvo que ir rompiendo con Hume, con Diderot, con Voltaire, etc., todos los cuales en diversos momentos le habían ayudado no sólo económicamente sino de la forma que Rousseau más necesitaba, es decir, escuchándolo y reconociéndolo, no es el drama de su personalidad: es el drama de una filosofía que no

tiene tiempo ni historia. O, si se prefiere, el problema de Rouseau fue no tener una filosofía diurna y otra nocturna, fue querer vivir una filosofía sin tiempo. Más aún, una filosofía impensable.

En 1755 la Académie de Dijon abría otro concurso con un tema no lejano al anterior: "Quelle est l'origine de l'inégalité parmi les hommes, et si elle est autorisée par la loi naturelle?" Al menos Rousseau lo entendió como continuación. Y, en efecto, su *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les homes*, va a ser un desarrollo de tesis o intuiciones más o menos esbozadas en el primero. Para nosotros este segundo *Discours*, tan elocuente como el primero, tan apasionado y, sobre todo, mucho más maduro y coherente, es la fundamentación filosófica de un programa anticapitalista. La tesis que responde a la cuestión planteada por la Académie de Dijon es clara: la propiedad privada es la base de la desigualdad y, por ser la propiedad privada la causa de todos los males sociales, va contra la ley natural.

Pero pensamos que el discurso de Rousseau va más lejos del mero anticapitalismo. Además, si así no fuera, la tesis rouseauniana sería poco original y, sobre todo, tosca e idealista. El seguramente conocía el panfleto del cura Meslier,[21] donde el anticapitalismo se apoya en un análisis mucho más rico y en un proyecto de alternativa social que anticipa las estrategias sociales. Ni siquiera las tesis de la bondad natural del hombre, su vida feliz y libre en el "estado de naturaleza",[22] y la sociedad como fuente de sumisión y de degeneración, son tesis originales, y se pueden rastrear en cualquier momento de la historia de la filosofía. Ello nos lleva a pensar que la clave del segundo *Discours* está, precisamente, en la forma de decidir el gran problema de la filosofía política liberal: la articulación individuo-Estado o, si se prefiere, individuo-sociedad civil-sociedad política. El reconocimiento de los hombres como libres e iguales por naturaleza era ampliamente reconocido en el siglo XVIII. Pero, bajo el universalismo de la formulación, los intelectuales burgueses pensaban en el marco de la política: el hombre libre e igual a los demás, el hombre con sus derechos naturales, era el "ciudadano". Pero, para Rousseau, el ciudadano es ya una función y no un sujeto, un miembro y no un individuo.

Creemos que aquí reside la originalidad de Rousseau: en su dar un nuevo "NO" a la posibilidad de una sociedad justa, de una articulación de la vida social que haga posible el individuo como sujeto. O sea, Rousseau negaba el orden social burgués y, en realidad, todo orden social. De su obra los ilustrados podían extraer elementos para su crítica a los residuos aristocráticos y a los privilegios, así como para su ética abstracta; los anticapitalistas y socialistas de todos los tiempos pueden encontrar en ella elementos para la crítica de la sociedad burguesa; las tendencias anarquistas encuentran allí materia prima para su crítica a toda forma de Estado; Pero pocas veces se llega al fondo, y el fondo del rousseaunismo es una crítica sin alternativa: un simple "no", un esfuerzo por describir lo impensable.

Quizás por ello en *La Nouvelle Héloïse*, donde Rousseau pone de relieve el efecto destructivo de las desigualdades sociales, no pueda tener otro final que aquel absurdo "orden ideal en la virtud" de Julie con su marido y su amante. Y quizás por eso en su *Le Contrat social*,[23] el trabajo que más estimarán los jacobinos, no pueda ser otra cosa que lo que realmente es: una teoría de la democracia en línea con la declaración de los derechos del hombre.

Y quizás en su *Emile* las cosas se ven más claras. Rousseau no renuncia, aparentemente, a su idea del buen salvaje y del efecto degenerador de las instituciones y va mostrando cómo la sociedad introduce los vicios en el noble corazón de un niño imaginario; pero, al mismo tiempo, reconoce la necesidad de la vida social y tiene que ofrecer las normas pedagógicas para conservar en este medio

la bondad natural. Pero, curiosamente, estas normas no son nada revolucionarias: se trata, en definitiva, de desechar los prejuicios y atenerse a la razón que nace de la experiencia de las cosas. Pero este proyecto es el de los ilustrados, y el de Descartes...

No hay, pues, alternativa: cuando Rousseau acepta la sociedad como lugar inevitable de vida, su teoría pierde originalidad y fuerza. En cambio, cuando opone la sociedad al individuo, o al ideal de vida, su genio consigue altas cotas dramáticas. Y creemos que ahí reside el triunfo de Rousseau, el papel que la literatura y la historiografía le ha asignado a través de los tiempos. Sus intuiciones más fértiles surgen, pues, de su negación. Su pensamiento oscila entre el "NO" salvaje y un reformismo resignado. Su drama filosófico, en el situarse en el nivel de lo impensable, de los conceptos límites, de lo absoluto sin trascendencia. Su drama personal, la imposibilidad de vivir su filosofía. Una filosofía de la amistad y el amor... y no pudo amar libremente y se vio lanzado a romper con todos sus amigos (Grim, Mm.e d'Espinay, Diderot...); una filosofía de la soledad... y el aislamiento le producía angustia; una filosofía del hombre noble y confiado... y veía enemigos por todas partes, se sentía perseguido; una desgarrada denuncia de la aristocracia... y nunca salió de sus casas, de sus faldas, de su mecenazgo; una filosofía de la liberación que no podía decir cómo; una filosofía profundamente social y concreta... que exigía un utópico orden ahistórico.

No es extraño que, al final, sólo quedara eso: *Confesiones, Diálogos* haciéndose juez de sí mismo, *Sueños* o ensueños de un caminante solitario. Quizás no pudiera ser de otra manera, pues Rousseau era sincero y tenía una sola filosofía. Quizá su drama se debiera a que no tuvo la suerte de los "rousseaunianos": contar con una filosofía del *no* para las ocasiones solemnes y una filosofía del *sí ... entonces* para la vida real.

2. *El rechazo y el discurso*

En el *Discours sur les sciences et les arts* la posición de Rousseau muestra toda su originalidad. Por un lado, coincide con los "filósofos", con los ilustrados, en su crítica al orden de cosas existente; coincide así con las mil formas de reivindicar un mundo mejor siempre presentes en la historia. Pero, bajo esa coincidencia en la negación surge la originalidad de Rousseau, la alternativa con fuerza subversiva. Su rechazo del orden existente no se completa con una salida teológica, con una llamada a la fuga, con una degradación ontológica de la vida subordinándola a la salvación, sublimándola en la caridad y en el amor en Dios. Rousseau rechaza el orden social existente y pide otro orden social: este es el lenguaje de los filósofos, y no el de los teólogos. Pero, al mismo tiempo, se demarca de los "filósofos": para éstos la vía de transformación y de conquista del nuevo orden social es el camino de las ciencias y de las artes; en el *Discours* Rousseau criticará duramente las "funestes lumières" y las "vaines sciences".

Ahí reside la originalidad de Rousseau y ahí se genera su historia y la historia del rousseaunismo. Pues su historia es una lucha en dos frentes: contra la Iglesia, que le considera excesivamente filósofo, y contra los ilustrados, que ven en su doctrina una nueva religiosidad. Como muy acertadamente señala Jean Starobinski,[24] unos y otros, clérigos y filósofos, ven en la teoría de Rousseau la ción, sea en el camino de la formación moral y cultural, queda puesta en cuestión. Lo que era una negación de una visión teológica del mundo, basada en la culpa, en la naturaleza caída y degradada, fue calificado de ateísmo, para conjurar el peligro; y lo que era una negación de una visión filosófica del mundo basada en la idea de progreso, en la historia humana como recuperación de la

esencia, fue visto como religiosidad. Demasiado "filósofo" para unos; demasiado "religioso" para los otros.

Pero el planteamiento de Rousseau está plenamente enmarcado en la concepción del mundo ilustrado. Mi Montesquieu,[25] ni Condorcet,[26] ni Turgot,[27] ni Voltaire...[28] tienen una idea clara de la historicidad. Su concepción de la historia como progreso, como lucha entre la luz y las sombras, entre la Razón y el oscurantismo... se apoya unas veces en una ontología sustancialista (y entonces la *naturaleza humana* aparece como eterna y buena, aunque oscurecida y alienada, negación radical de su función: si el hombre *nació bueno*, no tiene necesidad de ser rescatado. La función educadora-dirigente, sea en el camino de la salvasiendo el proceso de la razón el camino de su recuperación) y otras en un historicismo materialista (y entonces el hombre es un producto del medio, especialmente del clima). En la mistificada articulación de esas dos posiciones se mueve la filosofía de la historia del XVIII. Y la posición de Rousseau coincide perfectamente con la primera, pero liberada de todo *perfeccionismo*, de todo supuesto de *actualización* de las potencias de la naturaleza humana: es decir, desintelectualizando su contenido, acabando con el alma cartesiana reducida a *res cogitans* y recuperando para el alma humana la esfera de la vida y de la afectividad que, en la demarcación ontológica del dualismo cartesiano, quedaban del lado del mundo mecánico.

Pero, en Rousseau, todo esto estaba muy confuso, de ahí que en Rousseau no hay una doctrina a seguir. Más aún, en el fondo hay una negación de toda doctr' na a seguir: una negación del educador y del dirigente del Maestro y del Príncipe. Por ello se ha podido decir que si los ilustrados ejercieron una influencia, Rouseau sólo ha ejercido un atractivo: los ilustrados *dirijían*, Rousseau *guiaba*. Y quizá ni eso, quizá sólo inspiraba un camino, quizá sólo inspiraba el irrenunciable deseo de un camino.

De ahí la tragedia del rousseaunismo: que no existe como doctrina, sino como refugio. En Rousseau no se encuentran teorías a utilzar o alternativas a seguir, sino apoyos, lugares donde situar el deseo, la desesperación o la esperanza. Por eso Rousseau es leído de mil maneras; por eso el rousseaunismo renace en los grandes momentos de crisis.[29]

Más aún: los cuerpos de teoría que apareces en sus obras no son, paradójicamente, rousseaunianos. Son teorizaciones confusas y contradictorias que niegan el espíritu rousseauniano. Por ello, o bien se eluden, o bien se seleccionan hábilmente. Por ejemplo, en Rousseau no puede encontrarse apoyo teórico para defender una "vuelta a la naturaleza".[30] Rousseau, y todos sus lectores lo saben, no ha dejado de insistir en que no hay retorno posible; y todos saben que, tras negar las artes y las ciencias, su consejo es "sacar del mal el remedio", esforzarnos en conseguir que el arte y las ciencias, debidamente rectificados, alivien el mal que anteriormente causaron a la naturaleza.

Otro ejemplo: desde Rousseau no puede fundamentarse la abolición de la propiedad privada. ¿No es cierto que, en *l'Emile*, una de las priemas enseñanzas es la de la propiedad? ¿Y no es cierto que en el *Contrat* se establece como una de las grandes virtudes del pacto social la conversión de la "posesión natural" en "propiedad", entendiendo ésta como posesión fundada en un título jurídico

Podíamos seguir poniendo ejemplos que muestran cómo tomando la obra de Rousseau como *corpus* teórico hay muy pocas razones para alinear en ella el "rousseaunismo"[31]. Raymond Polin, en *Politique de la solitud*, ha puesto de manifiesto la necesidad de matizar el *igualitarismo* rousseauniano, subrayando con los textos en la mano que en Rousseau se reconoce como necesario la jerarquización en la sociedad civil reduciendo la "igualdad" a un nivel abstracto ("igualdad natural") y a otro jurídico ("igualdad ante la ley").

Efectivamente, si se lee sin prejuicios el *Discours de l'inégalité*, se encontrará sin duda el rechazo de la nivelación de bienes. Allí se defiende lo que Starobinski ha llamado una "desigualdad proporcionada". Es decir, Rousseau reconoce que hay una "desigualdad natural", y que ésta tiene sus efectos en la "desigualdad social" y en la "desigualdad moral". Pero lo más sorprendente es que toda su reivindicación se reduzca a una feliz combinación, a una adecuación entre ellas, única vía de "mantener el orden".[32] Y así da Rousseau pie a sus críticos, quienes han podido ver en su posición la expresión de su descontento en una sociedad que no le reconocía una posición social adecuada a sus cualidades naturales; la expresión de su descontento ante un orden social en el que los más altos niveles de la pirámide social no están ocupados por los hombres que ocupan los más altos niveles en las pirámides de las cualidades naturales y de las cualidades morales. O sea, el problema del orden social sería algo tan vulgar y trivial como es la *injusticia*, cuanto ésta se reduce a la no adecuación entre méritos y funciones, cuando simplemente se piensa como conflicto o desorden de *roles*.

Al final de la obra se puede ver con claridad la "desigualdad" que combate Rousseau. Por un lado, una distribución de las riquezas injustas, que condena a la mayoría del pueblo a la miseria mientras un puñado de familias gozan de bienes superfluos; por otro lado, y nos parece la más significativa, "*Qu'un enfent commande à un viellard, qu'un imbécile conduise un homme sage*". El mal social casi parece reducirse a un problema de distribución roles. La crítica de las ciencias y las artes se diluye o, como máximo, se reduce a un problema de la división social del trabajo; la propiedad privada es la base de esa inadecuación entre cualidades personales y funciones asignadas, pero no es negada sino en cuanto produce tales efectos: y a veces da la impresión de que Rousseau cree en la posibilidad de que, sin negarla, tales efectos sean corregidos por la intervención del Estado. La fuerza y el encanto de Rousseau cuando no trata de pensar la justicia y el bien y se limita a afirmarlos y negar lo real en su nombre, se diluje y vulgariza cuando, abandonando el plano metafísico, intenta describirlos. La fuerza de lo absoluto está en su no ser pensado ni pensable; al situar el discurso en la realidad relativa, reformista, prosaica, pasa de la esperanza en la utopía simple —pero real como horizonte y límite— a la resignación en la reforma posible —pero irreal como alternativa.

En definitiva, es muy difícil encontrar en Rousseau apoyo teórico para esas alternativas sociales en las cuales, a pesar de todo, se invoca a Rousseau. En cambio, sí se encuentra apoyo en esas intuiciones que fugazmente aparecen en sus textos, en sus deseos semiocultos, en sus absolutas negaciones, en su problema existencial que de alguna manera aflora en la letra. Es el Rousseau solitario, con conciencia de la injusticia social, con la idea obsesiva de no ocupar su lugar, el lugar que ontológicamente le corresponde, su sensación de hombre desarraigado, extranjero... Y esa conciencia de su situación, que le enfrenta al orden social, que le hace sentirse moralmente superior, es la que aparece en sus textos a ráfagas, como radical negación, como rechazo absoluto. Y es ese mensaje el que constituye el "rousseaunismo", el que permite la identificación, el que sirve de lugar y de apoyo en toda insurrección. En cambio, en su teorización, la negación absoluta se diluye: ni la propiedad, ni la cultura, ni la desigualdad, ni el orden social aparecen negados en su esencia, sino en su forma histórica. Entonces Rousseau sintoniza con la ideología burguesa progresista, condenada a una alternativa reformista imposible, cuya existencia es, paradójicamente, subordinada a ese desorden de roles, a esa injusticia en el orden social.

Para culminar la paradoja, Rousseau ni siquiera eligió la vía de la insurrección, de la negación práctica. Desde su conciencia de desgarro y enfrentamiento absoluto... acabó en el camino de la consolación, del masoquismo, de la ensimisma-

ción. Que esta vía fuera efecto de la enfermedad, o ésta de su acoplamiento... ¡qué más da! La *chance* de Rousseau seguirá siendo la misma: en él se encontrará siempre apoyo al masoquismo y la sublimación o a la insurrección y al terrorismo. Pues, aunque en su obra sólo aparece a ráfagas, y negada en la teorización, la voz de su radical desgarro, de su enfrentamiento a lo existente, tendrá siempre hombres que la escuchen.

Tenemos, por un lado, el sueño de Rousseau: acabar con la desigualdad, con la opresión, con el orden de privilegios, con la miseria moral y la soledad existencial de los hombres. Y este sueño no queda disminuido en su grandeza por expresar los deseos personales de un hombre, por expresar la rebelión de quien sufre los efectos de la desigualdad, de la injusticia y de la vaciedad moral de la sociedad; al contrario, esto le da fuerza y nobleza, da realidad al sueño y lo convierte en programa de cuantos sufren esa miseria social.

Por otro lado, tenemos la obra de Rousseau, que expresa a ráfagas ese sueño en forma de gran negación, y que intenta teorizar la situación social y esbozar una alternativa. Aquí la labor de Rousseau es torpe, tosca y contradictoria. Más aún: con frecuencia se cae en el realismo, en el posibilismo, en la conciliación, abandonando y negando el plano absolto del rechazo, dando la impresión de renuncia, de desfallecimiento, de resignación.

La tensión entre ambos planos, que es en filosofía la tensión de la vida misma de Rousseau, es el lugar en que debe situarse el discurso que persiga la comprensión. Si así no se hace, Rouseau será un lugar teórico que se utiliza para apoyo de opciones ideológicas, pero nada más. Y opciones ideológicas de cualquier cariz. Así, Guy Lardreau [33] puede encontrar en Rousseau la legitimación del "estado totalitario". Ciertamente, si toda nuestra miseria presente es efecto de una lamentable historia, y si todo es historia, la historia del imponerse a golpes de fuerza la propiedad privada, la historia de la progresiva hegemonía de una racionalidad y una institucionalización destructivas, ¿por qué renunciar a la utopía? Si todo es una historia malvada y lamentable ¿qué derecho a renunciar a otra historia posible?

Aparentemente, Rousseau hace eso en el *Contrat Social*. Instaurada la ficción del pacto como demarcación entre dos estados sociales, el estado de naturaleza y el estado civil, se trataba de rellenar de contenido a los tres términos a fin de, desde los mismos, decidir el lugar de la soberanía. Dos grandes alternativas protagonizaron el debate. Por un lado, la de Hobbes, perfectamente descrita en su *Leviathan*: partiendo de un "estado de naturaleza" donde regía la ley natural, concretada en la lucha por la supervivencia, que en un medio de recursos escasos determinaba una situación de "guerra de todos contra todos", de "el hombre lobo del hombre"; y dando al pacto un contenido muy *suis generis*, a saber, como acuerdo tácito entre todos los individuos a renunciar a sus derechos naturales (cuyo ejercicio ponía en peligro sus vidas a pesar de que dicho ejercicio tenía la sobrevivencia como finalidad natural), para así cumplir, en un nuevo nivel, la ley de sobrevivencia..., así Hobbes se sitúa del lado del Príncipe. El soberano no ejerce su poder por delegación de los súbditos, ni mediatizado por ningún contrato: el Príncipe es el único que no renuncia a sus derechos naturales, de ahí su poder absoluto. El "pacto" es entre los súbditos, que renuncian a ejercerlos y someterse así al soberano para sobrevivr. Claro que, en rigor, Hobbes es el más consciente y el más realista. El nunca dice que el ciudadano se someterá al Príncipe: dice, simplemente, que la sociedad civil funciona así, como renuncia de los súbditos para, con ello, haber posible la conservación de la vida y de los medios auxiliares de la misma. Nunca dice, como los calvinistas, que la sumisión al poder tenga un carácter teológico. Y nunca legitima el abuso de poder del Príncipe. Simplemente dice que si el Príncipe, en su libre ejercicio del poder, logra cumplir los fines que los súbditos persiguen con

su voluntaria sumisión, las cosas irán bien; en cambio, si el ejercicio del poder no garantiza a los súbditos el cumplimiento de esos fines, regidos por las leyes naturales, como por las mismas razones que asumieron la sumisión se lanzarán a la insurrección. En Hobber el "pacto", garantía del orden y la supervivencia, se realiza a cada instante: es constante renuncia-aceptación del poder, de la ley, de la vida social.

Frente a la opción de Hobbes, compartida en lo fundamental por Spinoza,[34] se alzan las voces de Locke,[35] entre otros muchos, y de Rousseau. Ahora se trata de atribuir la soberanía al pueblo. Para ello, nada mejor que dulcificar el estado de naturaleza, embellecerlo, y al mismo tiempo entender el pacto como un acuerdo que obliga a ambas partes, al Pueblo y al Príncipe, siempre sobre la base de que lòs derechos naturales no son transferibles, no se delegan.

El problema viene, a nuestro entender, de la concepción rousseauniana del Soberano. Queda muy bien establecido que el pueblo soberano, como tal, está por encima de la ley: es siempre lo que debe ser. No hay instancia desde donde juzgar o valorar su actuación, en tanto que él es la base de toda ley y todo valor. Pero ¿cuál es el lugar del individuo? Ese Pueblo soberano es un concepto que, en Rousseau, está por encima de los individuos-ciudadanos. El ciudadano sólo tiene deberes, desde el mismo momento en que el Pueblo soberano tiene una *voluntad general*. Pues esta *voluntad* no es la "voluntad de la mayoría", resultante de la articulación de los intereses y derechos del individuo-ciudadano. La "voluntad general" de la que habla Rousseau es algo así como los "intereses objetivos" de la clase proletaria en el marxismo: no coinciden con los intereses subjetivos de la clase, con sus deseos, proyectos, sueños... En el marxismo esos "intereses objetivos" son definidos desde un análisis histórico que, de alguna manera, están por encima de la propia conciencia de clase; la "vuluntad general" de Rousseau es definida desde una metafísica del bien, de la virtud, de la justicia, que nunca llega a esclarecerse en profundidad, pero que está latente.

En ese contexto: ¿qué pasa con el individuo? ¿Acaso no es negado como *sujeto*? ¿No es, en el estado civil, negado su egoísmo, su voluntad particular, sus deseos, sus instintos? Guy Lardreau tiene así razones para subrayar que el estado de Rousseau es más totalitario que el de Hobbes. Efectivamente, en Hobbes el Príncipe es algo externo, que se acepta en la medida en que se considera garante de los instintos de vida; en Rousseau el individuo no tiene enemigo contra quien rebelarse, o se somete al principio metafísico de la voluntad general o queda degradado. O sea, debe asumir su propia disolución como sujeto, renunciar a su individualidad para identificarse con el Pueblo.

En Hobbes no existía el Pueblo: existe la naturaleza, y los individuos como seres naturales; en Rousseau, en cambio, el Pueblo es una realidad con mayor riqueza ontológica que el individuo. Sin duda alguna sobre él pesa la añoranza de las pequeñas comunidades, tan fuertemente comunitarias, tan fuertemente trabadas en sus ritos, en sus normas... Pequeños pueblos donde la "voluntad general", que generalmente refiere a un código de valores interiorizados, no permite la individualización, la ruptura de la norma y del código. Donde, como en los griegos, la individualización era una forma de muerte, base de culpa, cuando no de tragedia. En Hobber se parte de la renuncia a los hechos naturales como condición para cumplir el objetivo a que apunta la ley natural; pero el *individuo* es sujeto, es el que renuncia y el que, si llega el caso, se rebela. En Rousseau prima la "voluntad general" y una idea abstracta de individuo que considera perfección la desindividualización, la identificación con esa esencia de hombre a que corresponde la "voluntad general". A ésta se llega por renuncia a todo lo que individualiza, que Rousseau considera factor histórico, efecto de las sustituciones.

En otros momentos, no obstante, parece que la idea fundamental de Rousseau

no sea la de que el hombre es bueno, sino la de que el hombre no es ni bueno ni malo por naturaleza: es *perfectible*. Así parecen tomar más sentido sus obras: en el *Emile*, un programa pedagógico que permita un desarrollo de los hombres sin las taras y degradaciones que han sufrido los existentes; en el *Contrat social*, un programa político con similares objetivos.

Rousseau cree —y aquí está todo su naturalismo idealizado— que en el alma humana se reflejan las leyes naturales, es un microcosmos, cuya armonía viene garantizada por Dios, creador del hombre y del mundo. Por eso el sentimiento viene embellecido: existir es sentir, se siente antes de tener ideas. Luego los sentimientos, en su origen, cuando no han sido degradados desde fuera, se manifiesta la ley de la naturaleza. Este presupuesto define, en sus líneas generales, toda una nueva línea pedagógica. Frente a la pedagogía industrial, que entiende la educación como preparación para el trabajo, como cualificación, a lo que se añade una educación ética, cualificación para la vida social, habituación y asimilación de unos códigos éticos; y frente a una pedagogía idealista-humanista, que entiende la educación como desarrollo del niño hacia un modelo intelectual de hombre; y, por supuesto, frente a una educación religiosa, que apunta a la asimilación por el niño de unos códigos de valores determinados; es decir, contra toda pedagogía que toma al niño como materia prima a transformar, a base de ser *in-formada* desde fuera, para conseguir un objetivo, un modelo, Rouseau opone una pedagogía de la libertad. El niño deja de ser materia prima (en la primera fase) y producto (en la fase final) para ser *sujeto*.

Pero ese programa educativo debe ir necesariamente acompañado, e incluso precedido, de una reforma institucional, social. De sus dos primeros *Discours* podía desprenderse que esa reforma social sería, en realidad, una "revolución": rechazo de las ciencias y las artes, rechazo de la propiedad privada, rechazo de la desigualdad, de los privilegios, de hipocresía y vaciedad moral... Pero, en el *Contract Social* hay cierta moderación, cierto espíritu reformista. Cara a lo que nos interesa a nosotros, lo destacable es su defensa de la "voluntad general" que, como hemos dicho, no es la volnuntad de todos, la voluntad de la mayoría, sino una *voluntad de* lo universal. ¿Y qué es ese universal? Para nosotros, y aquí lo ligamos a su programa pedagógico, ese universal es la naturaleza humana. Recogiendo la comparación anterior, al igual que en el marxismo los intereses subjetivos y objetivos tienden a coincidir a medida que la clase proletaria adquiere conciencia de clase, de similar manera para Rousseau la voluntad individual se acerca a la voluntad general a medida que es el corazón el que habla, a medida que el individuo habla libremente desde su pureza original, sin mediación de la corrupción de su alma efecto del orden institucionalizado.

Pero, de esta manera, Roussau se acerca d enuevo a los ilustrados. También aquí hay una esencia humana semiperdida y oscurecida, pero recuperable; también aquí el rousseaunismo aparece como algo *normativo*, aunque en lugar de presentarse como tal, como un código ideal que define la bondad y la virtud y que debe ser asimilado, se presenta como inscrito en la naturaleza humana, de modo que basta su liberación para que se cumpla.

Conviene insistir en este aspecto. Durante siglos se había defendido siempre algún código de valores, diferentes en cada caso, que constituían un modelo a seguir, un cuadro normativo y un criterio de valoración (del genio, la virtud, el valor, el talento...). Rousseau llega y parece decir: todo ello está en la naturaleza humana: nada deben ni a la ciencia, ni a la filosofía, ni a la historia. No son logros del progreso. Kant, cuyo interés por Rousseau ha sido frecuentemente subrayado, intentó codificar esa moralidad rousseauniana en unas reglas más bien formales (su imperativo categórico). De aquí a una codificación en reglas con contenido, hay una distancia metodológica muy grande: pero una distancia real muy pequeña.

En la obra de Rousseau, como ha puesto de relieve R. Tullio de Rosa [36] aparecen las reglas morales llenas de contenido. Más aún, resulta que a pesar de la distancia del punto de partida, el contenido moral positivo que se va introduciendo en el texto no está tan lejos de la moral intelectualista ilustrada, e incluso con grandes contenidos religiosos.

Esta paradoja, a nuestro entender, viene dada por esa tensión entre el discurso —entrecortado y absoluto— de su expresión existencial y el discurso teórico, racionalizador. Y, si no se tiene esto en cuenta, encontramos en los textos los que queramos buscar: el Rousseau cristiano, el de moral burguesa, el de la moral de la liberación, o el de la moral romántica. Cuando lo que realmente parece darse es la contradicción entre, por un lado, una ruptura con la moral existente, que en hueco describe como alternativa cualquier moral posible, por otro lado, una moral que garantice un orden más perfectos, que en concreto no pasa de ser una reforma de la moral existente.

3. *El rechazo del discurso*

Las obras autobiográficas marcan una etapa nueva, pero no desligada. Por un lado expresan un repliegue sobre sí mismo, un corte en su diálogo con el mundo; por otro lado se montan sobre sus obras anteriores, en una articulación en la que es difícil establecer si se trata del esfuerzo por encontrar en ellas la verdad que encierran, o más bien el esfuerzo por encontrar en ellas la verdad que rodean, que ocultan o que niegan. Si el primer grupo de obras constituyen un *sistema* (si bien muy poco articulado, cuyos principios está poco estructurados, a veces semilatentes, y su desarrollo no sigue un orden lógico, sino que aparece como dispersas respuestas, negaciones, que aglutinan en su torno la reflexión), las últimas describen una espiral de silencio, de progresista espiritualización, de creciente fragmentación.

Como señalamos más arriba, el Rousseau que desafió la condena de la Iglesia y del Parlamento (*Lettres écrites de la montagne*), no tuvo fuerzas para responder al libelo de Voltaire. O, mejor, a Rousseau no le quedaron más fuerzas que las de defenderse. Y da la impresión de que ni siquiera consiguió legitimarse ante sus propios ojos.

Sin duda alguna las *Confessions* tienen como eje el intento de justificación. Pero se trata de una jutificación ante sí mismo, y de ahí que en su texto aparezca el mejor esfuerzo por encontrar su filosofía. La biografía como pretexto, Rousseau se esfuerza en encontrar en su historia su propia bondad, encontrar en sí mismo, en su vida, el deslindamiento entre la esencia idealizada de Jean-Jacques y la esencia realizada en el contacto con las cosas del mundo. Ese esfuerzo por encontrar la bondad en su vida pasada no es sólo la respuesta a Voltaire en la acusación concreta: es la respuesta mediante la ejemplificación de su filosofía a sí mismo. No se trata solamente de que Rousseau encuentra su bondad, sino que describe la historia de su bondad y sus desventuras. ¿Qué son los errores y las depravaciones del Rousseau-padre sino efectos sociales sobre un Jean-Jacques hombre-bondad?

Pero, insistimos, no es una respuesta dirigida a Voltaire: es una respuesta a la duda de Rousseau, generada por Voltaire, una respuesta a sí mismo. Es un monólogo con su filosofía y con su vida.

En sus *Dialogues ou Rousseau juge de Jean-Jacques* se ve que las *Confessions*, a pesar de su apariencia de un "poema de bondad", no bastaron. Rousseau nos muestra su conciencia de sí: una conciencia desgarrada, rota en varias conciencias. Ya no hay comunicación, a no ser con Dios, y quizá por ello intentó poner el

texto manuscrito en el altar de Notre-Dame. Pero, aunque parezca simbólico, ni siquiera con Dios fue posible comunicar: el altar estaba cerrado.

Por último, las *Rêveries* expresan la renuncia, la derrota. Ya nada hay que comunicar, no hay a quien comunicar: Rousseau se deja, pasivamente, inundar por el mundo, por la unidad de la naturaleza, por los mil elementos insignificantes del mundo que le rodea. Atención a las cosas, silencio, éxtasis... y todo ello en un discurso fragmentado, donde las quimeras y la realidad se confunden, donde la plenitud es vacío, la paz es derrota y el diálogo es silencio.

En estas obras se cierra un drama. La fuga mística es el dramático final de un discurso revolucionario de una revolución imposible, pues en lo absoluto no hay movimiento. El lugar de su discurso, el lugar donde situó su negación, no dejaba otra salida: sólo podrían resistirlos aquellos que tienen discursos de recambio, uno de día y otro de noche. Rousseau se esforzó en vivir un único discurso: y ello lo llevó a confusiones y contradicciones en el texto y a la soledad y la mística en su vida. No se resignó al camino prosaico de la revolución relativa, a la transformación limitada de lo social. Y, así, dejó casi lo único que podía dejar: el encanto de lo absoluto. O, mejor, el atractivo de la negación absoluta, buen lugar donde proyectar las frustraciones de siempre. De ahí que Rousseau pueda ser lugar para cualquier época, para cualquier hombre. De ahí que el rousseanismo sea un lugar sin doctrina, y que la doctrina rousseaniana no tenga lugar en Rousseau, aparezca como su negación en el sentido y como contradicción en el discurso.

Rousseau nos legó eso: un lugar sin discurso donde situar el debate y un discurso entrecortado y contradictorio que negaba el lugar. Y la historiografía rousseauniana es el esfuerzo constante por afirmar o negar ese lugar impensable, en ambos casos con la doble paradoja de querer pensarlo y de pensarlo desde el discurso contradictorio de Rousseau. De tal manera que puede decirse que Rousseau es uno de ese conjutno no muy numeroso de lugares donde se instala el debate filosófico, frente al cual se toma posición, en el cual se juegan opciones ideológicas. Por ello es, también, un lugar privilegiado cara a constatar la miseria y los límites de la historiografía. Con Rousseau se ha hecho de todo y cada reconstrucción no era sólo un esfuerzo de historiador sino una batalla ideológica cuyos contenidos aparecen más o menos ocultos. La historiografía rousseauniana, si bien menos dramática, no es menos contradictoria y confusa.

Los primeros estudios sobre Rousseau —en realidad las primeras posiciones de sus contemporáneos adoptadas ante sus obras— se centraron dominantemente sobre la cuestión pedagógica. La educación preocupó mucho a los ilustrados, quienes hacían depender el nuevo orden social y moral de la posibilidad de un "hombre nuevo", si bien vacilaban a la hora de atribuir la realización de esa posibilidad: unas veces ponían en la educación su confianza, otras la subordinaban al previo camino del orden político, encerrándose así en una reflexión circular que dominaría todo su pensamiento social. En cualquier caso, la pedagogía ilustrada era una pedagogía industrial: una pedagogía montada sobre dos ejes no siempre fáciles de conciliar. Por un lado, la idea de preparar al futuro hombre para su vida profesional (educación en las ciencias y en las artes); por otro, educar al hombre como ciudadano sujeto de derechos naturales, de libertad y de razón.

O sea, trataban de articular una "educación para la libertad" con una "educación para la libertad" con una "educación para la necesidad". Rousseau acentuará el primer aspecto y se olvidará del segundo: las ciencias y las artes ceden su primacía a la educación de la sensibiildad, la ética y la estética abstractas son desplazadas por una moral natural y un fuerte culto a la afectividad, la educación cívica cede ante la espontaneidad y la intimidad. Pero, sobre todo, y donde la teoría pedagógica rousseauniana rompe de forma radical con la pedagogía ilustrada, es

en la conversión del individuo en *sujeto* de la educación. Esta es la "revolución copernicana" de Rousseau o mejor, la "revolución rousseauniana": el individuo es *sujeto* de la educación, y de la política. No es un "objeto" sobre el cual intervenir, al cual transformar-cultivar-modelar con unas técnicas pedagógicas para convertirlo en un producto más o menos cercano a un ideal de hombre (domine en ese ideal ed concepto de hombre-profesional, o el concepto romántico de hombre cargado de cualidades cívico-estéticas-espirituales). Es un *sujeto* al que respetar, de modo que, en el límite —pues, en realidad, ni el propio Rousseau llega tan lejos— la tarea pedagógica se reduciría a una norma negativa: eliminar todos los obstáculos que limiten el espontáneo contacto del hombre con el mundo, el libre desarrollo de su subjetividad.

No es sorprendente, pues, que el tema de la educación absorviera de forma dominante el interés de los críticos y estudiosos de Rousseau. Ni siquiera es sorprendente la diversidad de las posiciones ante el mismo. Mientras J. S. Gerdil [37] afirmaba que Rousseau cambiaría su imagen de los salvajes si llegara a conocerles, pronosticando que no renunciarían a sus prácticas antropofágicas ante el "filósofo" Rousseau, ni siquiera después de oir los nobles cantos rousseanianos a las virtudes de la selva —subrayando, además, que hombres como Licurgo, Sócrates o Cicerón no sólo amaron la educación y a los maestros, sino que su saber y virtud lejos de verse degeneradas por la vida social nacieron de éstas—. Diderot, que nada tenía de apego a los prejuicios de la tradición, se veía obligado a ver como desvaría rousseaniano y con efectos regresivos su teoría.

Los "Anti-Emilio" [38] se ponen de moda. De los católicos más recalcitrantes a los ateos materialistas de la Enciclopedia reaccionan con dureza: todos coincidían, aunque con objetivos contrapuestos, en entender la educación como *instrumento para* (la virtud, la educación profesional, el desarrollo del espíritu, el amor a Dios...). Rousseau rompía con toda instrumentalización de la educación. Y, en el fondo, en el límite, había una negación de la educación.

Mientras Diderot [39] y los enciclopedistas, que veían en la teoría rousseauniana el peligro de una apología de la ignorancia y un combate contra el progreso de las ciencias y las artes, y de la liberación real del hombre a través de las mismas, parece ser que Kant recibió el *Emilio* con otro espíritu. En sus *Observaciones sobre el sentimiento de lo bello y de lo sublime* hay cierta valoración de la "pedagogía negativa" rousseauniana, señalando cómo el hombre puede ser bueno sin virtud y razonable sin ciencia, cómo bajo austeras condiciones de vida hay poco peligro de inclinarse hacia el vicio, cómo la sana moral no persigue solamente prevenir contra los males, sino eliminar la causa que los posibilita.

De todas maneras, la estética y la moral kantiana están tan lejos de Rousseau que bien puede considerarse como muy subjetiva la lectura de Kant, seleccionando ciertos elementos asimilables a su sistema. Y aunque en *Conjeturas sobre el comienzo de la historia de la humanidad* [40] vuelvan a aparecer los elogios, llegando a ver en Rousseau el "Newton de la moral" al haber encontrado una moralidad simple y pura que permite realizar la gran tarea de que la especie humana pueda desarrollarse como especie animal y como especie moral al mismo tiempo, parece prudente pensar, con Cassirer,[41] que el entusiasmo de Kant por Rousseau tiene su base en el re-descubrimiento por éste del hombre como sujeto moral, contrapuesto a aquella "naturaleza humana" construida desde la experiencia y desde la historia.

En los momentos de la Revolución Rousseau sigue siendo lugar de debates, pero ahora se sitúa la reflexión en su pensamiento político-social. Así, A. N. Isnard [42] ve en el principio de la soberanía del pueblo, de la ley como expresión de la voluntad general, la causa de la revolución francesa, de la independencia de América y de la desgracia de Europa. El *Contrato social* sucede al *Emilio*. Para

los revolucionarios franceses el *Contrato social* es la carta de los derechos del pueblo, la clara teorización de la soberanía popular en los momentos del despotismo. Por ello Ginguéné y Mercier [43] pedían a la Asamblea que los restos de Rousseau fueran trasladados al Panteón francés.

J. McDonald[44] ha puesto de manifiesto que, en los años de la Revolución, no todos veían en Rousseau un teórico de la misma (unos para alabarlo y otros para verter sus más airadas críticas). Ciertamente, Rousseau entra en frecuentes contradicciones con los principios de su filosofía cuando monta su discurso en niveles concretos. No era difícil —y así se hacía, como subraya DcDonald— extraer pasajes del *Contrato social* y del segundo *Discurso* para mostrar sus dudas respecto a que fuera posible gobernar con más libertad, su tesis de que la libertad no va bien con todos los climas ni con los pueblos acostumbrados a los patrones, sus vacilaciones respecto a un proceso rápido de liberalización, sus afirmaciones de preferir el exilio a vivir en una sociedad donde domine la agitación y la discusión... Concluían, en fin, que el revolucionarismo de Rousseau es la versión de los rousseaunianos, pero ajeno a Rousseau. Como hemos señalado, en la obra de Rousseau aparece ese desfase entre sus principios, generalmente formulado en la crítica a lo existente, y su reflexión positiva, en la que apenas supera los planteamientos de Montesquieu. Las confusiones en Rousseau permiten las polarizaciones en historiografía, tanto más cuanto no es la verdad de Rousseau la que está en juego, sino una lucha ideológica en la que Rouseau se convierte en lugar a conquistar y reconstruir adecuadamente para los objetivos de la misma.

Tras la explosión revolucionaria, la Restauración y el dominio de sus teóricos. Rousseau es puesto como el enemigo de la ley y de su autoridad. Efectivamente, la sociedad nunca puede juzgar lo que Dios ha escrito en el corazón de los hombres, por desconocerlo: la ley, y todas las instituciones, quedan desautorizadas. Este Rousseau, defensor del individuo en una teoría en la que tal defensa implica la deslegitimación de las instituciones, junto a ataques despectivos de "sofista" de palabra ardiente y vacío de ciencia, es el Rousseau que construyen los teóricos de la contrarrevolución.[45]

Pero también desde la izquierda Rousseau pasa a ser desmitificado. Proudhon será quien de forma más extensa y dura muestra que "nunca tuvieron la Revolución la República y el pueblo enemigo más grande que Rousseau". Pone Proudhon de relieve su rechazo del progreso, su incapacidad para ver la importancia de lo económico y lo político en la transformación social, su falso amor a la libertad, su absurdo ideal del estado salvaje que, al ser imposible volver a él, le lleva a aceptar la autoridad, la disciplina legal, la religión... como males necesarios.[46]

Cuando vuelven a Europa los ímpetus revolucionarios, en los años 40, las cosas han cambiado sensiblemente. Louis Blanc será un ferviente rousseauniano, y en general Rousseau es bien visto. Pero los contenidos de las luchas de 1848 no son los de 1789. De ahí que los estudios de rehabilitación de su doctrina no tengan un impacto relevante.[47]

En torno a 1878, con el primer centenario de su muerte, los estudios tomarán un nuevo rumbo. Ahora serán los intelectuales de oficio —y no los ideólogos de los partidos— los que estudien a Rousseau. No es que desaparezca la ideologización del debate, pero se vuelve más técnica y aparecen nuevos enfoques metodológicos. Por un lado, se tiende a unir el Rousseau romántico, teórico de la educación y de la estética, y el Rousseau filósofo-político. El antirousseanismo aparece en los esfuerzos por poner de relieve sus contradicciones, la flojedad lógica de su discurso. Es el caso de Girardin [48] que ve la gran contradicción entre su constante apología de los instintos y su pretensión de crear unas reglas de vida moral que posibilitan un estado de Derecho. Por su parte Bourgeault [49] y Taine [50]

introducen "el punto de vista clínico", que tanto se difundirá posteriormente. Es decir, explicar el pensamiento de Rousseau desde su psicología, insistiendo en su rechazo de todo aquello que desea y no puede conseguir, su incapacidad de conversación, su impotencia para mantener las amistades... No faltan estudiosos, como J. Morley,[51] que aun reconociendo esa compleja personalidad de Rousseau, y sus confesiones teóricas, le concede el mérito de haber sido uno de los primeros en poner en cuestión los efectos humanos (psíquicos y morales) de la gran ciudad.

En resumen, ahora no son sus ideas (educativas, estéticas o políticas), sino su personalidad, lo que se pone en el centro de la reflexión. Y, caso de Morley, se elige a Rousseau como lugar para debatir un problema de nuestro tiempo: el problema de los efectos del progreso y de las formas de vida ciudadana que impone. Por supuesto que hay un grave desenfoque: en el XVIII dudar del progreso no tiene el mismo significado que en el siglo XX. En aquellos momentos el problema era producir suficiente y dominar a la naturaleza para sobrevivir...

Católicos como J. Carrière,[52] F. Mauriac [53] y Maritain [54] siguen viendo en Rousseau una fuerza maléfica, tenebrosa, irresponsable y pervertida...; pero no faltan quienes, como P. M. Masson,[55] reivindican el catolicismo de Rousseau. Pero, en general, hay un cierto relajamiento de las posiciones, y aparecen estudios menos polarizados, coom el del F. Vial,[56] subrayando el importante papel cultural de Rousseau, o el de L. Ducros,[57] una de las mejores biografías, o el de Cassirer,[58] que ve en Rousseau su aportación a la ciencia social al descubrir la ética natural frente al intelectualismo de su tiempo.

La riqueza de la historiografía rousseauniana desborda cualquier pretensión de síntesis. Recientemente M. R. Trousson [59] ha puesto de relieve los rumbos de la actual investigación. Y, por debajo de los matices, y reconociendo que los estudios actuales, como los de R. Derathé,[60] en rigor, en análisis, en erudición e incluso en "neutralidad" están enormemente distantes de los del siglo pasado, un elemento permanece constante: Rousseau es un lugar a conquistar, un lugar a imponer. Y ello tanto si el debate se da en la zona de la teoría pedagógica, en la ecología, en la estética o en la política. Y ese Rousseau a conquistar, a recuperar, a hacer propio, no es sino un modelo inconcreto, el modelo de hombre, de vida, de sociedad, de existencia, que Rousseau dibujó en hueco, en negativo, con su negación y rechazo de lo existente; el modelo que, al intentar describirlo en positivo, en el texto, quedaba debilitado, corregido y hasta traicionado. Y, de alguna manera, el drama de la historiografía queda ahí trazado: la necesidad de acercar lo que parece decirse en la negación a lo que se dice en el texto. Quizás por ello la historiografía de Rousseau sea tan fértil, tan apasionante, tan imposible.

Y quizás por ello se silencian las últimas obras, los *Dialogues* y las *Rêveries*. Son obras de silencio, son obras de rechazo del discurso. Asumir las últimas obras quizás exigiría renunciar a Rousseau, renunciar al rechazo de la realidad, a la esperanza, a la afirmación individual, a la subversión, a la existencia. Pues, al fin, estas obras de Rousseau son eso, renuncia a la lucha, renuncia a existir. O, lo que es lo mismo, relajación, dejarse disolver en las relaciones, dejarse inundar por el mundo, disolverse en las cosas, disolver todas las fronteras, todas las demarcaciones...

¿Era esta la única *liberación* posible? Quizás sí. La renuncia a la individualización era liberación del proyecto, liberación de todo código y de toda codificación. En esa dirección se borran las diferencias entre el pensamiento y el sueño, entre las ideas y las imágenes, entre las cosas, entre los hombres... Destruido el sujeto, queda destruido el objeto, el amo y el esclavo, la lucidez y la locura... y sólo queda eso, un flujo de vida impensable, afectividad sin referencias, lenguaje sin discurso. De la gran negación, que es siempre afirmación del individuo, se llega así a la nada.

NOTAS

1. Vol. I de las *Oeuvres Complètes*. Paris, Gallimard, Bibl. de la Plèïade (en curso de edición). El plan de la obra, hasta el presente, es el siguiente: Vol. I, *Les Confessions* y otros escritos autobiográficos; Vol. II, *La Nouvelle Heloïse* y obras de teatro, poesía, cuentos, etc.; Vol. III, *Le Contract Social* y otros escritos políticos; Vol. IV; *L'Emile* y las obras pedagógicas, éticas, sobre religión, etc.

Unas *Oeuvres Complètes*, en 3 vols., se halla en Seuil, Col. «L'Intègrale» (Recoge las obras importantes). La *Correspondence générale* está en curso de edición en la Cambridge University, a cargo de Ralph Leigh.

2. Véase el penetrante análisis de Jean Guéhenno, *Jean Jacques, histoire d'une conscience*. París, Gallimard, 2 vols., posiblemente la mejor biografía de Rousseau.

3. Véase *Revue Philosophique de la France et de l'Etranger*, n.º 3, julio-septiembre, 1978, monográfico sobre *Jean-Jacques Rousseau*. Ver también, Georges-Arthur Goldschmidt, *J.-J. Rousseau ou l'esprit de solitude*. Paris, Phoebus, 1978.

4. Jean Starobinski, *La Transparence et l'Obstacle*. Paris, Gallimard, 1958, ha resaltado las contradicciones de Rousseau, y la necesidad de ir más allá de la autobiografía y leer en los «silencios ocultos».

5. La religiosidad de Rousseau, como sustrato de su pensamiento, ha sido bien estudiada por Christian Jacquet, *La pensée religieuse de J.-J. Rousseau*. Louvain, Travaux de la Faculté de Philosophie et Lettres de L'Université de Louvain, 1975.

6. V. Gerratana, *Investigaciones sobre la historia del marxismo*. Barcelona, Grijalbo, ha descrito con mucha sutileza (aunque con un pro-rousseaunismo mal ocultado) las relaciones Rousseau-Voltaire y Rousseau-Diderot.

7. J. Starobinski, *op. cit.*, en su tendencia a mostrar un Rousseau vacilante, contradictorio, incoherente, ha puesto de manifiesto toda una gama de contradicciones que ningún lector de Rousseau puede hoy saltarse.

8. Chr. Jacquet, *op. cit.* Branislaw Baczo, *Solitude et communauté*. Paris, Mouton, 1976.

9. Pierre Burgelin, *La philosophie de l'existence*. Paris, Vrin, 1952. M. Eigeldinger, *J.-J. Rousseau. Univers muthique et cohérence*. Neuchâtel, La Baconnière, 1979.

10. Jean Guéhenno, *op. cit.*

11. El «punto de vista clínico», que introdujeron en la historiografía rousseauniana Bourgeault y Taine, ha tenido un éxito increíble en Francia, de la mano de la expansión del freudismo y del lacanismo. Ver M. R. Trousson, «Quinze annés d'études rousseauistes», en *Dix-huitième siècle*, n.º 9. Paris, Garnier, 1977.

12. La madre de Rousseau murió tras su nacimiento.

13. Ver P. Daguerresas, *Jean-Jacquest Rousseau ou la fonction d'un refus*. Paris, Archives des Lettres modernes, Morale et Politique, 1977, n.º 177.

14. Este aspecto ha sido subrayado por Paule-Monique Vernes, *La ville, la fête, la démocratie. Rousseau et les illusions de la communauté*. Paris, Payot, 1978.

15. El carácter mítico de muchas ideas de Rousseau y el papel de los mitos en su obra ha sido estudiado por Denise Leduc-Fayette, *J.-J. Rousseau et le mythe de l'Antiquité*. Paris, Vrin, 1974.

16. Es muy expresivo el título de uno de los mejores trabajos sobre Rousseau, el de R. Polin, *La politique de la solitude. Essai sur J.-J. Rousseau*. Paris, Ed. Sirey, 1971.

17. Ver R. Mauzi, *L'idée de bonheur au XVIIIe siècle*. Paris, A. Colin, 1960. D. Mornet, *Les Origines intellectuelles de la Révolution francaise*. Paris, A. Colin, 1965. P. Trahard, *Les Maîtres de la sensibilité francaise au XVIIIe. siècle*. Paris, Boivin, 1931-33, 4 vols. A. Adam, *Le Mouvement philosophique dans la première moitié du XVIIIe. siècle*. Paris, SEDES, 1967. A. Vachet, *La ideología liberal*. Barcelona, Fundamentos, 2 vols.

18. Montesquieu en *L'Esprit des Lois* (Paris, Les Belles Lettres, 1950-61, 4 vols.) y *Considérations sur les causes de la grandeur des Romains et de leur décadence*. (Paris, Garnier, 1954.) Una buena edición de las de las obras completas de Montesquieu está en Seuil, 1964. Voltaire en su *Essai sur les moeurs* (Paris, Garnier, 1963, 2 vols.) y en *Les lettres philosophiques* (Paris, Didier, 1964) especialmente. Pero quizás sean Condorcet (*Esquisse d'un tableau historique des progres de l'esprit humain*. Paris, Editions Sociales, 1968) y Turgot (*El progreso en la historia*. Madrid, Pegaso, 1941) los autores más representativos. Estudios aceptables sobre el tema son el de oJhn Bury, *La idea de progreso*, Madrid, Alianza Editorial, 1971; Ronald V. Sampson, *Progress in the age of reason*. Harvard University Press, 1956. Ch. Frankel, *The fath of reason, the idea of progress in the french Enlightement*, New York, Columbia University, 1948.
Burguesa

19. Ver Gusdorf, *Op.cit.* También J. Roger, *Les Sciences de la vie dans la pensée francaise du XVIIIe. siècle*. Paris, Arman Colin, 1976.

20. Ver Jean Charles Payen, *La rose et l'utopie*. Pais, Editions Sociales, 1976.

21. El famoso *Testament*, que debidamente censurado por Voltaire correría de mano en mano entre los intelectuales progresistas, es quizá la mejor anticipación de una alternativa marxista-leninista. Ver M. Dommanget, *Le curé Meslier*. Paris, Julliard, 1965 (con amplia bibliografía); AA. VV., *Etudes sur le Curé Meslier*. Paris, Clavreuil, 1966 (con trabajos de Deprun, Dommanget, J. Fabre, J. Proust, etc.). La mejor edición del *Testament*, o completa y crítica, es la de Anthropos.

22. La ficción de un «estado de naturaleza», que a través del *pacto* desembocaba en el «estado civil», no había convertido en un tópico de todo el iusnaturalismo (Puffendorf, Grotius, Althusio...).

23. Ver *Jean-Jacques Rousseau et son oeuvre*, monográfico de la revista *Europa*, especial, noviembre-diciembre 1961. Paris, Klincksieck, 1964. La importancia que el *Contrat* tuvo para los revolucionarios franceses queda bien subrayada en Jean Roussel, *J.-J. Rousseau aprés la Révolution, 1791-1830*. Paris, Armand Colin.

24. *Op. cit.* Ver también el equilibrado trabajo de B. Croethuysen, *J.-J. Rousseau*. Paris, Gallimard, 1949.

25. Ver L. Althusser, *Montesquieu. La Politique et l'Histoire*. Paris, PUF, 1959. (Trad. en Ariel.)

26. Ver la *Introduction* de Monique ye François Hincker al *Esquisse*, ed. cit.

27. Ver R. Mousnier, *Progrès scientifique et technique au XVIIIe. siècle*. Paris, Plon, 1958. J. Bury, *op. cit.*

28. Ver Furio Diaz, *Voltaire storico*. Turin, 1958; E. Cassirer, *La filosofía de la ilustración*. México, F.C.E.

29. Albert Schinz (*Etat présent des travaux sur J.-J. Rousseau*. Paris, Les Belles Lettres, 1941) ha realizado la mejor exposición del panorama de la literatura rousseauniana desde 1760 a 1940. Defiende la tesis de que la historiografía sobre Rousseau se ha desarrollado rítmicamente, con puntos álgidos y descensos, como en olas cuya cresta solía coincidir con períodos de crisis en Europa. Sin duda Schrinz tiene que forzar mucho las cosas para mostrar que son *siete olas*, y con una periodicidad de 25 años; pero, flexibilizando los períodos, la idea es valiosa.

30. Nos referimos a una vuelta al estado salvaje, no a una llamada a establecer unos vínculos más razonables entre naturaleza y cultura. Ver, a este respecto, M. Schneider, *J.-J. Rousseau et l'espois écologiste*. Paris, Pigmalion, 1979.

31. De ahí que los brillantes esfuerzos de Victor Gldschmidt, *Anthropologie et politique. Les principes du système de Rousseau*. Paris, Vrin, Bibliothèque d'Histoire de la Philosophie, 1974 por dar coherencia al pensamiento de Rousseau deje muchas lagunas y fuerze —y seleccione— en exceso los textos. Más éxito tiene L. G. Crocker, *Jean Jacques Rousseau*. New York-London, 1968-73, 2 vols. (I. *The Quest*, 1912-1958; 55. *Prophetic Voice*, 1758-1778), quien con gran erudición, con prudencia en la interpretación y con buena articulación entre el detalle y la visión de conjunto logra, a base de flexibilidad, dar unidad a la compleja biografía intelectual de Rousseau. De todas maneras los esfuerzos de unificación son mucho más escasos que los enfoques montados sobre la alternancia pendular de dos tendencias: Dependencia-Independencia en el caso de Groethuysen; Transparencia-Obstáculo en el caso de Starobinski, etc.

32. Ver P. Pasqualucci, *Rousseau et Kant. Immanenza e trascendentalità dell'ordine*. Milán, 1974, 2 vols. También R. Derathé, *J.-J. Rousseau et la science politique de son temps*. Paris, Vrin, 1974.

33. Guy Lardreau, «Une Théorie totalitaire», en *Le Monde*, 7 de abril de 1978.

34. Ver su *Tractatus Theologicus-Politicus*. De todas maneras es arriesgado acercar en exceso Epinoba a Hobbes. De hecho también Kant parte de posiciones semejantes a las Hobbianas para montar una moral claramente diferenciada, y muy cercana a la de Rousseau.

35. Ver los *Dos tratados sobre el Gobierno Civil*, traducidos en Aguilar.

36. Renato Tullio de Rosa, *Rousseau, l'homme, la loi et la liberté*. Paris, Marcel Rivière, 1975.

37. *Réflexions sur la théorie et la pratique de l'éducation contre les principes de Rousseau*. Primera edición, en francés, en Turin, 1763; hay una reciente edición italiana en Napolies, librería Scientifica Editrice.

38. Además del del Gerdil, merece citarse el del Abad Andrés, *Refutation du nouvel ouvrage de J.-J. Rousseau, intitulé Emile ou de l'éducattion* (Paris, 1762); J.-H.-S. de Formey, *Anti-Emile* (Berlin, 1763).

39. Diderot ataca duramente a Rousseau en la tercera parte de su *Vie de Sénèque;* J. D'Alembert en su *Eloge du Milord Maréchaal*, leído públicamente en la Academie de France en 1779. Muy ligado está el problema de la relación de Rousseau con la ideología revolucionaria. J. S. Mercier, en su *J.-J. Rousseau considéré comme l'un des premiers auteurs de la Révolution* (Paris, 1791), dedicó dos volúmenes a mostrar que el *Contrato Social* negaba al espíritu de la revolución, y sólo la ignorancia de algunos revolucionarios hizo posible tal confusión. La tesis ha sido defendida muy recientemente por D. Mornet, *La pensée francaise au XVIIIe. siècle*. Paris, Armand Colin.

40. E. Cassirer, *Rousseau, Kant, Goethe*. Princeton U.P., 1945. (Ver también su *Filosofía*

de la ilustración, traducida en FCE.) También *Das Problem J.-J. Rouseau*, Arch. Gesch. Phil., 1932.

41. Trabajo de 1786. Se encuentra en *La philosophie de l'histoire*, Paris, Gonthier, 1964.

42. *Observations sur le principe qui a produit les révolutions de France, de Genève et d'Amérique dans le dix-huitième siècle.* Paris, 1789.

43. Su argumento era brillante: «¿De qué soberanía fuisteis investidos para gobernar un gran imperio y darle una constitución libre? De da inalienable y la impresciptible soberanía del pueblo. ¿Sobre qué bases habéis fundado esta constitución, que será el modelo de todas las constituciones humanas? Sobre la igualdad de derechos. Ahora bien, señores, la igualdad de derechos y la soberanía del pueblo fue Rousseau el primero en sistematizarlos bajo los propios ojos del despotismo».

44. J. McDonald, *Rousseau and the French Revolution, 1762-1791.* London, The Athoone Press, 1965.

45. Especialmente L. de Bonald, J. de Maistrre, etc.

46. Ver *De la justice dans la Révolution et dans l'Eclise, Nouveaux principes de philosophie pratique.* Paris, Garnier, 1858.

47. A pesar de que Juls Michelet, en su Introducción a la *Révolution francaise* dijera nítidamente: «Montesquieu interpreta el derecho. Voltaire llora, grita por el derecho. Y Rousseau lo funda».

48. *J.-J. Rousseau, sa vie, ses oeuvres.* Paris, Carpentier, 1875.

49. A. Bourgeault, *Etude sur l'état mental de Rousseau et sa mort à Erménonville.* Paris, Plon, 1883.

50. H. Taine, *Les origines de la France contemporaine. I. L'ancien regime.* Paris, Hachette, 1899, 2 vols.

51. J. Morley, *Rousseau.* London, Macmillan and Co., 1888, 2 vols.

52. J. Carrière, *Les mauvais maîtres.* Paris, Plon, 1922.

53. F. Mauriac, *Trois grands hommes.* Paris, Ed. du Capitole, 1930 (con la tesis de que Molière, Rousseau y Flaubert han destrozado su vida por no conocer la gracia).

54. J. Maritain, *Trois réformateurs: Luther, Descartes, Rousseau.* Paris, Plon, 1925.

55. P. M. Masson, *La réligion le J.-J. Rousseau.* Paris, Hachette, 1916, 3 vols.

56. *La doctrine de l'éducation de Rousseau.* Paris, Delagrave, 1920.

57. L. Ducros, *J.-J. Rousseau.* Paris, Bocard, 1908-17. Y también L. Proal, *La psychologie de Rousseau.* Paris, Alcan, 1923; R. Schinz, *La pensée de J.-J. Rousseau.* Paris, Alcan, 1929.

58. Das Problem..., ed. cit.

59. M. R. Trousson, «Quinze années d'études rousseauistes», en *Dix-huitième siècle*, n.º 9, Paris, Garnier, 1977. También G. A. Rogyerone, *Venticinque anni di studi su Rousseau.* Paris, C.N.R., 1978.

60. El ya citado *J.-J. Rousseau et la science...* También *Le rationalisme de J.-J. Rousseau.* Paris, PUF, 1948. La vasta biograf'a de J. Guéhenno, *Jean Jacques.* Paris, Grasset-Gallimart, 1948-1950, 3 vols.; P. Burguelin, *La philosophie de l'existence de J.-J. Rousseau.* Paris, PUF, 1952.