

ROUSSEAU O LA IRRUPCIÓN DE LA AUTOCONCIENCIA¹

Heribert BOEDER

TRADUCIDO POR:

Lelia PROFILI

UNIVERSIDAD NACIONAL DE CUYO (ARGENTINA)

leliaprof@hotmail.com

Gonzalo RODRÍGUEZ²

UNIVERSIDAD NACIONAL DE CUYO (ARGENTINA)

gonzarodri@hotmail.com

Resumen: La comprensión historiográfica del lugar y de la significación del pensamiento rousseauiano en el desarrollo general de la Filosofía Moderna no deja de ser problemática: por un lado, debe considerarse la relación polémica de Rousseau con el llamado “Enciclopedismo”, por otro, sus acuerdos y desacuerdos con el liberalismo político de la época. Sin embargo, la comprensión logotectónica de la cosa propia del saber “filo-sófico” pone en evidencia que con la posición histórica del pensamiento rousseauiano irrumpe un saber fundamental acerca de la libertad, que resulta de una importancia decisiva para el desenvolvimiento de la filosofía kantiana y de sus consecuencias.

Abstract: The historiographic understanding about the place and significance of Rousseau’s thinking in the general development of modern philosophy is problematic: on the one hand it is necessary to consider the controversial relationship between Rousseau and the so called “Enciclopedism”, on the other hand, his agreements and disagreements with liberalism politics. However, the logotectonic understanding of the proper matter of philosophic wisdom shows that with the historic position of Rousseau’s thinking comes to

1) Traducción del artículo de Heribert Boeder, “Rousseau oder der Aufbruch des Selbstbewusstseins”, aparecido en: Hubertus Busche, George Heffernan und Dieter Lohmar (eds.), *Bewusstsein und Zeitlichkeit [Conciencia y Temporalidad]*, K & N, Würzburg, 1990, pp. 1-21. Traducción directa del alemán de L. Profili y G. Rodríguez.

2) Los traductores agradecen por su ayuda y consejos al Prof. Dr. M. Zubiría.

light a fundamental wisdom about freedom, that results for a decisive importance to the development of Kant's philosophy and its consequences.

Autoconciencia, ¿cuál? Antes que ello: ¿cuál conciencia? Aquí, por de pronto, cabe diferenciar: conciencia del hombre, hombre de la conciencia. Aquélla se define a partir de un hombre ya determinado y conocido por nosotros: conocido por la investigación moderna hasta la saciedad; aquél cuya conciencia es un epifenómeno de sus vivencias o de la vida desplegada en los hechos dóxicos de un mundo.³ En el otro caso, el hombre aprende a comprenderse como el de la conciencia, al quedar determinado por ella y por su formación.⁴ De acuerdo con el primer lado, se encuentran huellas de la conciencia en todo testimonio de la historia de la vida humana en su avance sin término. De acuerdo con el otro lado, la conciencia aparece sólo en la Última Época de una historia de la razón que resulta de las posiciones diferentes adoptadas por el pensar filosófico ante las tres figuras sapienciales de Occidente. Se trata de una Historia cerrada, separada del Mundo, igualmente cerrado, que se ha desplegado en las figuras de meditación [*Besinnungsgestalten*] de la Modernidad en sentido singular [*Moderne*].

Cómo la historia de la filosofía se despliega en su Última Época puede resultar claro precisamente en la posición histórica del pensamiento rousseauiano; pues, por un lado, la irrupción de la autoconciencia que se destaca en él cancela las figuras de la conciencia natural y mundanal, tal como ellas se habían desarrollado a partir de su principio respectivo: el cartesiano o bien el hobbesiano; por otro, aquel pensamiento se vuelve una condición para la filosofía kantiana y sus consecuencias; y tanto esto como aquello en virtud de la Sofía, que rechaza la figura sapiencial de la Época Media, esto es, la el Saber Cristiano; que la rechaza incluso en la transformación moderna de la misma, en la doctrina de la fe de cuño tanto luterano como calvinista.

Este rechazo debe su fuerza a la apertura de una sabiduría, que ya no mueve al hombre a ser como un Dios o a asemejarse al Dios hecho hombre, sino a concordar con su humanidad, es decir, a mostrarla de manera perfecta.

3) Cf. del autor, *Das Vernunft-Gefüge der Moderne*, Friburgo / Múnich, 1988, p.103.

4) Cf. *idem.*, *Topologie der Metaphysik*, Friburgo / Múnich, 1980, p. 370.

I

El saber de Rousseau acerca de esta destinación del hombre tiene su comienzo en una *illumination*. ¿Cuál fue la idea estremecedora que le sobrevino y se apoderó de él ante la pregunta, de suyo inofensiva, de la Academia, acerca de ‘si la restitución de las ciencias y de las artes ha contribuido a depurar las costumbres’?⁵ *Rétablissement* de los conocimientos y capacidades producidos en la Antigüedad tras su decadencia medieval; precisamente en relación con ello se entendió el comienzo de la nueva Época, sobre cuya fase de apertura ya completa la pregunta mentada permite lanzar una mirada retrospectiva. El propio Rousseau pertenecía al círculo de los “*philosophes*” que quisieron promover la llamada Ilustración con un “*Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers*”. De camino hacia uno de los dos editores de la *Encyclopédie*, a saber, Diderot, le sobrevino aquella iluminación que, como él dice, hizo de él ‘otro hombre’. ¿Cuál otro? Uno redimido de la contradicción entre corazón y espíritu pero, justamente por eso, apartado de la sociedad que incluso mediante sus instituciones ha consolidado esa contradicción, que Rousseau habrá de aniquilar.

La pregunta de la Academia le sirve de estímulo para reparar en la conexión del progreso del conocimiento con la corrupción de las costumbres. Su iluminación le abre los ojos ante la Ilustración. Justamente con ello comienzan los dolores de parto de la autoconciencia. Y ello en razón del impulso por alcanzar una concordancia plena consigo mismo, que sólo se satisface con el aislamiento. Rousseau se hizo cargo de él y mostró al mismo tiempo cómo el apartamiento de la sociedad es la condición para la fundación de una sociedad verdadera, en armonía consigo misma. Al obrar se atiene con toda consecuencia a su divisa: *vitam impendere vero*, consagrar la vida a lo verdadero.

¿Según qué verdad? Concordancia del conocimiento con su objeto, sobre la base de la de quien conoce consigo mismo; concordancia que descansa, en última instancia, en la autonomía de este último; es decir, en su relación consigo mismo, cuyos lados son el legislador y el sometido a la ley dada por él mismo, o el sujeto de la ley. Consagrar la vida a lo verdadero, en cuanto esto, para expresarlo con un giro hegeliano, ha de concebirse “no como *substantia* sino en igual medida como *sujeto*”.⁶

5) Rousseau, *Oeuvres complètes*, París, 1964, tomo III, p. 1. (Las cifras que figuran entre paréntesis en el cuerpo del trabajo, corresponden a las páginas de esta edición.)

6) Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, Prólogo. En: *Gesammelte Werke*, ed. de W. Bonsiepen y R. Heede, tomo IX, Hamburgo, 1980, p. 18.

Sujeto; el discurso hoy en boga acerca del carácter egocéntrico o egoísta, incluso, de la filosofía moderna es sordo, por decir poco, ante esta palabra. Tal discurso depende de una explicación nominal de la autoconciencia que, sin distinguir de colores acerca del “yo” dice de él que reflexiona sobre sí. Acaso la autoconciencia se presente así, sin más ni más, en nuestro mundo; pero en la Última Época de la filosofía, al menos, no.

Concordancia plena consigo mismo, esto es, igualdad del yo como legislador con el yo como sujeto de la ley: tal es la verdad específica de la autoconciencia. La conciencia que la precede en la historia de su formación permanece ajena a esta verdad. Justamente en relación con ello se dice en la *Fenomenología del Espíritu* de Hegel: sólo “con la autoconciencia hemos... ingresado en el reino propio de la verdad”.⁷

¿Cuál es la falta de verdad a que se aferra la conciencia? De la falta de verdad sólo puede hablarse si en la conciencia se piensa un saber cuya certeza precisa de verificación o bien cuya verdad precisa de un cerciorarse. Exactamente en relación con ello se diferencian la conciencia natural y la mundanal.

¿De cuál hombre? Descartes: la evidencia del ‘yo soy un hombre’ es *confusa*.⁸ ¿Según qué criterio de claridad? Según aquel que tiene la verdad del “yo soy” por una primera certeza. Y, ¿de dónde procede la exigencia de certeza? De la razón natural, que debe asegurar su autonomía mediante la producción del instrumento del método. En una obra de seis días nace su criatura, a saber, la relación desarrollada del yo, como *res cogitans*, confronte a su objeto, como *res extensa*; la unidad de esta relación es la conciencia.

¿Qué es empero lo que mueve a la razón natural a asegurar su señorío sobre la base de una primera certeza? El rechazo de Lutero de la teología natural, la exclusión de la razón natural respecto de la historia de la salvación. Esta razón opera su propia salvación mediante la cancelación escéptica del creer natural, que en la Época Media fue propio de todo conocimiento natural (cf. Crisipo). El conocer inaugurado mediante la duda metódica afirma al punto su libertad, contra el *spontaneus impetus* de la convicción habitual de estar determinado por lo que existe exteriormente. El yo que representa determina por sí mismo el objeto exterior a él, al contraponer a su substancia representante la extensa: la cosa de la *mathesis pura* como *idea distincta*. El universo

7) *Ibidem.*, p. 103.

8) Descartes, *Meditationes de prima philosophia*. En: *Oeuvres de Descartes*, ed. de Ch. Adam y P. Tannery, tomo VII, Paris, 1983, p. 25.

de los cuerpos responde empero a la destinación, que es la *coordinatio* de los mismos o la naturaleza divina.

Ésta se vuelve un punto de partida para el pensamiento spinozista y ello como *causa sui*, como la substancia única de todas las cosas, de sus *modi*. Ella hace que el conocer diferencie entre el concebir y el imaginar y aparte de sí el carácter pasivo de todo representar, tanto del desordenado como del ya libre para el orden. El ánimo liberado de toda pasividad tiene la *idea adaequata* de su “unión con la naturaleza”, se sabe como modo de la substancia divina y una, como incluido en el amor de ella por sí misma.

Leibniz produce la *idea intuitiva* de lo verdadero como substancia; ésta se desarrolla – no en cuanto única sino antes bien en cuanto absolutamente singularizada y finita – hasta alcanzar la reflexión de un yo y la representación de todas las substancias exteriores a él por sobre el término medio de la causa primera de las mismas, esto es, del fundamento de la *harmonia praestabilita*. Él es *ratio sui*. Pero la *ratio* es, en cuanto tal, una “concatenación de verdades a la que no puede hacerse violencia”; protegida por el principio del fundamento para las verdades necesarias y por el de razón suficiente para las verdades contingentes. El pensar correspondiente a tal destinación es *ratiocinatio*, en la que el entendimiento infinito compara todas las series posibles de las cosas compatibles entre sí y las pondera en orden a un máximo de perfección. Al entendimiento finito sólo le es accesible la lógica de ese ponderar, que se convalida en la *mathesis* universal.

Hasta aquí el brevísimo bosquejo de la constitución de la conciencia natural. En su resultado, a saber, en el conocer determinado por la lógica leibniziana, el yo advierte una vez más la necesidad de referirse a un objeto exterior a él, esto es, al Dios, que es el único capaz de un análisis de toda verdad contingente, a partir de una auto-fundamentación de su obrar continua e íntegra. La irrupción de la autoconciencia debe cancelar, sin embargo, la exterioridad de ese espíritu objetivo frente al espíritu del yo.

Rousseau supera la conciencia, empero, no sólo en cuanto natural, con su ciencia física, ética y lógica, sino, en igual medida, en cuanto mundanal, con su conciencia práctica de carácter político, moral y religioso. Veamos también la exposición de este otro lado en un bosquejo no menos breve que el anterior:

Aquí no hay ningún objeto surgido del contraponer de un yo que representa, antes bien, la conciencia se hace valer en Hobbes inmediatamente de tal modo, que descubre el “en donde” del hombre, su mundo objetivo, a partir de la abstracción extrema de una lógica calculadora: primero, como el mundo

corpóreo de la física; luego como el mundo captado, en términos abstractos, de manera óptica y en términos concretos como la posesión codiciada del *homo fictitius*, de la *persona*; finalmente, como el mundo civil. La paz reclamada para él se asegura sólo bajo la destinación de una potestad suprema, tras la cancelación de la libertad simplemente natural de todos. La autoridad estatal es absoluta, porque sólo ella está facultada para interpretar los mandamientos divinos. Con tal destinación se corresponde un pensar que se realiza en la obediencia civil; sólo ella preserva el propósito de la conservación de sí mismo.

En la medida en que para Locke la destinación deja de ser un momento previo, el pensar se entiende de manera inmediata a partir de la experiencia, vincula sus representaciones conforme a la certeza o a la verosimilitud, en un saber o en un creer según grados diferentes de asentimiento. El ponderar – no el obedecer – correspondiente tiene por campo una cosa bien determinada: el mundo “moral” de un *commonwealth* o el de las relaciones del derecho civil. Ese mundo está bajo las leyes de Dios, del Estado y de la opinión pública; con la destinación de conservar no sólo la vida sino sobre todo la libertad y la propiedad de los ciudadanos.

En tanto Berkeley comienza de manera inmediata por tal destinación, ella se le vuelve el “lenguaje manifiesto” de la providencia divina, en la forma de leyes físicas y morales. El pensar correspondiente atiende a ellas en su religión de la razón y por mor de la misma debe excluir la causalidad material de la experiencia sensible. En cuanto Dios provoca las impresiones sensoriales, el mundo físico y político se ha vuelto finalmente, más allá de su índole moral, un mundo religioso: la comunidad universal de los “espíritus”, que son libres y por ende responsables en su actuar.

En su figura completa, tanto la conciencia natural como la mundanal muestran algo notable: cancelan la exterioridad del objeto en cuanto corpóreo, pero no en la relación con el yo como tal. Por donde debe sostenerse, contra la *communis opinio* de la historiografía filosófica, que aquí no hay autoconciencia alguna. El ponerse en marcha hacia ella debe cancelar tanto el pensar representativo de la conciencia natural cuanto la cosa de la conciencia mundanal: la *mathesis* universal como también la *societas* universal.

Rousseau reconoce que la autoconciencia no surge nunca por obra de una *evolutio* de la conciencia, sino sólo por su *involutio* – así comprende Leibniz la muerte –; es así como se despidе de la filosofía, no tanto de las posiciones con las que concluye el desarrollo de la conciencia, sino de aquellas por donde

comienza: la cartesiana y la hobbesiana (IV, 567, 1096; III, 153 s., 610).

La conciencia es una autoconciencia pervertida. Primero como natural: el yo, en cuanto que se relaciona con un objeto exterior, aun en el caso de que ese objeto sea su causa divina, no puede ser sujeto de sí mismo: no puede ser el sometido a la ley propia. En lugar de ello, el hombre de esa conciencia se somete a la servidumbre de las cosas objetivadas, incluido el propio cuerpo.⁹ En particular, este hombre estimula las ciencias y las artes a producir los *commoda vitae*, movido en última instancia por el disfrute del lujo.¹⁰ Lo objetivado en la conciencia natural no puede ser, por tal motivo, indiferente a las costumbres.

Si el hombre de la ilustración se ve “surgir de algún modo de la nada” y más precisamente “en virtud de su propio esfuerzo”, entonces esa nada es la de las ciencias y las artes que se trata de renovar o de restablecer. Mediante su formación a partir de la nada “se eleva él sobre sí mismo” (III, 6) pero, al hacerlo, es sólo un presuntuoso, porque tal elevación no es ni la de la moralidad ni la del hombre autoconsciente. El hombre que se limita a ser consciente no diferencia la actitud exterior respecto del estado del corazón, el decoro respecto de la virtud, la máxima respecto de la regla vivida, el mero nombre de filosofía respecto de su verdad. La filosofía de sus literatos se entrega de intento “a destruir y a envilecer cuanto hay de sagrado entre los hombres” (19).

Las ciencias y las artes de la conciencia natural llegan al mundo bajo la forma de conocimientos profesionales, que destruyen el pensar del hombre “íntegro”. Entregado al modo de pensar de su profesión, piensa como una pieza y no como *citoyen*, no, por ende, en el horizonte de la autodeterminación política (26). Esta última tiene por condición la formación de la autoconciencia.

El discurso sobre las ciencias y las artes se cierra con una invocación a la virtud; de modo semejante invocará Kant el deber.¹¹ Ella es, para el hombre autoconsciente, una figura del saber: “ciencia sublime de las almas simples” (III, 30). Ella preserva la pureza esencial para las costumbres. Ésta moverá a Kant a intervenir contra la “repugnante mezcolanza” en las doctrinas de la filosofía moral, forjadas por la mera conciencia y su entendimiento.

Tras el golpe contra el *zoon logikon* de la conciencia natural sigue el golpe contra el *zoon politikon* de la mundanal; ello, al hacerse cargo de la pregunta por el origen de la desigualdad social entre los hombres. Ésta se muestra

9) Cf. Kant, *Kritik der Urteilskraft*. En: Akademie-Ausgabe, Tomo V, p. 432.

10) Descartes, *Discours de la méthode*. En: *Oeuvres...*, tomo VI, Paris, 1982, p. 62.

11) Kant, *Kritik der praktischen Vernunft*. AA, tomo V, p. 86, 22.

como resultado de una historia, cuyo comienzo es el abandono del estado de naturaleza asocial. El hombre prehistórico, sin embargo, sólo debe pensarse – contra toda probabilidad – como un solitario, si su yo ha de ser el de la autoconciencia. Para ella el estado de naturaleza es la verdad en cuanto inmediata; frente a la falta de verdad mediada históricamente y en vista de la verdad de una sociedad fundada sobre la autodeterminación política, verdad mediada no por esa historia, sino por un contrato, esto es, por una decisión libre. No el hombre artificial de la sociedad, sino sólo el hombre que se ha percatado de su libertad es capaz de producir la distinción de sí mismo respecto del ciudadano (III, 382). Y ello, mediante una cesura, nunca por la evolución del hombre social; porque ya la autoconciencia nunca surge de una mera reflexión progresiva de la conciencia.

La conciencia, tanto en la posición de Leibniz como en la de Berkeley, había defendido la *causa Dei* en su objeto supremo. La autoconciencia rousseauiana defiende la “*cause de l’humanité*” como algo de pareja dignidad y ello a causa de la significación absoluta de su libertad como autodeterminación; esta última debe superar tanto la libertad del pensar, la del *arbitrium* (Descartes: *libertate propria utens*), cuanto la de la cosa, la de la *persona* (Hobbes: *in sua potestate existens*), porque la libertad, según estos sentidos heredados, no puede ser un principio. En sentido absoluto ella es fundamento y, en cuanto origen, aquella “naturaleza que sabiamente nos provee”,¹² a la que debemos, con nuestra razón, lo primeramente racional: la libertad sobre la que descansa la “humanidad” del hombre.

Este hombre no es la criatura de un Dios imperativo, que lo somete a la obediencia y con el que se relaciona como su imagen y semejanza. Puesto que el hombre surge “de las manos de la naturaleza” (III, 134), se encuentra en ella como en su patria, librado a sí mismo, y sólo debe cuidar de su conservación (140). Esta autonomía es la manifestación de la libertad en el hombre “físico”, “en el ser viviente mejor organizado de todos” (135); contra la representación sofística del mismo como un ser deficiente. En cuanto “moral” (141), el hombre originario es una máquina dotada de sentidos, que se gobierna libremente, puesto que por sí propio escoge lo que le aprovecha. Su diferencia específica respecto del animal debe verse aquí en la libertad, no en la *rationalitas*. En el representar del entendimiento el hombre se diferencia sólo gradualmente del animal, también en lo que atañe a la síntesis de las representaciones. El hombre es libre para resistir los impulsos naturales “y es principalmente en la conciencia de esta libertad donde se muestra la espiritualidad de su alma” (142).

12) Kant, *Kritik der reinen Vernunft*. AA, tomo III, p. 520.

El sentimiento de la propia potestad, sin embargo, sólo es un momento en el sujeto de la naturaleza; el otro es la capacidad de perfeccionarse; en la determinación correspondiente radica “la fuente de todas las desdichas del hombre”, pero reside también el único motor de la historia de su especie. En esta historia somete la naturaleza, no sólo la tierra y sus semejantes (III, 142). Ella es, por ende, la historia de la perversión del sujeto originario o del súbdito de la naturaleza, que sólo queda restablecido como sujeto de la ley de la libertad, esto es, como sujeto de la autonomía civil.

Bajo la determinación de la naturaleza (ella es el nombre del “mismo” < o del “auto”-> de la autodeterminación), el hombre es “un ser libre, cuyo corazón está en paz y cuyo cuerpo, en salud” (152). Es autárquico y autocrático. ¿Qué lo determina a la socialización? No la relación siempre pasajera del apareamiento para conservar la especie. No la piedad por todo viviente en general. Antes bien, la decadencia esencialmente infundada del amor de sí en amor propio, de la autoconciencia en conciencia. A ésta los obstáculos naturales se le vuelven objetos de un representar y de un desear, que apremian para que se los supere en común. Dentro de esa comunidad es el amor propio el que delimita la propiedad de quien reflexiona (156). El motor de las acciones no es ya el impulso natural, sino un amor reflexivo: el “amor al bien-estar” (166). El disfrute de las cosas naturales dadas cede ante el uso de la propiedad adquirida. Con la socialización se presenta la primera relación de dominio, a saber, la del hombre gregario frente al animal. A ella le sigue el primer vínculo hegemónico de carácter permanente: familia y tribu. Y a ese vínculo pertenece la estabilidad de una posesión delimitada, tal como ella se da a conocer en el habitar; éste, a su vez, está mediado por un edificar: el todo cerrado de la choza. En el habitar de manera apartada, propio de la familia, el amor de sí se abre al amor conyugal y al paternal pero crece también el amor propio debido a la producción basada en la división del trabajo.

En la choza y la aldea están dadas las condiciones para el surgir del modo de representación propio de la autoconciencia; pues allí, así como se niega y se concede reconocimiento, también se lo reclama. A él se refiere en general la primera exigencia de derecho; y de ella proceden los “primeros deberes de la *civilitéé*”, del trato social. La falta de respeto se torna ofensa. Es a causa de ésta y no de un demonio o de una mentira que el hombre se vuelve malo y ello sobre la base del respeto por sí mismo. Éste lo lleva a asumir el rol de “juez y vengador único de las ofensas recibidas” (170). Precisamente como consecuencia de esta situación resulta inevitable la regulación social de las exigencias de derecho.

En lo que respecta a su lado concreto, debe partirse de que el trabajo, y sólo él, crea una propiedad. Con la valoración desigual de los productos, que son producidos en virtud de la división del trabajo, comienza la diferenciación social de pobres y ricos, originándose así el primer antagonismo social (175). Una lucha, en modo alguno natural, de todos contra todos obliga entonces a regular legalmente el uso de la violencia y a permitirlo sólo a la así llamada autoridad. Se forma una clase dominante que, bajo la apariencia del beneficio general de la paz pública, encuentra el reconocimiento de sus subordinados.

La relación de dominio acaba por volverse una relación de esclavitud, cuando el amo, por su parte, deja de estar sujeto a la ley y en lugar de ello hace y deshace con la arbitrariedad del tirano. Ella tuvo su reflejo espiritual en el Dios de Lutero y Calvino, más precisamente: en la doctrina de la voluntad esclava del hombre y su predestinación.

La autoconciencia que ahora irrumpe hace decir al hombre: me he vuelto malo, a causa no del pecado ni, por ende, de mi alejamiento respecto de la voluntad de Dios, sino del amor propio, en cuanto alejamiento respecto de la voluntad general en la humanidad del hombre; he abandonado la libertad de la naturaleza. Mi maldad es heredada, en la medida en que, en cuanto ser social y artificial, formo parte de la historia de la esclavitud y estoy inmerso en ella.

Rousseau se dirige contra todo intento de explicar la esclavitud como resultado de una decisión libre; tal como por ejemplo el someterse a Dios por parte de los *religiosí*. Una libertad para la esclavitud: ya éste es un pensamiento esclavo (182). El esclavo no puede saber de qué habla cuando se trata de “la más noble facultad del hombre” (183), más noble aún que la *rationalitas*. Despojándose de la vida, uno “degrada su ser” pero alienando la libertad, uno aniquila ese ser en cuanto está “en un *mismo*”. “Yo soy”: esto significa, en vista de la humanidad del hombre, “soy libre”. Ésta es la certeza originaria de la autoconciencia; certeza frente a la cual, la *prima cognitio* cartesiana de la conciencia es tan sólo su abstracción. El ser de la libertad tiene su presente no en la substancia sino en el sujeto de la autoconciencia, donde “soy libre” significa: “quiero ser libre”. En vez de la libertad tradicional de la voluntad, hay que pensar aquí la voluntad de la libertad en el sentido de la autodeterminación. “Quiero ser libre” significa pues tanto como: “yo quiero ser yo”; más aún, pensado desde la libertad legisladora, significa: “debo ser yo”. Pues siendo la libertad, en cuanto inmediata, la de la naturaleza que todo lo da, ella es, en cuanto mediata, la de la decisión libre en sí. Como tal, la libertad que uno debe tomarse. Esta es, empero, la libertad de la *volonté générale*, la de la voluntad

conciente o racional. Ella quiere de modo absoluto; es capaz no sólo de decidir [*das Gesetzte setzen*] sino también de anular lo decidido [*das Gesetzte aufheben*], cosa que Rousseau hace valer expresamente para el contrato social. Para él mismo no vale aquello de: *pacta sunt servanda*. Aquí aparece la voluntad del verdadero “absolutismo”, que la conciencia sólo conoció en lo antinatural de la esclavitud universal bajo un amo absolutista.

La consideración de la historia se vuelve necesaria para la autoconciencia sólo en vista de un hombre socializado hasta en lo antinatural de la esclavitud. ¿Qué futuro hay para él?

Rousseau da una indicación: “las leyes, menos fuertes en general que las pasiones, contienen a los hombres sin cambiarlos” (188). El futuro radica en una distinción del hombre respecto de sí mismo, conviene a saber, aquella por la que se vuelve ciudadano de una comunidad política [*Gemeinwesen*]), en cuyas leyes él puede reconocerse a sí mismo como legislador.

En relación con ello debe observarse sin embargo lo siguiente: ni siquiera lo antinatural imperante obliga a los hombres a la distinción mentada. Aceptan llevar las cadenas que les impone la sociedad (188), las explican como “presiones de las circunstancias”. Cada vez que en la historia se llegó a una sublevación de esclavos, en ningún caso ésta provocó una transformación del hombre. Lo cierto es que, al margen de ello, no hay en la conciencia misma razón alguna para mudarse en autoconciencia. Esto no es posible que nadie se lo procure mediante discursos, como tampoco su libertad y la realización de la misma. La razón de la transformación, vista a la luz de la *Fenomenología del Espíritu*, reside siempre sólo en el concepto puro, en la idea y no en la representación. Para Rousseau la idea corresponde a lo que, en su inmediatez, es la naturaleza y su vida; precisamente aquella gracias a la cual los hombres son libres y, que justamente por eso debe valer para ellos como lo supremamente digno de respeto.

El esclavo no puede querer más libertad que la semejante a él: poder servirse y hacerse servir ante una posibilidad de elección incrementada hasta lo infinito. Piensa con el aguijón de la desigualdad del disfrute, permanece insatisfecho con lo que tiene, incluso con aquello que recibe de más; pues se ve agitado por una reflexión en la que se compara constantemente con otros y vive así fuera de sí. Precisamente este modo de pensar diferencia el amor propio del amor de sí. Aquél llega al extremo de demandar lo imposible, a saber, que el otro me ame más que a sí mismo. (IV, 493)

“El salvaje vive en sí mismo; el hombre social, siempre fuera de sí, no sabe

vivir sino en la opinión de los demás; y esto significa que sólo del juicio de los demás obtiene el sentimiento de su propia existencia” (III, 193); un sentimiento mediado por la reflexión; uno que refleja una opinión que no es la propia sino la de otro. Justamente en ello tiene su poder toda clase de pre-juicio. Para tal mentalidad es imposible anhelar la renovación del hombre, la que se alcanza mediante la restitución de la libertad natural en el seno de la libertad civil.

Pero, ¿qué hombre, entonces, es capaz de hallar en medio de la sociedad aquella naturaleza de donde parte el desarrollo de la autoconciencia? ¿Qué hombre es capaz, contra la violencia de los prejuicios sociales, de tomarse la libertad de la autodeterminación completa? Su ser, esto es, su alma debe ser de una pureza tal, que sólo puede surgir como producto de la imaginación; el hombre de un “habitar poético”, como lo llamará Hölderlin.

II

La irrupción de la autoconciencia se muestra por de pronto en la crítica tanto de la conciencia natural como de la mundanal. La conciencia conoce esa irrupción sólo mediante la creación poética, central en la obra de Rousseau, de la *Julie*. Ella es el primer ser humano puro de la autoconciencia; para decirlo una vez más, tal como la imaginación es capaz de producirlo. No por acaso este hombre, que preserva para sí la inmediatez de la naturaleza, es una mujer joven en un círculo de hombres, a quienes ella atrae, siendo un “alma bella”, y reúne en torno a sí, apartándolos de la “gran” sociedad y de su mundo. En la esfera de Julia alguien puede aprender a amar la “humanidad”; en una transformación del antiguo amor a Dios.

Con la *Nueva Eloísa* el pensamiento rousseauiano se acredita como figura de una sabiduría epocal. En cuanto tal, debe hacer valer la separación fundamental respecto de la sabiduría de la Época Media, esto es, respecto del Saber Cristiano. Esta obra de Rousseau ha sido de tal modo determinante de una época, que, ante ella, como ante Hesíodo o ante Juan, se impone preguntar: “¿Quién habla?”

La *Julie* es una obra que no sólo presenta el amor sino que nace de él. Éste se presenta a sí mismo con la imaginación que le es propia, la cual “se rodea con objetos que en rigor no existen o a los que sólo ella confiere el ser” (II, 15); apariencias. En virtud de tal productividad el mundo es, en verdad, el suyo: en este mundo configurado por él, el yo cobra conciencia de sí mismo. Sólo con tal mundo el yo está en soledad pero no sin hallarse, al mismo tiempo, en una

confrontación con el mundo ajeno de los enajenados respecto de sí mismos; esto es, de los hombres determinados por la sociedad, no por la comunidad política libre.

El mundo diferenciado del yo autoconsciente se configura como una creación no de la razón pura, sino de la imaginación. ¿De qué género es en este caso su creación poética? Rousseau mismo destaca que no se trata de una novela sino de una sucesión de “himnos” (II, 16). ¿Quién es alabado por ellos? No los dioses ni el hijo de Dios; pero tampoco héroes o santos, sino la *humanité*; la humanidad, con la que se iguala el hombre en la formación de la autoconciencia, al salvar la distancia que media entre la libertad fundada en la naturaleza y la libertad fundada en la libertad. ¿Por qué motivo esa formación es originariamente un aprendizaje del amor?

Aquí cabe recordar el comienzo de la formación de la conciencia: el *cogitare* de la *prima cognitio* cartesiana no es –como supone Heidegger– un representar y menos –como pretende Husserl– un vivenciar. El representar comienza sólo con la *idea* primera, justamente allí donde el yo, en cuanto algo, ha cobrado determinación. El *cogitare* inicial es un ponderar, más precisamente: un diferenciar de manera metódica lo verdadero respecto de lo falso.

En Rousseau, por el contrario, el *existo* no se infiere del *cogito*, de la mentada actividad del entendimiento; antes bien “me atañe” como “verdad primera”: siento que existo y existo en cuanto siento (IV, 1109). Más aún, soy mi sentimiento (1571), pero no mi representación (280). Análogamente a la expresión kantiana de “ser racional” [*Vernunftwesen*], aquí debería decirse: soy un ser determinado por el sentimiento [*Empfindungswesen*]. Pero el sentimiento afecta también a otros seres que no soy yo, y que, aun siendo meras representaciones, no dejan de ser diferentes respecto del yo (I, 571).

Yo estoy afectado por mí (1047) y ello de manera originaria, de tal suerte que me amo y en tal sentido estoy en paz conmigo. Esta paz se me rompe en la sociedad, en cuanto que allí soy para mí mismo digno de ser amado sólo en razón de la estimación y el reconocimiento de los otros. El yo de este modo dependiente tiene por lo otro que él los objetos con que se une al apoderarse de ellos. Por el contrario, el yo autoconsciente sabe amar con independencia de la estimación de los demás y sin poseer lo que ama (II, 424). Este yo, purificado del amor propio, ama su otro yo. Ama en él lo que él es en sí mismo (340): su propio “mismo” y, finalmente, la humanidad y su honor. Por eso la *Julie* es un himno a la *honnêteté* (II, 6).

El amor de sí puede aprenderse como amor a su otro yo (un yo que es

esencialmente singular y como tal se mantiene) sólo en el reconocimiento mutuo, que tiene su fundamento en la *honnêteté*; si el honor en cuanto inmediato, es decir como “inocencia”, está perdido, tanto más necesario es aprenderlo mediante el amor mismo. Allí, por ende, donde ha irrumpido el conflicto entre el amor y la virtud, tal conflicto subsiste, para decirlo con Hegel, en razón del momento de la inmediatez, conviene a saber, el de una naturaleza que ha decidido desde siempre en favor del amor, (a diferencia de lo que sucede allí donde reina el entendimiento selectivo) (IV, 242); y del momento de la mediación, conviene a saber, el que consiste en hacer valer, de manera siempre renovada, el deber que impone el respeto. Donde se ama la virtud misma, se llega a la perfección última a causa del entusiasmo por el honor de la humanidad, cuya sabiduría está en cierne. Ella alcanza su madurez allí donde los momentos antagónicos están reconciliados, donde Julia – la “predicadora” de la sabiduría, mientras que su amado es sólo un “filósofo” –, preserva la virtud, única en su género, de la veracidad en la naturaleza del amor y, por cierto, con el reconocimiento último de la naturaleza indestructible de este último en cuanto pasión.

Ni el honor del estamento, propio del *ancien régime*, ni tampoco la *honnêteté* en el sentido del decoro hacen surgir la autoconciencia, sino sólo el honor, en el que la conciencia moral tiene su “satisfacción interior” y cuyos fundamentos son “las verdades eternas de la moral” (II, 84). Kant ha dilucidado con tajante dureza la exigencia de veracidad, en su tratado tardío titulado: “Sobre un presunto derecho a mentir por amor al hombre”. Sólo en la veracidad absoluta queda preservado el honor de la humanidad. Respetar los deberes es respeto de sí mismo; y este respeto descansa en la “satisfacción interior” de la conciencia moral, donde la ley se expresa.

Esto conduce, en resumidas cuentas, a la *ratio* del pensamiento rousseauiano: la destinación es la libertad, que está presente en la ley; de manera inmediata, en la ley de la naturaleza; y mediata, en la de la autonomía libremente realizada. Esta destinación se presenta en la cosa, que es espíritu de su espíritu: el alma en cuanto consciente en sentido moral. Ella se compara consigo misma en el ideal; se remite a la “humanidad” del hombre, amada o anhelada en su belleza manifiesta. El pensar correspondiente a esta cosa es, en unidad con el amor de sí, el respeto de sí mismo.

La formación de la autoconciencia en la *Julie* no tolera, por muy apasionado que el amor sea, una historia como la de Margarita. Ella conoce por cierto la conciencia desdichada del disfrute del amor satisfecho, al precio del respeto

de sí mismo; pero: “lamento mucho menos haber dado demasiado al amor, que haberlo privado de su mayor encanto” (102), conviene a saber, del brillo arrebatador del ideal, bajo la condición de su pureza. Sin embargo, este lamentarse no es en la autoconciencia el final, sino el comienzo del amor y, por cierto, de él en cuanto aprendido en una inmediatez quebrantada. Por el “nombre sagrado del honor” no es amor lo que debe jurarse, sino confianza y, en consecuencia, lealtad incondicionada. Con ellas comienza el retorno hacia el respeto de sí mismo, por el doloroso camino de la autodeterminación.

El amor expresado por el lenguaje rousseauiano no es el de la conciencia, cuyo entendimiento lo comprende en el horizonte del juego de las fuerzas, de su atracción y repulsión. No obstante, ese amor es un deseo francamente ardiente en el horizonte del sentimiento de sí mismo experimentado precisamente por aquella vida que, vista con la *Fenomenología del Espíritu*, realiza la primera fase de la formación de la autoconciencia: una formación lograda al precio de la negación y del dolor, como todavía lo reconocerá Kant en la *Crítica de la Razón Práctica*.¹³

Hay una única cita de sí mismo en la *Nouvelle Héloïse*, conviene a saber, la de la siguiente idea fundamental: “El amor queda privado de su mayor embrujo cuando lo abandona la *honnêteté*. Para sentir todo su valor es necesario que el corazón se complazca en el hecho de ella y que nos enaltezca al enaltecer el objeto amado. Quitad la idea de la perfección, quitáis el entusiasmo; quitad la estimación y el amor desaparece. ¿Cómo podría una mujer honrar a un hombre al que debe despreciar? ¿Cómo podría él, por su parte, adorar a aquella que no tiene reparos en entregarse a un vil corruptor? Así, pronto se despreciarán mutuamente. El amor, ese sentimiento celestial, será para ellos sólo un comercio vergonzoso. Habrán perdido el honor sin haber hallado la felicidad” (II, 86, 349); pues, “nadie puede ser feliz, si no se goza en el respeto de sí propio” (224).

Para que tal respeto crezca no hacen falta objetos, sino resistencias, no el apropiarse, sino el desgarramiento de sí mismo. El yo dice a su saber, a su virtud: “te aborrezco, siendo así que todo lo hago por ti” (312). Una palabra análoga dirigida a la naturaleza: “recupera todos tus derechos; abjuro de las virtudes bárbaras que te aniquilan. Las inclinaciones que me has dado, ¿serán acaso más engañosas que una razón que tan a menudo me ha confundido?” Y aún más: “Deber, honor, virtud; todo esto ya nada me dice” (335).

En la desdicha del alma que aspira a la felicidad, esto es, en el desgarramiento

13) Kant, Kritik der praktischen Vernunft. AA, tomo V, p. 73.

miento que supera sus propias fuerzas, la autoconciencia renuncia aparentemente a sí misma, en cuanto se transforma en conciencia religiosa. El yo se dirige al así llamado “ser supremo”; semejante al Dios cristiano sólo en el colmo de tal abstracción. La representación del todopoderoso procura “la fuerza que necesito para resistir a mi propio corazón” (357). Su poder se exterioriza, por un lado, en el orden de la naturaleza, por otro, en la ley moral. ¿Una recaída en la conciencia berkeleyana? De ningún modo. Pero el sujeto moral se percata de su finitud bajo la ley de lo infinito o absoluto.

Cuán poco se ve menoscabada la libertad por la representación de ese Dios, cuán decididamente se afirma la autodeterminación en la religión de la humanidad, resulta claro por la observación siguiente: “si el ser inconmensurable por el que el hombre se afana no existiese, aun así sería bueno que se afanase por él sin cesar, para ser más dueño de sí mismo, más fuerte, más feliz y más sabio.” (359). Kant traducirá esto en la afirmación según la cual la autoconciencia moral no necesita del conocimiento de Dios, sino sólo de la representación de él como existente, puesto que como objeto de la razón práctica. Un conocimiento de Dios menoscabaría, incluso, a la autoconciencia.

Ya en la familia, como también luego en el Estado, la representación de un ser infinito resulta útil para el ordenamiento jurídico, así por ejemplo cuando se trata de condenar el adulterio (380). Los amantes sacrifican el deseo de su corazón al deber (363). No por el sacrificio del Crucificado, sino por el suyo propio alcanzan ellos la bienaventuranza (364). Sólo la pureza de la propia conciencia moral es ahora lo que nos “justifica” y da la paz. A propósito del hombre que, sin la gracia de otro ser, se diferencia respecto de sí mismo, vale lo siguiente: “en cuanto todos sus hábitos están rotos y modificadas todas sus pasiones, en esta revolución general uno retoma a veces su carácter primitivo y se transforma como en un nuevo ser que acabase de salir de las manos de la naturaleza” (364). Aquí se ha pensado la posibilidad de un nuevo nacimiento a partir de la absolución que uno se confiere a sí propio; el retorno a sí mismo, a la naturaleza asumida, por obra de uno mismo. Este es el sentido moral del “absoluto”, del cual hablará la metafísica en su Época Última.

Aunque Rousseau retoma de manera reiterada giros verbales de la Época Media, no es de ningún modo una víctima inconsciente de pre-juicios, sino que también en tales giros hace valer claramente y sin excepción la fuerza transformadora de la autoconciencia de la Época Última. Él habla sobre todo de una religión que, según los cánones del Saber Cristiano o los de la fe luterana y de la calvinista, ya no es, en rigor, cristiana. De un modo tan decidido es esto así

que, no sólo ya no se habla de Cristo, del Crucificado, sino que incluso se priva de fundamento a una redención operada por Él. La indeterminación del ser supremo de que aquí se trata no tolera en modo alguno el tránsito hacia aquella determinación, de una concreción francamente extrema, representada por la encarnación de Dios en Jesús. El ser supremo (la humanidad, que debe aparecer en cada hombre) ha constituido al individuo “como único juez sobre sus propias acciones”; lo cual tiene sentido sólo bajo la condición de la autoconciencia ya desarrollada y de su veracidad absoluta (384) y rompe, por ende, con la antigua convicción según la cual todo hombre es mendaz, entregado al padre de la mentira, al *diabolo*. La conciencia cartesiana había logrado superar tan sólo la duda de la razón natural referida a la veracidad del creador.

Así como el amor del hombre enteramente poseído por la autoconciencia no soporta una historia del tenor de la de Margarita, así tampoco su muerte se le vuelve el obrar de un Werther. Pondera, por cierto, la moral del suicidio, pero permanece abierto a la reconvención por parte del amigo. Así, por lo demás, sólo mediante una distinción creciente del amor da fruto aquella amistad singular por la que todavía Schiller y Hölderlin se hallarán conmovidos: la del amor que nace como libre de la personalidad libre. En la relación con Julia, la amistad es la gran pasión enaltecida hasta la pureza. Purificarla en vez de sofocarla es algo que, como dice la mujer, se realiza sólo raras veces (664). Tal realización se vuelve fundamento de la glorificación de sí mismo; también esto es un horror para el Saber Cristiano. En consonancia con lo cual, las perfecciones de los *religiosi* de otrora, esto es, de los monjes, son condenadas como la arrogancia de no querer ser hombre, de despreciar su “humanidad”. Todavía Hegel se mostrará de acuerdo con esta condena. Los *Deo mancipati* se abstienen, por cierto, de contraer obligaciones civiles en la familia y el Estado.

La religión de la humanidad no puede ni quiere reemplazar la instancia única de la conciencia moral, puesto que aquélla tiene que ver sólo con la fuerza requerida para una auto-superación exigida por tal conciencia (672); esa religión resulta del sentimiento de estar al límite de las propias fuerzas, en particular allí donde se trata del cumplimiento de lo que debe ser. Esto es algo que, como la libertad misma, se siente con anterioridad a toda reflexión. Sólo el sentimiento religioso permite volverse consciente de la libertad en sentido absoluto. Y sólo en relación con ella “se trata de saber si la voluntad se determina sin causa o cuál es la causa que determina la voluntad” (684). Aquí surge la tarea de la concepción kantiana.

El verdadero golpe de Rousseau contra la doctrina luterana y calvinista

de la fe concierne a la dependencia de la bondad del obrar humano respecto de la gracia de Dios. El ser supremo debe, para preservar su indeterminación y la libertad natural del hombre, abstenerse de tal don arbitrario, es decir, de intervenir en la libertad con el propósito de justificar al hombre, tal como esto ha sido pensado en términos extremos por la doctrina calvinista de la predestinación: “Si esta doctrina dura y descorazonadora pudiese deducirse de la escritura, ¿no es entonces mi primer deber honrar a Dios?” Y a partir de la pregunta: ¿De qué modo es él, sobre todo en sentido cristiano, un Dios digno de ser honrado?, Rousseau concluye: “Sea cual fuere la consideración que debo al texto sagrado, mayor consideración debo a su autor y preferiría creer que la Biblia está falseada o que es incomprensible, antes que creer que Dios es injusto o que es causante del mal” (684). La diferencia entre una justicia oculta de Dios y una justicia manifiesta fundada en la autodeterminación de nuestra voluntad racional ya no puede ser aceptada por la autoconciencia. Habiendo hecho Lutero prevalecer la autoridad de la Escritura por sobre la de la doctrina eclesiástica, es ahora la autoridad de la Escritura la que se ve sometida a la autoridad de nuestra razón. El ser supremo no es superior a ella, no puede limitar nuestra autodeterminación. “Todas las actividades del entendimiento que nos elevan a Dios, nos llevan más allá de nosotros mismos; pidiendo su auxilio, aprendemos a encontrarlo”; nos facultamos así para ayudarnos a nosotros mismos. Con penetrante agudeza Rousseau prosigue: “No es Él quien nos cambia, somos nosotros quienes nos cambiamos, elevándonos a él” (684). Esta autoafirmación es tan inaudita que Rousseau la atribuye en una nota a Abelardo. Pero de ningún modo cede en el rechazo del Saber Cristiano: “Todo lo que uno pide a Dios, tal como ello debe ser, uno se lo da a sí mismo... y uno aumenta su fuerza al reconocer su debilidad” (685), por eso se vuelve hacia el ser supremo. Pero, ¿de qué modo? “Si uno abusa de la plegaria y se vuelve místico” –es decir, si uno se entrega a aquel ser supremo como a un ser absolutamente diferente de todo–, “uno se pierde a fuerza de querer elevarse; buscando la gracia, se renuncia a la razón”. Como su amigo Hume, también Rousseau pone el efecto de la gracia en la irracionalidad de un creer en los milagros; la plegaria queda rebajada a un intento de coacción.

Una vez más: la indeterminación del ser supremo no debe ser interpretada aquí como una mera dispación del Dios trinitario. Ella atestigua, no menos que la carencia de contenido de la ley moral kantiana, la libertad en sentido absoluto.

Santidad, bondad, justicia, constituyen para Kant el “...concepto de Dios”.¹⁴

14) Kant, *Über das Misslingen aller philosophischen Versuche in der Theodizee*. AA, tomo VIII, p.

En él tiene su objeto la religión de la autoconciencia moral y ello según la destinación consistente en realizar el bien debido. Este Dios no tiene potestad alguna como juez universal. Es un Dios de la paz, a quien este mundo y más precisamente el mundo civil debe conocer.

El esposo de Julia es ateo pero, sin embargo, un “hombre de bien”; tal como juzga Kant sobre Spinoza.¹⁵ Sin menoscabo de su virtud, él está convencido de que “la devoción es un opio para el alma”; algo de lo que hay que disfrutar con precaución y sólo en pequeñas dosis (697). Es tolerante para con los devotos, en tanto las representaciones de éstos se dejan explicar a partir de la indeterminación del ser supremo. Inadmisible, sin embargo, resulta aquí la pretensión de un saber y también, por ende, la de una *doctrina*. Antes que la devoción ha de ser tolerado el ateísmo; pues: “¿es uno dueño de creer o no creer? ¿Es un crimen no haber sabido argumentar bien? No, la conciencia moral no nos dice en modo alguno la verdad de las cosas, sino la regla de nuestros deberes; no nos dicta en modo alguno lo que se debe pensar sino lo que se debe hacer; no nos enseña en modo alguno a razonar bien sino a obrar bien” (698). La filosofía kantiana ha concebido precisamente esto.

El ateo ya no es más el antiguo *insipiens*. También quien no cree en Dios y en “una vida futura” puede ser de una moral intachable. Incluso en la falta de fe en cuanto tal. “¿De qué puede ser culpable ante Dios? ¿Aparta sus ojos de él? Dios mismo ha ocultado su rostro”, no es sino Él la causa del ateísmo. El ateo “no huye de la verdad, es la verdad la que huye de él”; se sustrae como objeto de razón (699). No hay pues, en principio, un alejamiento del hombre respecto de Dios –esto era lo que definía el pecado–, ni culpa alguna por tal alejamiento, ni tampoco una redención requerida por tal culpa; no habría necesidad, por ende, de una encarnación de Dios. La religión de otrora tenía el sentido de ofrecer a Dios el honor debido. Pero allí donde el honor es, ante todo, el del respeto de sí mismo, que no puede ser consciente de culpa alguna ante Dios, allí la religión nace del sentimiento de una obligación para consigo o de una amenaza al respeto de sí mismo. El ciudadano, “siendo un hombre de bien”, no se ve pues en la obligación de pensar en Dios y, menos aún, en la de querer conocerlo. Al ateo le falta sólo la esperanza en una “vida futura” y su bienaventuranza [*Seligkeit*].

La autoconciencia que irrumpe con Rousseau busca, en cuanto tal, la verdad no en una semejanza del “espíritu espiritual” con el Dios trinitario, sino en la igualdad del yo con su ideal. Frente a tal verdad, la religión ocupa una

257.

15) Kant, *Kritik der Urteilskraft*. AA, tomo V, p. 452.

posición subordinada.

Basta con comparar, artículo por artículo, la *religio*¹⁶ tomásica con la religión de la autoconciencia rousseauiana para percatarse del corte epocal y para volver nítida la diferencia, frente a la costumbre que domina hoy por hoy a quienes sólo ven continuidades en materia histórica y a quienes se dedican a investigar restos. Al fin y al cabo, en estas cosas es necesaria la pureza, incluso habiendo sucumbido ya la religión de la humanidad en cuanto configuración racional. Por lo demás, en lo que atañe a la condición propia de lo cristiano, la exposición tomásica nos hace reparar en que la *religio* en la Época Media valía sólo como una *virtus moralis* y que, en cuanto tal, estaba subordinada a las *virtutes theologicae*. Sólo la fe, la esperanza y la caridad, en el sentido del *Nuevo Testamento*, proporcionan un concepto del Saber Cristiano, que determina por entero la actitud anterior de la *religio*. Ésta, en el modo de pensar configurado por Rousseau, no es una virtud ni, por ende, un deber, sino un sentimiento que se apodera de unos y no de otros.

El rechazo de la *sophia* cristiana por parte de la rousseauiana se completa en la presentación de la muerte ejemplar para los hombres dignos de tal nombre. La virtud de la veracidad llega al colmo allí donde la moribunda confiesa a su amado, en una carta de despedida, que sólo la muerte ha podido preservarla de cometer adulterio con él. En tal franqueza, la del amigo para con su amigo, la moralidad autoconsciente se eleva por sobre su última flaqueza. Julia acaba por vencer hasta la ilusión de haberse curado de su amor natural. También aquí valen las palabras de Hegel, a saber: mejor una autoconciencia desgarrada, que una remendada.

Rousseau poetiza en la *Julie* un ser humano que, para decirlo con palabras de Kant,¹⁷ se ha diferenciado respecto de sí mismo: “Ella no ha vivido como otro; nadie, que yo sepa, ha muerto como ella” (704), en armonía autoconsciente consigo mismo. Ninguna palabra acerca de Dios o de la salvación del alma se oye en la muerte de esta “piadosa mujer” (712). Ya no necesita rezar, porque no necesita la fortaleza del ser supremo en ninguna tribulación moral. Ningún pensamiento acerca del juicio, ningún temor ante la muerte, como en el caso de los cristianos (717). Incluso el pastor calvinista se conmueve de tal modo ante la autoconciencia de la moribunda, que ha desaparecido para él todo pensamiento referido a la angustia del Crucificado. ¿Qué demuestra aquí la aseveración de que ella es una cristiana?

16) Tomás de Aquino, *Summa Theologica*, II, De religione, II ac, qu. 81.

17) Kant, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*. AA, tomo IV, p. 452.

La última confesión de la debilidad por amor revela la autosatisfacción completa de la conciencia moral. La agonizante ha alcanzado ya la bienaventuranza y ello en relación con su vida íntegra. La representación de una “vida futura” es, también ella, una representación moral: se trata de una presencia ininterrumpida, no ante la visión beatífica del bien supremo, sino debida a su propio presente en medio de la familia y de los amigos que la sobreviven. La bienaventuranza esperada debe consistir, en parte al menos, en el goce de la propia conciencia moral en cuanto buena (729). De tal modo se hace valer la autoconciencia también en la idea del “alma inmortal”. Ha cobrado conciencia de su propia gloria, después de que Lutero hubo de decir de la gloria de Dios: *nihil ad nos*.

III

La *Julie* es el poema puro de la autoconciencia que irrumpe en cuanto tal. De ella sólo es posible tener experiencia mediante la representación imaginaria [*Einbildung*] del ser humano donde ella misma se encarna, esto es, sólo mediante un producto de la imaginación [*Einbildungskraft*]. Esta última adquiere, con la *sophia* rousseauiana, una dignidad hasta entonces inaudita, situándola a la par de las Musas de Homero, de Hesíodo y de Solón; a la par de la inspiración divina de los autores del Nuevo Testamento. Un poema, cuya racionalidad promueve la aparición de la razón *conceptual* que la ampara.

Kant habla de una “representación de la imaginación, que da mucho que pensar”; en cuanto fuerza “creadora”, “pone en movimiento la facultad de ideas intelectuales (la razón)”.¹⁸ ¿De qué modo fue valorada por Rousseau? “El hombre, ávido y limitado, hecho para quererlo todo y obtener poco, ha recibido del cielo una fuerza consoladora, que le acerca cuanto desea, que lo somete a su imaginación y se lo vuelve presente y sensible y, para hacerle más dulce esta propiedad imaginaria, la modifica según el gusto de su pasión. Pero todo este encanto desaparece ante el objeto mismo; ya nada embellece este objeto a los ojos de su poseedor; uno deja ya de figurarse lo que (de hecho) ve; la imaginación nada engendra de cuanto ya se posee; la ilusión termina allí donde comienza el gozo.” Precisamente en tal situación se encuentra el yo de la conciencia; referido a objetos externos a él. Distinto es el caso de la autoconciencia, que concibe lo verdadero como sujeto. Rousseau continúa: “El país de las quimeras es, en este mundo, el único digno de ser habitado y tal es la nada de las cosas humanas que, fuera del Ser que existe por sí mismo, nada

18) Kant, *Kritik der Urteilskraft*. AA, tomo V, p. 314.

hay de bello sino lo que no es" (693). Así no hubiese podido hablar ningún filósofo de aquellos que se pierden en sutilezas huecas: bello como el ser supremo, una nada de realidad, un todo cuyo ser es apariencia. Producido por mí mismo.

La quimera que respira fuego; no un invento vano sino producto de una síntesis de la imaginación: cabeza de león, vientre de cabra, cola de dragón. Cada cual se la imagina a su modo.

Ya el estado de naturaleza era una síntesis de la imaginación. Así también la historia del hombre social. Finalmente los himnos en loor de aquel hombre, donde se logra la epifanía de la humanidad y que, por ella, se diferencia respecto de sí. Desde este centro de la obra rousseauiana surge otra obra, nacida de la nostalgia productiva provocada por tal hombre: la representación imaginaria de la educación de Emilio. La tarea humana por antonomasia es una educación que permite a la autoconciencia formarse a sí misma, que ampara su formación pero que no quiere hacer lo imposible: el hombre de la autodeterminación, de una que posee, en última instancia, un sentido político. Ese hombre debe llevar a cabo, desde y por sí mismo, la diferenciación respecto de sí, por la que se vuelve ciudadano en la comunidad política [*Gemeinwesen*] del *Contrat Social*. Una comunidad política también ella imaginada. Un país imaginario, que es el único digno de ser habitado. Hacia esa meta se puso en marcha la Revolución Francesa; hacia una sociedad asentada sobre el fundamento de aquella libertad, que sólo en la autoconciencia adquiere su significación epocal. Como tal movimiento del pueblo francés, del último de la historia universal en sentido hegeliano, la revolución fue aplaudida también fuera de Francia; acordándose de aquel Rousseau, a quien la Asamblea Nacional honró el 11 de octubre de 1794 mediante una apoteosis. En la procesión de los legisladores un primer grupo mostraba las tablas con los derechos del hombre y un último grupo, el *Contrat Social*.

Esta obra explica de modo expreso la diferenciación del hombre respecto de sí, necesaria para una constitución digna del hombre. Sin ella, sin la diferenciación de la conciencia en autoconciencia, nadie es capaz de una determinación contractual; pues cada uno debe cerrar el contrato social consigo mismo. Uno no nace como ciudadano, así como tampoco se nace siendo ya un cristiano.

Diferenciación del hombre respecto de sí mismo: tal fue el interés de toda sabiduría. En el prólogo a su *Julie*, Rousseau replica a su adversario escéptico: "¿Sabe usted hasta qué punto se diferencian los hombres entre sí?" Se

diferencian entre sí en la medida en que realizan su libertad, es decir, hasta alcanzar su autodeterminación civil. Se diferencian hasta alcanzar la igualdad como ciudadanos. No la igualdad de la posesión, tampoco la del poder sino, ante las desigualdades del hombre social, la igualdad en la voluntad general de la razón como la única absolutamente autónoma. Ser igual en cuanto sujeto de la propia legislación, tal es – ha sido – la verdad de la autoconciencia civil.

¿Dónde y cómo se conoce hoy hasta qué punto se diferencian los hombres entre sí? ¿Hasta alcanzar cuál diferenciación respecto de sí mismos?

Lelia Profili es Profesora y Licenciada en Filosofía por la Universidad Nacional de Cuyo. Desde el año 2011 se desempeña como Jefe de Trabajos Prácticos en la cátedra de *Metafísica*, en la Facultad de Filosofía y Letras de la U.N.C. Fue becaria del *Goethe Institut* en Bonn. Es miembro permanente del Centro de Filosofía Clásica Alemana de la U.N.C. Su campo preferente de investigación es la filosofía moderna, en especial la filosofía del idealismo alemán.

Gonzalo Rodríguez es Profesor de Filosofía por la Universidad Nacional de Cuyo, miembro del Centro de Filosofía Clásica Alemana, ha dedicado sus investigaciones al área de la filosofía contemporánea y del idealismo alemán. Actualmente se ocupa de investigar la relación entre la poesía de Hölderlin y la filosofía hegeliana.