

Carolina Depetris*

El conocimiento de sí: autobiografía, ficción, naturaleza y mística en *Las ensoñaciones del paseante solitario*

Self-knowledge: autobiography, fiction, nature and mysticism in *The reveries of the solitary walker*

Abstract | This paper analyses the problem of self-knowledge in the philosophy of Jean-Jacques Rousseau. This is accomplished through four topics in *Reveries of the solitary walker*: autobiography, fiction, pastoral tradition and mysticism. The problem of self-knowledge responds to Rousseau's basic philosophical concern: to learn what human being is. From these four starting points, then, the aim is to explore the possibilities and limitations of such knowledge.

Keywords | Jean-Jacques Rousseau | self-knowledge | autobiography | fiction | pastoral | mysticism.

Resumen | En este trabajo se analiza el problema del conocimiento de sí en la filosofía de Jean-Jacques Rousseau a partir de cuatro tópicos presentes en *Las ensoñaciones del paseante solitario*: la autobiografía, la ficción, la tradición pastoral y la mística. El problema del conocimiento de sí responde a la inquietud filosófica de base en Rousseau: conocer qué es el hombre. A partir de estos cuatro temas se pretende, entonces, recorrer las posibilidades y limitaciones de este conocimiento.

Palabras clave | Jean-Jacques Rousseau | autoconocimiento | autobiografía | ficción | pastoral | mística.

DESDE EL *Discurso sobre las ciencias y las artes*, su primer texto filosófico, el problema más arduo para Rousseau es el hombre. En su segundo discurso, *Discurso sobre el origen de la desigualdad entre los hombres*, deja en claro que es imposible indagar en cualquier asunto relacionado con los hombres si primero no conocemos qué es el hombre. En este segundo discurso, define al hombre a partir de uno

Recibido: 22 de febrero, 2022.

Aceptado: 23 de junio, 2022.

* Universidad Nacional Autónoma de México. Centro Peninsular en Humanidades y Ciencias Sociales.

Correo electrónico: depetris@cephcis.unam.mx

Depetris, Carolina. «El conocimiento de sí: autobiografía, ficción, naturaleza y mística en *Las ensoñaciones del paseante solitario*.» *INTER DISCIPLINA* 11, n° 30 (mayo-agosto 2023): 67-88.

doi: <https://doi.org/10.22201/ceich.24485705e.2023.30.85568>

de sus conceptos clave, el de “hombre natural”, un ser humano en estado bruto, pre social, pre lingüístico, depurado de toda institución, que se define en relación con los demás animales por ser perfectible y libre. ¿Libre de qué? Libre de ser según su naturaleza, de ser lo que es, de ser hombre. Propio de Rousseau es llevar su razonamiento hacia estos nudos aporéticos en donde la respuesta a un problema remite nuevamente al problema. La pregunta por el ser del hombre que inaugura la filosofía de Rousseau queda abierta y continuará así hasta su último libro, *Las ensoñaciones del paseante solitario*. Allí, insistirá en algo ya señalado en el segundo discurso: es imposible contestar qué es el hombre si primero no nos conocemos a nosotros mismos. La pregunta aparece expresa en el primer paseo: “que suis-je moi-même?” (Rousseau 1882, 2).¹ No es una pregunta por una identidad sino una pregunta ontológica que dispara toda una secuencia lógica de indagación filosófica: si yo soy un hombre, debo saber primero qué soy para saber qué es el hombre, y una vez que sepa qué es el hombre podré saber qué es cada valor, cada sentimiento, cada concepto, cada institución surgida de los hombres. La máxima délfica es la piedra angular de la indagación filosófica de Rousseau.

En esta última afirmación coincide Benjamin Storey en su artículo “Rousseau and the problem of self-knowledge”. Allí vemos que algunos de los estudios sobre el pensamiento de Rousseau correspondientes a las últimas décadas sostienen que el conocimiento de sí es la piedra angular de su filosofía. Storey cita a Todorov, Cooper y Melzer,² para distanciarse de ellos a partir de una línea de lectura que, en un punto y como se verá, es cercana a la mía. A lo largo de su obra filosófica, sostiene Storey, Rousseau define “five major human types” (Storey 2009, 252) para tratar el tema de la esencia del hombre: el ciudadano, el hombre natural, el burgués, Emilio y Jean-Jacques. Para Todorov, es Emilio la figura humana más completa porque integra en sí tanto la vida social del ciudadano como la vida solitaria de Jean-Jacques en *Ensoñaciones*. Para Cooper, es precisamente el paseante solitario Jean-Jacques el más elevado tipo humano porque es excepcional. Para Melzer, son el ciudadano, Emilio, y el paseante solitario, Jean-Jacques, los tipos humanos que alcanzan cierta perfección porque tienen una unidad psíquica no contradictoria.³ Storey afirma, en diferencia con estos tres autores, dos cosas: que solo hay dos tipos humanos en Rousseau que expresan el problema del conocimiento de sí, y ambos representan las dos caras del problema: Emilio, en donde el problema señala

1 “¿qué soy yo mismo?” (Rousseau 2013, 15). A menos que se especifique lo contrario, para la traducción de *Ensoñaciones* utilizaré la de Mariano Fiszman correspondiente a la edición en español citada en la bibliografía.

2 En concreto se refiere a los textos *Imperfect garden: the legacy of humanism*, de Tzvetan Todorov (2002); *Rousseau, nature and the problem of the good life*, de Laurence Cooper (1999), y *The natural goodness of man: on the system of Rousseau's thought*, de Arthur Melzer (1990).

3 Véase Storey (2009, 253 y ss.).

la vida con los otros en sociedad, y el paseante solitario Jean-Jacques, para quien el conocimiento de sí solo se alcanza en la vida en soledad; y que el problema del conocimiento de sí permanece incompleto y persiste en Rousseau, porque ambos tipos humanos, aunque complementarios, son parciales: Emilio atiende el problema desde el ser-con-otros y el paseante solitario desde el ser-con-uno-mismo.⁴ Coincido con Storey en su consideración no teleológica del problema del conocimiento de sí en Rousseau y, por ende, en que es un problema no resuelto y, agrego, todavía dinámico. Pero difiero, y esto es lo que me dispongo a demostrar en este trabajo, en que permanezca incompleto. A través de cuatro vectores temáticos presentes en *Las ensoñaciones del paseante solitario*, a saber, la autobiografía, la ficción, la tradición pastoral y la mística, quiero demostrar que el problema del conocimiento de sí, aunque queda abierto como problema filosófico, logra resolverse en momentos puntuales y fugaces en un orden cognitivo diferente a la filosofía.

Expresión o construcción de sí: la autobiografía

Las ensoñaciones del paseante solitario comienza con una fuerte postulación enunciativa: “Me voici donc seul sur la terre, n’ayant plus de frère, de prochain, d’ami, de société, que moi-même” (Rousseau 1882, 1).⁵ Con esta oración Rousseau define su lugar de enunciación a partir de tres coordenadas déicticas de espacio, tiempo y persona, que nos indican a nosotros, sus lectores, el punto cero de la historia que se dispone a contar y que nos disponemos a leer: “aquí”, “ahora”, “yo”. Pero también, el uso del adverbio (“donc”, “entonces”) abre una línea de suspenso (es decir, abre otra historia) que indica que este punto cero tiene una larga sucesión de números “negativos”, tiene una historia previa de la que “yo, aquí y ahora” son una consecuencia. Así, podemos afirmar que el libro comienza *in medias res*, en medio de una historia que viene desarrollándose con anterioridad.

Las ensoñaciones del paseante solitario es el último libro de Rousseau, lo escribió entre 1776 y 1778. Se interrumpe en el décimo paseo destinado a recordar sus tiempos de formación con Mme. de Warens. Lo interrumpe su muerte. Es, además, el último libro de una serie de escritos de corte autobiográfico que incluye las *Confesiones* (1770) y los *Diálogos* (1777). En el lapso de ocho años, co-

⁴ “Because of the partiality of each of their lives [en referencia a Emilio y Jean-Jacques], and because each is partial to his partial way of life, their self-knowledge remains incomplete” [A causa de la parcialidad de cada una de sus vidas —en referencia a Emilio y Jean-Jacques—, y porque cada uno es parcial a su parcial modo de vivir, en ambos el autoconocimiento permanece incompleto] (Storey 2009, 274). La traducción de esta nota es responsabilidad de la autora del trabajo.

⁵ “Aquí estoy entonces, solo sobre la tierra, sin tener más hermanos, prójimo, amigo ni compañía que yo mismo” (Rousseau 2013, 15).

rrespondientes a su última etapa productiva, Rousseau escribe tres textos autobiográficos. Estos textos autobiográficos han sido considerados con frecuencia como textos literarios, o como indicios de la acentuada paranoia de Rousseau. Sin embargo, tal como sostiene Eve Grace (2006, 141), estos textos constituyen una parte integral de su sistema teórico. Y no solo eso: considero que son metodológicamente axiales para Rousseau, porque esta intensa indagación autobiográfica responde a la necesidad epistemológica de conocerse a sí mismo. De este modo, podemos concebir estos tres textos autobiográficos como ejercicios metodológicos a partir de los cuales aborda su problema filosófico medular.

Sin embargo, la autobiografía es un género discursivo problemático y lo es más en filosofía, porque la identidad del autor, del narrador y del personaje es la misma, y porque existe un compromiso del autor con su lector (lo cual Lejeune denomina “contrato o pacto de lectura”) de que contará la verdad sobre su vida, pero esto se hará a partir de una construcción narrativa, lo cual genera una fuerte tensión entre verdad y construcción de verdad. La naturaleza discursiva problemática de la autobiografía merece, entonces, que nos detengamos a examinar su funcionamiento.

En *Autobiography as philosophy. The philosophical use of self-publication*, sus editores, Thomas Mathien y D. G. Wright, se preguntan en la introducción si una autobiografía es, dentro del cuerpo de textos de un filósofo, un texto auxiliar o si es en sí mismo suficiente para ser considerado un trabajo filosófico. En la filosofía, más en la actual regida por un discurso “técnico e impersonal” (Mathien y Wright 2006, 1), un registro que conjuga en una misma instancia discursiva la voz del que enuncia, el objeto que se enuncia (el personaje) y una persona real extratextual, es cuando menos incómodo porque carece de la distancia crítica que la disciplina demanda. No obstante, el autor de una autobiografía, filosófica o no, se atiene siempre a fuertes cláusulas de verdad porque son sucesos de su propia vida los que él mismo expone en un ejercicio sincero. Esa cercanía problemática de ser sujeto y objeto de un discurso propio es lo que complica y, al mismo tiempo, consolida en la lectura la pretendida verdad de una autobiografía porque ¿quién mejor que el testigo de su propia vida para contarnos con exactitud lo que en ella pasó? La mayoría de los lectores accede a una autobiografía para conocer la historia íntima y sincera de la vida de ese personaje y, en ese “pacto de lectura” que se genera entre el autor y su lector en torno a la verdad, se hace necesario olvidar lo que Philippe Lejeune destaca en sus estudios sobre el género: que una autobiografía es un discurso de alguien que dice *que dice* la verdad.⁶ Esta meta articulación es el eje del problema que comporta una autobiografía.

⁶ “Evidentemente, la autobiografía no es un texto en el que *alguien* dice la verdad sobre su vida. Es un texto en el que alguien *dice que él dice* la verdad sobre su vida” (véase Saiz Cerrera 2012, 53).

fía como discurso: promueve ser un discurso con fuertes pretensiones de verdad soportadas por su base testimonial cuando, en realidad, es una construcción discursiva modelizada por un narrador. De manera que, sin entrar en profundidad en sus complicaciones retóricas que son muchas y ampliamente estudiadas, la connotación inmediata de una autobiografía es que se trata de un discurso personal y verdadero aunque tengamos conciencia de que no necesariamente es personal y que definitivamente no es verdadero.

Según Mathien en “Philosopher’s autobiographies”, hay cinco propósitos en las autobiografías que las hacen filosóficas: la autobiografía como instrucción moral, como consolación, como apólogo, como confesión y como indagación sobre la naturaleza humana. Una autobiografía para ser filosófica, según este autor, debe tener al menos una de estas funciones. *Ensoñaciones*, considero, se ajusta a las cinco: 1) hay instrucción moral, porque la vida de su autor funciona como premisa para argumentar sobre valores humanos cuyas conclusiones invitan a defender o rechazar determinadas acciones; 2) es una consolación, porque Rousseau expone las privaciones que sufrió y nos cuenta qué acciones compensaron o eliminaron esas privaciones; 3) es un apólogo, porque el texto responde a una audiencia hostil y el filósofo se pone a sí mismo como ejemplo frente a sus adversarios; 4) es una confesión, porque hay en el texto pasajes de autoevaluación y examen de conciencia, y, 5) es, en lo que vimos y en lo que veremos, paradigmática de la indagación en torno a la naturaleza humana.⁷ Podemos, entonces, considerar que la escritura de *Ensoñaciones* responde a una inquietud filosófica y no es, en la producción de Rousseau, un texto auxiliar sino filosófico.

Para Luiz Costa Lima, en “Júbilos e misérias do pequeno eu”,⁸ la autobiografía es una consecuencia de la conversión histórica de la individualidad en un valor.⁹ Es con la noción de individuo que surge la necesidad de sumar al vivir el contar lo vivido y eso se tomó como una historia “espejo”, de modo que, como se lee en esta cita de Collingwood recogida por Costa Lima, “A autobiografía de un

⁷ Para un análisis más detallado de las funciones de la autobiografía en filosofía, véase Mathien (2006, 18 y ss.).

⁸ Capítulo del libro citado en la bibliografía.

⁹ Para Costa Lima, hablar de “autobiografía” antes del Renacimiento es un anacronismo. “So a partir do Renascimento encontramos condições efetivas para o aparecimento da autobiografia” (2007, 467) (“Solo a partir del Renacimiento encontramos condiciones efectivas para la aparición de la autobiografía”), mi traducción. Las *Confesiones*, de San Agustín, no sería, para este autor, un texto autobiográfico. Lejeune también aborda este problema cuando habla de la historia de los géneros, y sostiene que “interrogarse sobre la existencia de la autobiografía en la Antigüedad (...) es como querer escribir la historia de los ferrocarriles de vapor en Grecia antigua, so pretexto de que ya existían vías, hierro y de que se conocía el vapor” (Saiz Cerredá 2012, 51).

homen cuyo oficio é pensar debe ser a história de seu pensamento” (Costa Lima 2007, 455).¹⁰ Así, precisamente, funciona en *Ensoñaciones*.

La autobiografía es, para la teoría literaria, una ficción aceptada como verdad, y esa ficción comienza, antes que con el manejo retórico del discurso y con las cláusulas del género, con el mismo eje gravitacional de una autobiografía: el individuo. Un individuo es una “ficción útil”, dice Costa Lima, pero ficción al fin, porque es resultado de la estilización (con todo lo que eso supone: modelar, estabilizar, construir, proyectar) de una identidad. De modo que una autobiografía es una manera de construir una individualidad, un “ego”, y esta construcción se realiza en un discurso y con palabras.

Esa individualidad, considero, debe construirse con base en el valor de la excepcionalidad, porque nadie va a interesarse en leer una autobiografía de un hombre “común”.¹¹ Así que antes de ser juzgado por sus lectores, es el mismo autor quien debe juzgarse a sí mismo como un ser excepcional cuya vida y reflexiones merecen ser contadas para beneficio de otros. Las señales de jactancia en *Ensoñaciones* son numerosas, pero la más evidente, quizás, sea el uso de fórmulas superlativas por parte de Rousseau para referirse a sí mismo y a lo que le sucede: “au plus horrible sort qu’ait éprouvé sur la terre aucun mortel” (Rousseau 1882, 44), “(moi,) le plus sociable et le plus aimant des humains” (Rousseau 1882, 1), “moi, le plus sensible des êtres” (Rousseau 1882, 143).¹²

A la expresión sincera (escritos de “buena fe”, dirá Costa Lima) del yo autobiográfico y a la carga de veracidad que conlleva la cercanía testimonial del discurso que maneja, hay por último que sumar la causalidad como uno de los rasgos distintivos del género. Costa Lima habla, en efecto, de una especie de “causalidad psíquica” (2007, 490), causalidad que, como vimos, abre *Ensoñaciones* a partir del uso del adverbio “entonces”. En una autobiografía, el mundo presente del autor es siempre contado como consecuencia de hechos, ideas y valores cuyos gérmenes se ubican antes en la línea de tiempo. De modo que, en el plano temporal, la autobiografía siempre tendrá una estructura narrativa regulada por el pasado, y esta es otra estrategia discursiva para poner orden (otra vez, estilizar) en el pasado de una vida. Este proceso, vemos, refleja lo que toda autobiografía trata de disimular: cómo se construye un individuo a partir de un escrito.

10 “La autobiografía de un hombre cuyo oficio es pensar debe ser la historia de su pensamiento”. Mi traducción.

11 Lejeune menciona que el autor de una autobiografía es “jactancioso”.

12 “la más horrible suerte que haya experimentado ningún mortal sobre la tierra” (Rousseau 2013, 48); “(yo) el más sociable y el más cariñoso de los humanos” (Rousseau 2013, 15), “yo, el más sensible de los seres” (Rousseau 2013, 127), etc. Poco después de Rousseau, en el Romanticismo, donde el valor de la individualidad es en sí superlativo, esa expresión sincera de un alma excepcional encontrará un espacio discursivo adecuado en la poesía.

La construcción del individuo: verdad y ficción

En *Ensoñaciones*, Rousseau reconstruye su vida como filósofo en cuatro momentos: una primera etapa de formación sentimental en su juventud temprana bajo la tutela de Mme. de Warens; un segundo momento en donde alcanza la fama como filósofo a partir de los dos discursos; un tercer momento en donde cae en desgracia después de la publicación de *Emilio* y de *El contrato social* en 1762, desgracia que lo llevará primero a huir de París para evitar una orden de arresto y luego de los cantones de Ginebra y Berna por lo mismo; y un cuarto momento, en donde reflexiona e intenta dar sentido al porqué y cómo su vida pasó de estar en la cima a ser desgraciada. *Ensoñaciones* recae especialmente en este último cometido: ver quién y cómo es él luego de su desgracia.

Vimos que la pregunta axial del libro es “¿qué soy yo mismo?”. Luego dirá: “Je n’écris mes rêveries que pour moi” (Rousseau 1882, 12).¹³ De modo que la pregunta a la que la escritura del texto responde desde el primer paseo puede ser reformulada así: “¿qué soy yo mismo para mí?”. Hay desde el comienzo del texto un marcado solipsismo, pero la lectura del texto permite ver que Rousseau no cumple enteramente con esto y que abre la exploración ontológica de sí mismo hacia los demás. Estos “demás”, “los otros”, tienen en el texto una identidad en bloque que es fuertemente antagónica. Así, el ser (el yo) de Rousseau se configura, en una primera instancia, no desde una indagación íntima sino en oposición a “todos los demás hombres” que lo odian y buscan su desgracia. Hay en el texto una fuerte paranoia en Rousseau, quien sospecha que ese encono tan generalizado contra él no puede ser sino algo orquestado, un “commun complot” (Rousseau 1882, 35), un complot común.

Entonces, antes de ver cuáles son las cualidades ontológicas que surgen de la indagación del filósofo, es pertinente, aunque sea brevemente, conocer la opinión de “los otros” sobre Rousseau. Un texto interesante para medir la temperatura de esta opinión es *Sentiment des citoyens*, un opúsculo escrito con pseudónimo, según acuerdo generalizado hoy, por Voltaire, en respuesta a las *Cartas desde la montaña*, de Rousseau. Allí, Voltaire escribe como si fuese ginebrino y refuerza los motivos por los que Rousseau escandalizó a sus compatriotas y se ganó la enemistad de la Iglesia y de los gobiernos. Abundan los calificativos desdeñosos contra Rousseau:¹⁴ “demente”, “arreatado”, “loco”, “inmoral”, “bufón”, “prostituto”, “blasfemo”, “ridículo”, “soberbio”, “desenfrenado”, “cruel”, “fracasado”, “traidor”, “criminal”, y otros más que, en la argumentación, redundan en que lejos de llevar Rousseau orgullo a los ginebrinos, los hace sentir “humilié par la honte d’un compatriote” (1765, 6).¹⁵

¹³ “Yo no escribo mis ensañaciones sino para mí” (Rousseau 2013, 23).

¹⁴ Véase *Réponse* (1765, 5 y ss.).

¹⁵ “Humillados por la vergüenza de un compatriota”. La traducción es mía.

Ante el encono que recibe de los demás, Rousseau se declara en *Ensoñaciones* perplejo, menciona que parece vivir un mal sueño, una suerte de muerte. Ubicarse en ese punto, en “una suerte de muerte”, le permite trascender la situación y colocarse, como dirá Nietzsche después, “más allá del bien y del mal”. Dice: “on ne peut plus m’y faire ni bien ni mal” (Rousseau 1882, 8).¹⁶ Rousseau alcanza así un estado de invulnerabilidad: “La diffamation, la dépression, la dérision, l’opprobe dont ils m’ont couvert, ne sont pas plus susceptibles d’augmentation que d’adoucissement; nous sommes également hors d’état, eux de les aggraver, et moi de m’y soustraire” (Rousseau 1882, 4).¹⁷ Esa situación que lo ubica, según sus palabras, como “pauvre mortel infortuné”, en el fondo de un abismo, lo vuelve al mismo tiempo “impassible comme Dieu même” (Rousseau 1882, 8).¹⁸

Tres cuestiones quiero destacar de este estado existencial que alcanza Rousseau en su confrontación con los demás: 1) al desvincularse de todos, se encuentra solo, y decide dedicar ese estado de soledad al estudio de sí mismo (Rousseau 1882, 9);¹⁹ 2) en esa situación trascendente, Rousseau encuentra paz y libertad,²⁰ de

16 “ya no se me puede hacer ni bien ni mal” (Rousseau 2013, 20).

17 “La difamación, la depresión, la burla y el oprobio con los cuales me han cubierto no son más susceptibles de ir en aumento que de devenir en alivio; ya no estamos en condiciones, ellos de agravarlos ni yo de sustraerme de ellos” (Rousseau 2013, 17).

18 “Pobre mortal desafortunado”, “impasible como Dios mismo” (Rousseau 2013, 20).

19 Este primer punto señala uno más abarcador, que supone su oposición a la “institución” de la filosofía y que en *Ensoñaciones* tomará la forma del “amor propio” frente al “amor de sí”. En el tercer paseo deja claro que la filosofía es para él una institución social que tiene todos los vicios de las instituciones sociales. Para él, la filosofía es una práctica del “amor propio” de los filósofos, que solo procuran el reconocimiento social y el alimento del propio orgullo, que tienen un interés vacío de erudición para instruir, pero no para aprender, que escriben libros sin importar qué dicen, sino que sean “bien recibidos” y sin importar el cultivo de la verdad sino evitar ser refutados. Los filósofos son, para él, hombres doctrinarios e intolerantes (ver Rousseau 1882, tercer paseo), que asumen la filosofía como un rígido sistema. En contraste, su práctica de la filosofía responde al “amor de sí”, es una exploración de orden autobiográfico que tiene como objeto aprender de sí mismo para poder saber de uno antes de enseñar a otros y esa exploración debe ser no un sistema sino una forma de vida. En síntesis, como puede verse también en el octavo paseo, el amor propio y el amor de sí se oponen como el estado social y el estado de naturaleza. El amor propio, en su revisión autobiográfica, es un orgullo que creció en Rousseau cuando comenzó a ser reconocido por la sociedad como autor y no le trajo, sostiene, más que infelicidad; el amor de sí (“amour pour moi-même”, “amor por mí mismo”, dirá), es “fusse bon pour moi” (Rousseau 1882, 156) (“ser bueno para mí”, Rousseau 2013, 132), acción que responde únicamente al orden natural, trasciende la opinión de los demás, y conduce a la paz, a la libertad y a “presque la félicité” (Rousseau 1882, 156) (“la casi felicidad”, Rousseau (2013, 132)).

20 El tema de la libertad tiene un tratamiento muy estimulante en el sexto paseo. Allí, Rousseau reflexiona sobre cómo ayudar a otro u odiar a otro, restringe la libertad y también, como veremos en lo que sigue, cómo la libertad de actuar conforme a la honestidad radical con uno mismo (ser, al cabo, independiente y fiel a las inclinaciones naturales de cada uno) es lo que lo aparta de la sociedad.

modo que logra subvertir el resultado lógico de las acciones de sus enemigos y convertir sus ataques en un don para él;²¹ 3) ese estadio trascendente tiene, como veremos más adelante, ciertos rasgos de ejercicio místico, comenzando por la declaratoria de que abandona su ser terrenal para alimentar el espiritual (Rousseau 1882, 11),²² y por la puesta en ejecución de la lógica contradictoria propia de la mística por la que es sufriendo que se alcanza la paz o siendo perseguido como se alcanza la libertad. Estas tres cuestiones son importantes de señalar porque nos muestra el estado existencial desde donde encara Rousseau su indagación ontológica.

Uno de los tantos motivos que genera esa enconada oposición entre Rousseau y los otros es su máxima de vida de siempre apegarse a la verdad. El ejemplo paradigmático aparece en el paseo segundo. Allí, narra un episodio que vivió con Mme. *** y que le granjeó una nueva enemistad. Mme. *** comienza a visitarlo de manera insistente porque pretende escribir una novela para presentarle a la reina y quiere que Rousseau sea su protector. “Je luis avais dit ce que je pensois des femmes auteurs”, menciona Rousseau (1882, 24).²³ Pero Mme. *** insiste en su proyecto y publica su novela con grandes alabanzas a Rousseau en su prefacio, dando la equivocada impresión de que él la había apadrinado. Esto molesta a Rousseau. Cuando Mme. *** intenta visitarlo nuevamente, este le manda una nota que dice: “Rousseau, ne recevant chez lui aucun auteur, remercie Mme. *** de ses bontés et la prie de ne plus l’honorer de ses visites” (Rousseau 1882, 25).²⁴ Ella le responde que “j’avois barbarement porté le poignard dans son cœur sensible” (Rousseau 1882, 25).²⁵ Cierra todo el episodio Rousseau con estas palabras: “C’est ainsi que la droiture et la franchise en toute chose sont des crimes affreux dans le monde; et je paraîtrois à mes contemporains méchant et feroce quand je n’aurais à leurs yeux d’autre crime que de n’être pas faux et perfide comme eux” (Rousseau 1882, 25).²⁶ Para Rousseau, vemos, el germen de las per-

21 Esta idea se refuerza por las lecturas que realiza Rousseau en ese momento. En el paseo cuarto afirma que está leyendo *Cómo sacar provecho de los enemigos*, de Plutarco.

22 “Mais, dans ce désœuvrement du corps, mon âme est encore active, elle produit encore des sentimens, des pensées, et sa vie interne et morale semble encore s’être accrue par mort de tout intérêt terrestre et temporal” (Rousseau 1882, 11) (“Pero en esta desocupación del cuerpo, mi alma todavía está activa, todavía produce sentimientos, pensamientos, y su vida interna y moral parece haber aumentado todavía más por la muerte de todo interés terrenal y temporal”, Rousseau (2013, 22)).

23 “Yo le había dicho lo que pensaba de las mujeres escritoras” (Rousseau 2013, 32).

24 “Rousseau, que no recibe en su casa a ningún autor, le agradece a la señora *** sus bondades y le ruega que no lo honre más con sus visitas”. Utilizo aquí mi traducción para respetar el original de Rousseau, ya que la edición en español identifica a Mme. *** con Mme. D’Ormy.

25 “Que había hundido bárbaramente el puñal en su sensible corazón” (Rousseau 2013, 34).

26 “Es así como la rectitud y la franqueza son crímenes horribles en sociedad; y yo les parecía a mis contemporáneos malvado y feroz, cuando mi único crimen a sus ojos fuera no ser falso y pérfido como ellos” (Rousseau 2013, 37).

secuciones y animadversiones que ha sufrido y sufre radica en la cuestión de la verdad.

En *Persecution and the art of writing*, Leo Strauss analiza en algunos filósofos cómo fueron perseguidos por sus escritos e ideas. Menciona a Lessing y su convicción de que hay verdades que no pueden pronunciarse; hay un orden de lo decible, dirá después Foucault en *El orden del discurso*. No todo puede ser dicho. Esto choca con la idea de libertad en Rousseau: “je n’ai jamais cru que la liberté de l’homme consistât à faire ce qu’il veut, mais bien à ne faire ce qu’il ne veut pas” (Rousseau 1882, 114),²⁷ de ahí, explica, la capacidad de “escandalizar” a sus contemporáneos y su dificultad para vivir en medio de la sociedad civil (“je n’ai jamais été vraiment prope à la société civile”, Rousseau (1882, 113)).²⁸

Entonces, en Rousseau es consecuencia de haberse sostenido en su verdad lo que lo ha llevado a su situación desgraciada presente.²⁹ Pero el propósito del ejercicio autobiográfico que encara en *Ensoñaciones* lo conduce a revisar el ejercicio de la verdad en sí mismo. En el cuarto paseo, retomando un comentario sarcástico por parte del cura Rosier sobre el lema autoimpuesto por Rousseau de “consagrar su vida a la verdad”, se dedica a considerar cuán sincero había sido en su vida y en el relato de su vida en *Confesiones*. Recordemos que, en el ejercicio autobiográfico, la sinceridad es soporte de la verdad, por ende, el problema de la sinceridad está íntimamente ligado a poder o no conocerse a sí mismo. “J’y vins bien confirmé dans l’opinion déjà prise que le *Connois-toi toi-même* du temple de Delphes n’était pas une maxime si facile à suivre que je l’avois cru dans mes *Confessions*” (Rousseau 1882, 54),³⁰ dice. ¿Siempre, entonces, consagró Rousseau su

27 “jamás creí que la libertad del hombre consistiera en hacer lo que quiere, sino más bien en no hacer nunca lo que no quiere” (Rousseau 2013, 103).

28 “Nunca fui verdaderamente apropiado para la sociedad civil” (Rousseau 2013, 103). Strauss, en el libro citado, coloca a Rousseau en un listado de autores perseguidos, cada uno en su época, en donde están Anaxágoras, Protágoras, Sócrates, Platón, Jenofonte, Aristóteles, Avicenna, Averroes, Maimónides, Grotius, Descartes, Hobbes, Spinoza, Locke, Bayle, Wolff, Montesquieu, Voltaire, Lessing y Kant; todos ellos, dice Strauss, hombres que vivieron en periodos liberales. Muchos de estos autores, sigue Strauss, escribieron no solo para comunicar sus ideas sino para suprimir la persecución como tal. Especialmente, los autores a partir de mediados del XVII unieron esta labor a la convicción de que el progreso de la educación popular llevaría a la libertad de expresión y a un tiempo en que no habría consecuencias adversas para quien dijera y escuchara la verdad (véase Strauss 1952, 33 y ss.). Este proyecto encuentra su metáfora más acabada en el “siglo de las luces”: es la luz el símbolo de un proyecto que pretende dejar atrás la oscuridad generalizada en la falta de instrucción, el dogmatismo y el fanatismo religioso.

29 Según se lee en la primera nota al pie del paseo cuarto, de la edición en español citada, “En 1758, Rousseau había elegido como lema de su vida la frase *Vitam impendere vero*: ‘Consagrar su vida a la verdad’”.

30 “Terminé confirmado en mi idea previa de que el *Conócete a ti mismo* del templo de Delfos no era una máxima tan fácil de seguir como lo había creído en mis *Confesiones*” (Rousseau 2013, 55).

vida a la verdad, tal como profesaba? La respuesta inmediata a esta pregunta es negativa: “en m’*épluchant avec plus de soin, je fus bien surpris du nombre de choses de mon invention que je me rappelois avoir dites comme vraies*” (Rousseau 1882, 55).³¹

Hay dos verdades, sostiene Rousseau: una general y abstracta, que es un bien y que es absolutamente necesaria para que el hombre tenga una ética y una moral, y otra particular y concreta, “n’est pas toujours un bien; elle est quelque fois un mal, très souvent une chose indifférente” (Rousseau 1882, 57).³² La primera es un bien porque tiene una finalidad práctica, una utilidad; la segunda, en cambio, es un hecho ocioso que no tiene consecuencias para nadie y, por ende, carece de importancia. Esta es, según Rousseau, una verdad inútil. Vamos a ver en qué consiste.

Muchas veces, afirma Rousseau, al contar una anécdota o al escribir sus autobiografías y caer en lagunas de memoria, se vio llevado a añadir detalles de su invención para colmar esos huecos o para mantener el interés de su auditorio o de sus lectores. En esos gestos, él no saca ningún provecho concreto ni perjudica en nada al otro, no hay ninguna utilidad práctica en esas invenciones, de modo que “mentir sans profit ni préjudice de soi ni d’autrui n’est pas mentir” (Rousseau 1882, 62), dice.³³ Y agrega: “ce n’est pas mensonge, c’est fiction” (Rousseau 1882, 62).³⁴ Enseguida Rousseau sitúa este tipo de mentiras en donde deben estar y no molestan, en la literatura, hecha de “vrais mensonges” (Rousseau 1882, 63)³⁵ o, para decirlo en términos más precisos, de verosimilitud. Pero un poco más adelante en su argumento las sitúa donde no deben estar y sí molestan: en su autobiografía. Textualmente, dice que en sus *Confesiones*, por “l’effect du délire de l’imagination”, añadió cosas que no sucedieron en realidad; que su memoria le fallaba con frecuencia y “remplissois les lacunes par des détails que j’imaginai en supplément de ces souvenirs”; que recordaba los momentos felices de su vida y los “embellissois quelquefois des ornemens”; a veces “prétois quelquefois à la vérité des charmes étrangers” y manifiesta en relación a sí mismo: “quelquefois, sans y songer, par un mouvement involontaire, j’ai caché le côté difforme, en me peignant de profil” (véase Rousseau 1882, 73 y ss.).³⁶

31 “Mientras me escudriñaba minuciosamente, me asombró mucho la cantidad de cosas de mi invención que recordaba haber dicho como verdaderas” (Rousseau 2013, 56).

32 “Que no siempre es un bien; a veces es un mal, y con mucha frecuencia algo indiferente” (Rousseau 2013, 58).

33 “Mentir sin provecho ni perjuicio de sí ni de otro no es mentir” (Rousseau 2013, 62).

34 “Eso no es mentira, es ficción” (Rousseau 2013, 62).

35 “Mentiras verdaderas” (Rousseau 2013, 62).

36 “Efecto del delirio de la imaginación”, “llenaba las lagunas con detalles que imaginaba”, “embellecía con adornos”, “le prestaba a la verdad encantos ajenos”, “a veces, sin pensarlo, por un movimiento involuntario, oculté el lado deforme al pintarme de perfil” (véase Rousseau 2013, 62 y ss).

Todas estas falsedades, o invenciones, o exageraciones volcadas en *Confesiones* no son, para Rousseau, mentiras: son ficciones. Juzgo esta aseveración muy sorprendente y muy arriesgada en medio de un discurso autobiográfico que promueve el autoconocimiento como eje axial de todo un sistema de pensamiento al que se ha dedicado una vida. Con esto quiero decir que el problema que abre admitir el uso de ficciones en la autobiografía puede marcar el límite de la indagación filosófica de Rousseau. Si la autobiografía era un método de autoconocimiento, y el autoconocimiento es la piedra basal de su filosofía, lo que esto señala es que el *ego* surgido del conocimiento de sí no es verdad sino una construcción verosímil, una ficción, un invento y que, por tanto, resulta imposible conocerse a sí mismo y resulta, entonces, imposible saber qué es el hombre. Esta es una lectura posible.

La otra, la abordan Menin y Storey. En “‘S’eclairer en dedans’: Rousseau and the autobiographical construction of truth”, Marco Menin repasa este estimulante conflicto y sostiene la hipótesis de que no hay incompatibilidad entre la verdad y la ficción autobiográfica en Rousseau, sino una “potente sinergia” (2018, 323). Para Menin, “fiction is a heuristic instrument” (2018, 328)³⁷ en la indagación filosófica de Rousseau, tal como lo fue el hombre en estado natural que concibió desde su segundo discurso, un hombre sobre el que sostuvo todo su sistema de pensamiento y que, según el mismo Rousseau declara, “(...) n’existe plus, (...) n’a peut-être point existe, (...) probablement n’existera jamais, et dont il est pourtant nécessaire d’avoir des notions justes pour bien juger de notre état présent” (véase Prefacio en Rousseau 1793, 38).³⁸ Benjamin Storey, vimos, va todavía un poco más allá: el paseante solitario Jean-Jacques Rousseau y el hombre natural serían solo dos de cinco instrumentos heurísticos surgidos de la ficción de base autobiográfica de Rousseau y que, como ya mencioné, incluyen también al “ciudadano”, al “burgués” y a “Emilio” (Storey 2009, 252). No habría, entonces, contradicción lógica ni formal en asumir el *factum* retórico del discurso autobiográfico señalado arriba (alguien que dice *que* dice la verdad) como forma de autoconocimiento filosófico, porque esa exploración ontológica demanda, como toda exploración cognitiva, de herramientas heurísticas para llevarse a cabo, y una de ellas es la construcción de sí mismo. Reitera esto una máxima insoslayable de toda narrativa en primera persona: para hablar de sí mismo, todo narrador debe desdoblarse en personaje.

37 “La ficción es un instrumento heurístico”. Traducción mía.

38 “No existe más, que acaso no ha existido, que probablemente no existirá nunca, y del que es sin embargo necesario tener nociones justas para juzgar bien nuestro estado actual”. La traducción es de Leticia Halperin Donghi correspondiente a la edición de Losada citada en la bibliografía (Rousseau 2005, 69).

Naturaleza y mística

El tema de la naturaleza es clave en Rousseau en su doble acepción: la naturaleza como el espacio no intervenido por la acción humana y la naturaleza como la esencia de uno mismo. No están desligados uno del otro; por el contrario, en *Ensoñaciones* queda claro que es *en* la naturaleza donde Rousseau puede encontrar *su* naturaleza. Pero, ¿qué tipo de naturaleza cobija la indagación ontológica? Es importante conocer la repuesta a esta pregunta porque, como vemos, allí reside la respuesta a la pregunta de orden ontológico que guía su inquietud filosófica.

El quinto paseo está dedicado a la estancia de Rousseau en la isla de Saint-Pierre, en medio del lago de Bienne, en Suiza, donde fue a refugiarse después de que los habitantes de Môtier lapidaran su casa arengados por un pastor. Esta isla concentra lo que la naturaleza es para Rousseau y lo que significa en su búsqueda filosófica. Llama la atención el vocablo “romántico” para describirla: “Les rives du lac de Bienne sont plus sauvages et romantiques que celles du lac de Genève” (Rousseau 1882, 81).³⁹ Anja Gabriela Uhlmann, en el artículo “Rousseau y el *locus amoenus*”, asimila la concepción estética de la naturaleza en Rousseau a la estética pintoresca muy propia, por otra parte, de esos años. No obstante, el uso de la palabra “romántico” y todo lo expresado en torno a la isla de Saint-Pierre señalan, a mi juicio, una cercanía con la tradición pastoral y no con el pintoresquismo.⁴⁰ Vamos a ver esto con detalle.

Ya en el primer y segundo discurso aparece la tesis de que todo el desarrollo social, intelectual y cultural del hombre, lejos de llevarlo a cotas de mayor progreso tal como sostiene la Ilustración, lo han corrompido. El hombre contemporáneo a Rousseau, el hombre de cultura, es el resultado de sucesivas impurezas que se han instalado con el paso de los siglos en el hombre natural. Este hombre primario, este hombre natural, está limpio de vicios: es bondadoso, es puro en su simpleza y está en relación directa, estrecha, con la naturaleza. Desde este momento inicial, entonces, hay en el pensamiento de Rousseau una oposición entre lo simple y lo cultivado que se refleja en varios estratos; uno de ellos, que es el que me interesa ver en este apartado, es aquel que opone la naturaleza “natural” a la naturaleza “artificial”.

Es en la carta XI del libro cuarto de *Julia o la nueva Eloísa*, donde estos dos tipos de naturaleza se definen a partir del motivo del “jardín”. Pocos años antes de que Horace Walpole publicara *On modern gardening*, en donde define el jardín moderno inglés frente a los jardines hipertrabajados del barroco francés o de los

39 “Las orillas del lago de Bienne son más salvajes y románticas que las del lago de Ginebra” (Rousseau 2013, 77).

40 De hecho, en la carta XI del cuarto libro de *Julia* que veremos en lo que sigue, Rousseau critica el jardín pintoresco inglés por su afición al ruïnismo.

jardines chinos, Rousseau lo hace en esta carta.⁴¹ Este jardín, que es el jardín de Julia, es “le lieu le plus sauvage, le plus solitaire de la nature” (Rousseau s/r, 396).⁴² En este jardín, la intervención humana es mínima, y todo se organiza según el orden que surge de la naturaleza misma. Allí todo es agreste, salvaje, irregular, sinuoso, sencillo, simple. En el jardín de Julia, cada mata, cada árbol nace donde debe nacer, se desarrolla como se debe desarrollar, todo es según “su” naturaleza, todo se da naturalmente y no necesita en absoluto de dispendio económico, de trabajo humano, de poda ni de trazados. En este jardín, el agua corre clara y limpia, el clima es fresco y agradable, los pájaros se acercan libres a los humanos, las frutas maduras están a disposición y son deliciosas aun sin ser perfectas a la vista. Saint-Preux, el protagonista del libro, al entrar por vez primera en este lugar de la mano de sus anfitriones, Julia y su esposo, dice que está en una isla en “le bout du monde” (Rousseau s/r, 396),⁴³ en Tinian o Juan Fernández,⁴⁴ y esta idea del lugar natural aislado se mantiene en toda la carta: una isla “desierta”, un “lieu solitaire, où le doux aspect de la seule nature devait chasser de mon souvenir tout cet ordre social et factice qui m’a rendu si malheureux” (Rousseau s/r, 410).⁴⁵ Este lugar, entonces, de conexión inmediata con la naturaleza, despierta en Saint-Preux el gusto por entregarse a “cette charmante contemplation sans prendre la peine de penser” (Rousseau s/r, 400),⁴⁶ llena su corazón “au plus doux sentiment de la nature” (Rousseau s/r, 402),⁴⁷ se siente a gusto en ese momento presente sin estar ansioso “de ce qui est loin” (Rousseau s/r 407),⁴⁸ siente placer de revivir el ocio que la misma Julia vivió en su jardín,⁴⁹ y pasa allí en soledad, contemplando ocioso el jardín y divagando, “deux heures auxquelles je ne préfère aucun temps de ma vie” (Rousseau s/r, 411),⁵⁰ porque logra así estar en paz consigo mismo.

41 Walpole conocía la obra de Rousseau, y sus argumentaciones en torno a la jardinería son muy cercanas, incluso expresivamente, a las de Rousseau en este texto.

42 “Es el lugar más salvaje y más solitario de la naturaleza” (Rousseau 2007, 516). La traducción es de Pilar Ruiz Ortega de la edición en español citada en la bibliografía.

43 “El otro extremo del mundo” (Rousseau 2007, 516).

44 Es conocida la influencia que tuvo la novela *Robinson Crusoe*, de Daniel Defoe, en las concepciones filosóficas de Rousseau.

(N. del Ed.: Tinian es una de las tres islas principales de la Mancomunidad de las Islas Marianas del Norte, y, el archipiélago Juan Fernández es un conjunto de islas ubicado en el Pacífico Sur, a más de 670 km al oeste de las costas de América del Sur. Una de cuyas islas se llama Robinson Crusoe. (En ambos casos la fuente es Wikipedia.)).

45 “Lugar solitario, donde el dulce aspecto de la sola naturaleza debía arrojar de mi memoria todo el orden social y ficticio que tan desgraciado me ha hecho” (Rousseau 2007, 529).

46 “La deliciosa contemplación sin tomarme el trabajo de pensar” (Rousseau 2007, 519).

47 “Del más dulce sentimiento de la naturaleza” (Rousseau 2007, 521).

48 “De lo que está lejos” (Rousseau 2007, 526).

49 Véase Rousseau (s/r, 410).

50 “Dos horas, que cuento como las mejores de mi vida” (Rousseau 2007, 530).

Toda la definición del jardín de Julia, que condensa la idea de naturaleza en Rousseau, aparece con las mismas características y mismas connotaciones en varios paseos de *Ensoñaciones* y en especial en la isla de Saint-Pierre, donde el escenario, la disposición anímica del visitante y su vivencia de la naturaleza, conecta con la tradición pastoral.⁵¹

La literatura pastoral es, desde la antigüedad latina, una loa a la vida rural y a la inocencia y serenidad de una vida que es buena por estar en contacto directo con la naturaleza agreste, en fuerte contraste con la vida miserable, degradada y corrupta de las ciudades. Desde sus orígenes, la poesía pastoral ha expresado esa oposición entre lo cultivado y lo salvaje. Esa oposición señala una confrontación mayor entre arte y naturaleza que deriva en una ristra de valores contrapuestos:⁵² lo artificial y lo genuino, lo urbano y lo rústico, lo corrupto y lo noble, una falsa sabiduría y una sabiduría natural, lo vicioso y lo puro, lo degradado y lo virtuoso, lo falso y lo honesto, la hostilidad y la hospitalidad, la mentira y la verdad.⁵³

En la literatura pastoral, todos los valores ligados a la naturaleza, todos los valores que Rousseau juzga en *Ensoñaciones* como virtuosos, recaen lógicamente en la figura del pastor. El pastor es, según Kermode, “the type of the natural life, uncomplicated, contemplative and in sympathy with Nature as the townman could never be (...). He has plenty of time for thought” (1952, 16).⁵⁴ A diferencia del hombre de la ciudad, continúa Kermode, un hombre abrumado por la actividad continua, por el ritmo de las obligaciones, el pastor vive una vida pasiva y contemplativa (1952, 17).

En *Ensoñaciones*, la isla de Saint-Pierre⁵⁵ es descrita por Rousseau como un lugar aislado, escasamente visitado y poblado solo por el recaudador, su mujer y sus

51 En este punto haré una afirmación arriesgada pero que considero no es lícito descartar: no creo que la concepción pastoral de la naturaleza se ajuste al modo de concebir la vida natural y la vida social que Rousseau define en sus dos primeros discursos; intuyo que sucede al revés: es su concepción pastoral de la naturaleza lo que guía su filosofía. Esto merece un análisis en mayor profundidad que no voy a abordar aquí, pero sí quiero señalar esta posibilidad.

52 Esta oposición arte/ naturaleza (que contiene el contraste ciudad/ campo) es, para Kermode, la base filosófica de la literatura pastoral. Para Kermode, por ejemplo, toda la consideración de Montaigne del hombre americano está condicionada por su conocimiento de los mitos pastorales (véase Kermode 1952, 37 y 43).

53 Para los valores que concentran la oposición ciudad/ naturaleza en la literatura pastoral véase Kermode, Williams, Empson y Alpers.

54 “El tipo de la vida natural, sin complicaciones, contemplativo y en simpatía con la Naturaleza como el hombre de ciudad nunca podría serlo (...). Tiene mucho tiempo para pensar”. Traducción mía.

55 Ya vimos en la carta de *Julia* que las islas desiertas son los espacios en donde se puede estar en contacto con la naturaleza: “D’ailleurs, la nature semble vouloir dérober aux yeux

servientes, “de très bonnes gens, et rien de plus” (Rousseau 1882, 84).⁵⁶ Allí, Rousseau permanece dos meses y declara que fue “le temps le plus hereux de ma vie” (Rousseau 1882, 84).⁵⁷ Y explica que esa felicidad consistió en el absoluto y despreocupado ejercicio del ocio, “le précieux *far niente*” (Rousseau 1882, 84),⁵⁸ esto es, hablar con gente simple de cosas simples, no leer ni escribir nada, divagar, dejarse guiar por los ciclos del día, meditar a su antojo, herborizar y, de idéntica manera que Saint-Preux en el jardín de Julia, sentir el placer de su existencia “sans prendre la peine de penser” (Rousseau 1882, 90).⁵⁹ Hasta ahora hemos visto cómo la exploración autobiográfica responde a lo que Rousseau entiende es la verdadera filosofía, aquella que tiene por objeto conocerse a sí mismo; vimos también cómo esa actividad demanda, como en todo ejercicio cognitivo, la generación de herramientas heurísticas que, en el caso de Rousseau, surge de la construcción de sí mismo. Vemos ahora cómo es en la naturaleza simple y agreste donde Rousseau consigue “sentirse” a sí mismo, llegar a sí mismo “sin pensar”, encontrar “su” naturaleza fuera de la razón. Sabemos desde el segundo discurso que, para Rousseau, cuanto más conocemos, más nos alejamos del hombre natural; ergo, más nos alejamos de nosotros mismos, de conocer nuestra naturaleza. La pregunta “qué soy yo” encuentra en la naturaleza pastoral una respuesta al margen del pensamiento sistemático. Recordemos también aquí que el primer discurso termina con una exhortación a seguir la vida simple como camino para el conocimiento de sí mismo:

O vertu! Science sublime des âmes simples, faut-il donc tant de peines et d'appareil pour te connaître? Tes principes ne sont-ils pas gravés dans tous les cœurs? Et ne suffit-il pas, pour apprendre tes lois, de rentrer en soi-même et d'écouter la voix de sa conscience dans le silence des passions? Voilà la véritable philosophie. (Rousseau 1831, 49)⁶⁰

des hommes ses vrais attraits, auxquels ils sont trop peu sensibles, et qu'ils défigurent quand ils sont à leur portée: elle fuit les lieux fréquentés; c'est au sommet des montagnes, au fond des forêts, dans *les îles désertes*, qu'elle étale ses charmes les plus touchants” (Rousseau s/r, 404), (“La naturaleza parece que quiere ocultar a la mirada de los hombres sus verdaderos atractivos, atractivos que parece que los hombres no aprecian y que desfiguran en cuanto los tienen a su alcance: la naturaleza huye de los lugares muy frecuentados; y sus encantos más conmovedores los instala en la cumbre de las montañas, en el fondo de los bosques, en *las islas desiertas* (Rousseau 2007, 523)). Las cursivas son mías.

56 “Buenas personas y nada más” (Rousseau 2013, 79).

57 “El tiempo más feliz” de su vida (Rousseau 2013, 79).

58 “El precioso *far niente*” (Rousseau 2013, 79).

59 “Sin tomarme el trabajo de pensar” (Rousseau 2013, 84).

60 “¡Oh virtud! Ciencia sublime de las almas sencillas, ¿son necesarios tantos esfuerzos y tanto aparato para conocerse? ¿No están tus principios grabados en todos los corazones y no basta con aprender tus leyes, entrar uno en sí mismo y escuchar la voz de su conciencia en el silencio de las pasiones? He aquí la verdadera filosofía.” (Rousseau 2005, 47). Misma traducción que el segundo discurso.

El conocimiento de sí, entonces, es un ejercicio de indagación filosófica que solo es virtuoso si es sencillo, que necesita, en síntesis, estar al margen de la razón para ser verdadero. ¿Cómo se da ese conocimiento de sí mismo desde la sencillez y fuera de la razón? Las actividades (o no actividades, si nos ubicamos en la lógica de Rousseau) a que Rousseau destina su tiempo en la isla y que lo acercan a su esencia ofrecen una explicación a esta pregunta: todas ellas son, a mi entender, los rasgos visibles de una conducta o, para usar la misma expresión que utiliza Rousseau, de una “disposición” que nos permite revisar la búsqueda filosófica de Rousseau desde un costado místico.⁶¹ Ciertos fragmentos de *Ensoñaciones*, y especialmente el quinto paseo en la isla de Saint-Pierre y la práctica del *otium* en la naturaleza que se desprende de la tradición pastoral, habilitan esta posibilidad. Quiero mostrar esto en lo que sigue.

Antes, no obstante, es importante recordar que los místicos (y me voy a referir aquí solo a los místicos católicos) han sido, al igual que Rousseau, víctimas de enconadas persecuciones: en la relación íntima y personal que establecen con Dios, trascienden los dogmas y mandatos de las instituciones en un ejercicio total de la libertad. Rousseau, en su práctica coherente de una vida filosófica, solo responde a sí mismo; los místicos solo responderán a un Dios íntimo. Desde la convicción cabal de sus prácticas filosóficas y espirituales, ambos se bastan a sí mismos, se autodeterminan, son autónomos y son libres.

Voy a apoyarme, para mostrar esta relación que percibo, en una de las ramas más radicales de la mística católica como fue el quietismo. Para ello, voy a utilizar la *Guía espiritual* que escribió su fundador, Miguel de Molinos, en 1675. Molinos, como Rousseau, se ganó muchos enemigos con su pensamiento y murió en las prisiones de la Inquisición después de nueve años de encierro. En su *Guía espiritual*, que tiene como objeto, tal como reza su título completo, “desembarazar el alma”, alcanzar la perfecta contemplación y la paz interior, Molinos muestra cómo es el método para lograr esto. Quiero tomar solo algunos puntos de este método que juzgo empatan con la “disposición” anímica que Rousseau tiene cuando está en la naturaleza y en la potencia de la “revelación” como forma ulterior de conocimiento. Es importante retener que la felicidad plena, para Rousseau, y tal como se desprende de su relato en la isla de Saint-Pierre, consiste en vivir la pura existencia, solo *ser siendo* y *estar estando sin pensar* tal como ocurre con el pastor en la vida simple y pura de la literatura pastoral. Cuando los proyectos creativos o filosóficos rozan este tipo de tautologías como pueden ser ver el ver, decir el silencio, conocer fuera del pensamiento o existir solo existiendo, las vías de solución suelen ser, aunque no necesariamente religiosas, sí de base mística.

61 Recordemos aquí cómo en “Profesión de fe del vicario saboyano”, el conocimiento de la naturaleza humana se puede dar a partir de una *revelación* íntima.

El objetivo de la mística quietista es idéntico al de toda mística: dejarse poseer por la divinidad, dejarse habitar de manera absoluta por Dios para conocerlo. Para lograr esto, básicamente hay que aniquilar la voluntad, aniquilar el yo e ingresar en la nada, instancia donde se encuentra el “*dichoso estado de la inocencia* que perdieron nuestros primeros padres” (Molinos 1977, 249).⁶² La humillación de la propia voluntad es el camino que procura el quietismo para fundirse con Dios, actitud muy distante del soberbio Rousseau que procura encontrar el estado de felicidad para la práctica de una buena vida filosófica y también, de paso, para vengarse de sus enemigos.⁶³ Pero lo interesante es ver aquí cuáles son los caminos que toma Molinos para humillar la voluntad. Primero, sostiene que hay que quitarle al alma el discurso, vaciarla de palabras y de pensamientos para evitar cualquier consideración racional de la divinidad. Segundo, el alma, en estricto recogimiento interior, debe estar en disposición contemplativa, en lo que Molinos llama “silencio místico” o “santo ocio”, que es un vacío de palabras, de deseos y de pensamientos. Tercero, en este santo ocio o silencio místico, el alma procura limpiarse, vaciarse, estarse quieta sin saber nada, sin entender nada, solo siendo para estar en total disposición para la revelación de la divinidad. En el ejercicio básico de estos puntos es como se llega a un estado invulnerable (“No quieras nada y nada te dará molestia” (Molinos 1977, 200)), de total libertad (“Esta alma ya está libre de lo exterior y con facilidad se entra en la interior soledad, donde solo ve a Dios” (Molinos 1977, 211)) y de felicidad plena (“Mira que te da Dios voces para que te entres en tu interior centro, donde te quiere renovar, mudar, llenar, vestir y enseñar un nuevo y celestial reino, lleno de alegría, de paz, de gozo y serenidad” (Molinos 1977, 201)). Destaco, entonces, estos elementos: la interioridad, la trascendencia de la razón, el ocio, la invulnerabilidad, la libertad, la felicidad. Todos ellos, vimos, están en Rousseau, en la búsqueda ontológica que refiere en *Ensoñaciones*.⁶⁴

Retomo, ahora, lo dicho arriba: el estado de felicidad es, para Rousseau, aquel en donde solo se vive la pura existencia sin pensar. Hay numerosos pasajes en *Ensoñaciones* que apoyan esta posible cercanía con la mística y definen el estado de felicidad a través del contacto de Rousseau con la naturaleza.⁶⁵ Voy a

62 Las cursivas son mías.

63 “C’est me venger de mes persécuteurs à ma manière: je ne saurois les punir plus cruellement que d’être hereux malgré eux” (Rousseau 1882, 117) (“Es vengarme de mis perseguidores a mi manera, no podría castigarlos más cruelmente que siendo feliz a pesar de ellos” (Rousseau 2013, 107)).

64 Un análisis de índole retórico arrojaría mucha luz, también, sobre esta asimilación entre Rousseau y la mística. Rousseau utiliza con frecuencia vocablos como “delicia”, “gozo”, “éxtasis”, “agitación”, “expulsión”, “placer”, “paz”, “disposición”, “calma”, “interior”, “ocio”, “contemplación”, “embriaguez”, palabras todas continuas y definitorias del discurso místico.

65 La naturaleza es en Rousseau, en esencia, vegetal. Los reinos animal y mineral no le interesan especialmente, pero herborizar de la mano del Sistema naturae, de Linneo, que le

consignar dos, ambos del quinto paseo. En referencia al ejercicio del ocio en la naturaleza, dice:

De quoi jouit-on dans une pareille situation? De rien d'extérieur à soi, de rien sinon de soi-même et de sa propre existence; tant que cet état dure, on se suffit à soi-même, comme Dieu. Le sentiment de l'existence dépouillé de toute autre affection est par lui-même un sentiment précieux de contentement et de paix. (Rousseau 1882, 93)⁶⁶

Y en otra cita asimila este estado de existencia pura a la felicidad:

Mais, s'il est un état où l'âme trouve une assiette assez solide pour s'y reposer tout entière, et rassembles là tout son être, sans avoir besoin de rappeler le passé ni d'enjamber sur l'avenir, où le temps ne soit rien pour elle, où le présent dure toujours, sans néanmoins marquer sa durée et sans aucune trace de succession, sans aucun autre sentiment de privation ni de jouissance, de plaisir ni de peine, de désir ni de crainte que celui seul de notre existence [...] tant que cet état dure, celui qui s'y trouve peut s'appeler heureux non d'un bonheur imparfait, pauvre et relatif, tel que celui qu'on trouve dans les plaisirs de la vie, mais d'un bonheur suffisant, parfait et plein, qui ne laisse dans l'âme aucun vide qu'elle sente le besoin de remplir. (Rousseau 1882, 92)⁶⁷

Con ambos pasajes podemos medir la cercanía que hay entre Rousseau y un pensamiento como el de Molinos en el ejercicio del ocio y en sus derivaciones. Para ambos, el ocio es un estado en donde se trasciende el pensamiento y los sentidos, ambos pilares del conocimiento sistemático, para alcanzar otro tipo de conocimiento que es íntimo y de carácter puramente existencial y espiritual. Ser al margen de la razón es el único camino de existir en la pura existencia que es, al

permite superar un estudio utilitario de las plantas, es una de sus ocupaciones más placenteras y un modelo también de ejercicio filosófico desde fuera de la reflexión.

66 “¿De qué se goza en semejante situación? De nada exterior a uno, de nada más que uno mismo y su propia existencia, y en tanto ese estado dure, uno se basta a sí mismo como Dios. El sentimiento de la existencia despojado de toda otra inclinación es en sí mismo un sentimiento precioso de satisfacción y paz” (Rousseau 2013, 87).

67 Pero si hay un estado en que el alma encuentra una base lo bastante sólida para reposar por completo y reunir en él todo su ser, sin tener necesidad de recordar el pasado ni de franquear el porvenir; donde el tiempo no sea nada para ella, donde el presente dure siempre sin marcar, no obstante, su duración, y sin ningún rastro de sucesión, sin ningún otro sentimiento de privación ni de goce, de placer ni de pena, de deseo ni de temor, más que el de nuestra existencia [...]; en tanto ese estado dure, quien se encuentre en él puede decirse feliz, no de una felicidad imperfecta, pobre y relativa, como la que se encuentra en los placeres de la vida, sino de una felicidad suficiente, perfecta y plena, que no deja en el alma ningún vacío que ella sienta necesidad de llenar” (Rousseau 2013, 86).

cabo, el estado más puro de naturaleza ontológica: sin pensamientos, sin razones, soy puramente lo que soy. Y en ser guiado solamente por este flujo que es la pura existencia, en este existir en pura existencia, Molinos invadido por Dios y Rousseau “por sí mismo como Dios”, ambos son invulnerables, libres y felices. Este es el trazo más claro que hay en *Ensoñaciones* de cómo alcanzar la buena vida filosófica: “Je ne médite, je ne rêve jamais plus délicieusement que quand j’oublie moi-même. Je sens des extases, des ravissements inexprimables à me fondre, pour ainsi dire, dans le système des êtres, à m’identifier avec la nature entière” (Rousseau 1882, 125).⁶⁸ Hay, entonces, un fuerte sustrato místico en la inquietud filosófica de Rousseau por conocer qué es él para sí mismo, porque es precisamente en el olvido de sí como llega a conocerse y es en la dilución de sí en un todo como alcanza su naturaleza. Este estado de conocimiento pleno de sí es efímero, y la felicidad derivada de ello es fugaz. Esto lo remarca en numerosos pasajes: el conocimiento de sí se da en instantes discontinuos. Y así debe ser porque de mantenerse en el tiempo generaría precisamente tiempo (generaría pasado y futuro) y, como deja claro en *Ensayo sobre el origen de las lenguas*, es cuando hay tiempo (cuando hay historia) que nacen las palabras, que se desarrolla el pensamiento, que se establecen órdenes, que se construyen sistemas, que surgen las instituciones, que, en síntesis, se origina todo lo que nos aleja del hombre natural y, en consecuencia, del conocimiento de nosotros mismos.

En este trabajo quise recorrer algunas de las posibilidades efectivas y de las limitaciones que el problema del conocimiento de sí tiene en el pensamiento de Rousseau. Vimos que el conocimiento de sí es la vía que Rousseau ensaya para poder responder a su pregunta filosófica axial: qué es el hombre. Conocerse a sí mismo, entonces, es la ruta de indagación que debe seguir su filosofía para resolver un problema mayor. El conocimiento de sí es un problema continuo en la obra de Rousseau, pero en *Las ensoñaciones del paseante solitario*, desde una revisión autobiográfica, explora la posibilidad de este conocimiento. No da, a mi juicio, una única respuesta: por una parte, sí es posible; por otra, no.

Un examen autobiográfico, volver sobre su propia vida, se presenta como el camino lógico para lograr el conocimiento de sí, pero no puede evitar reconocer en este trabajo una limitante impuesta por la puesta en uso del lenguaje en un discurso que lo lleva a admitir una distancia infranqueable entre su vida y lo que dice sobre su vida. El límite en el éxito de la empresa de conocerse a sí mismo por medio de la escritura autobiográfica está marcado por la conciencia del uso de la ficción. Rousseau desliza aquí la posibilidad de que, al fin y al cabo, el Rous-

68 “No medito, no sueño nunca más deliciosamente que cuando me olvido de mí mismo. Siento éxtasis, arrebatos inexpresables que me funden, por así decirlo, con el sistema de los seres, que me identifican con la naturaleza entera” (Rousseau 2013, 113).

seau autobiográfico no sea el verdadero sino una construcción ficcional. Pero no se queda aquí: descubre en el repaso de su vida otro camino en donde sí ha conseguido llegar al conocimiento de sí a través ya no de un proceso cognitivo sino de otro orden, espiritual y existencial esta vez, que lo conduce al encuentro de su naturaleza desde fuera del pensamiento articulado y del discurso filosófico. Esta posibilidad se da en la vivencia íntima de una naturaleza simple y del ocio que he, en este trabajo, vinculado con la tradición pastoral, y de una disposición anímica que he asociado a la mística, en donde el conocimiento de sí ocurre en determinados instantes privilegiados, atemporales, en los cuales se alcanza la pura existencia sin necesidad de pensamiento. Es en estos instantes fugaces en donde Rousseau declara haber alcanzado su naturaleza ontológica. Esta vía de indagación, que lo lleva a dar con una respuesta al problema del conocimiento de sí define, al mismo tiempo, el límite de su razonamiento, porque al darse fuera de todo pensamiento se da también, necesariamente, fuera de la filosofía. ■

Referencias

- Alpers, Paul. 1982. What is Pastoral? *Critical Inquiry*, (8)3: 437-460.
- Costa Lima, Luiz. 2007. *Júbilos e misérias do pequeno Eu. Trilogia do controle*. Río de Janeiro: Topbooks, 455-524.
- Cooper, Laurence. 1999. *Rousseau, nature and the problem of the good life*. University Park, PA: Penn State University Press.
- Empson, William. 1938? *English Pastoral Poetry*. Nueva York: W. W. Norton & Co.
- Foucault, Michel. 1992. *El orden del discurso*. Buenos Aires: Tusquets.
- Grace, Eve. 2006. Portraying nature. Rousseau's reveries as philosophy and art. En Mathien, Thomas y D. G. Wright (eds.), *Autobiography as philosophy. The philosophical uses of self-presentation*. Nueva York: Routledge, 141-167.
- Kermode, Frank (ed.). 1952. Introduction. *English Pastoral Poetry*. Londres: George G. Harrap & Co., 11-44.
- Lejeune, Philippe. 2007. Le journal comme 'antifiction'. *Poétique*, 149: 3-14.
- Mathien, Thomas y D. G. Wright (eds.). 2006. *Autobiography as philosophy. The philosophical uses of self-presentation*. Nueva York: Routledge.
- Mathien, Thomas. 2006. Philosopher's autobiographies. En Mathien, Thomas y D. G. Wright (eds.), *Autobiography as philosophy. The philosophical uses of self-presentation*. Nueva York: Routledge, 14-30.
- Melzer, Arthur. 1990. *The natural goodness of man: on the system of Rousseau's thought*. Chicago: University of Chicago Press.
- Menin, Marco. 2018. 'S'éclairer en dedans': Rousseau and the autobiographical construction of truth. *Life writing*, (15)3: 321-334.
- Molinos, Miguel de. 1977. *Guía espiritual*. Madrid: Editorial Nacional.

- Molinos, Miguel de. 1998. *Guía espiritual*. Buenos Aires: Ediciones Obelisco.
- Rousseau, Jean-Jacques. 1765. *Réponse aux lettres écrites de la montagne; publiée a Geneve, sous le titre: Sentiment des citoyens*. París: Duchesne.
- Rousseau, Jean-Jacques. 1831. *Discours qui a remporté le Prix a l'Academie de Dijon, en l'année 1750, sur cette question, proposé par la même Académie: Si le rétablissement des Sciences et des Arts a contribué à épurer les mœurs, Œuvres*. París: Ménard.
- Rousseau, Jean-Jacques. 1793. *Discours sur l'origine et les fondemens de l'inégalité parmi ls hommes, Œuvres Completttes*, Tome premier. París: Bélin, Carille, Grégoire et Volland.
- Rousseau, Jean-Jacques. 2005. *Discurso sobre las ciencias y las artes. Discurso sobre el origen y fundamento de la desigualdad entre los hombres*. Buenos Aires: Losada.
- Rousseau, Jean-Jacques. 1996. *Ensayo sobre el origen de las lenguas*. México: FCE.
- Rousseau, Jean-Jacques. 2007. *Julia, o la nueva Eloísa*. Madrid: Akal.
- Rousseau, Jean-Jacques. s/r año publicación. *Julie ou la nouvelle Héloïse*. París: Libraire Garnier Frères.
- Rousseau, Jean-Jacques. 2013. *Las ensoñaciones del paseante solitario*. Buenos Aires: Losada.
- Rousseau, Jean-Jacques. 1882. *Les rêveries du promeneur solitaire*. París: Libraire des Bibliophiles.
- Saiz Cerrada, María Pilar. 2012. Tres preguntas a Philippe Lejeune. En María Pilar Saiz Cerrada y Rosalía Baena (eds.), *Rilce. Monográfico. Identidad y representación en el discurso autobiográfico*, (28)1: 49-56.
- Scheese, Don. 1996. *Nature writing. The pastoral impulse in America*. Nueva York: Simon & Schuster Macmillan.
- Storey, Benjamin. 2009. Rousseau and the problem of self-knowledge. *The Review of Politics*, (71)2: 251-274
- Strauss, Leo. 1952. *Persecution and the art of writing*. Glencoe: The Free Press.
- Todorov, Tzvetan. 2002. *Imperfect garden: the legacy of humanism*. Princeton: Princeton University Press.
- Uhlmann, Anja Gabriela. 2014. Rousseau y el 'locus amoenus'. *Murmullos filosóficos*, (3)7: 43-64.
- Walpole, Horace. 1904. *Essay on modern gardening*. Pennsylvania: Cantor, The Kirgate Press.
- Williams, Raymond. 2001. *El campo y la ciudad*. Buenos Aires: Paidós.