

LA ESTÉTICA COMO ENGRANAJE ENTRE POLÍTICA Y SUBJETIVIDAD EN ROUSSEAU

ENRIQUE G. GALLEGOS

PRESENTACIÓN

Tanto desde tradiciones teóricas preocupadas por los fundamentos del Estado moderno y de la democracia,¹ como a partir de perspectivas ocupadas en desmontar la representación y desenmascarar la lógica productora de subjetividad,² Rousseau —en mayor o menor medida— no ha dejado de gravitar en las discusiones filosóficas de los últimos decenios. Sin embargo, existe una poderosa tendencia hermenéutica que reduce a Rousseau a sus textos políticos, eclipsando en cierta medida las otras dimensiones de su obra, particularmente la estética y, en menor medida, la educativa. Las razones de esta tendencia habría que encontrarlas en la preeminencia de la subjetividad (hipostasiada en el *ciudadano*) con que se opera desde el siglo XVIII, pero, particularmente, por el ascenso de las democracias en el xx y la consecuente centralidad que han adquirido los temas relacionados con la teoría de la democracia (ciudadanía, igualdad, libertad, pacto social, soberanía popular, espacio público, derechos fundamentales, etcétera).

Empero, como apunta Cassirer,³ Rousseau nunca dejó de insistir en la unidad de su obra. El objetivo de este capítulo es examinar la vinculación de las concepciones políticas del ginebrino

1. N. Bobbio, "El modelo iusnaturalista", en N. Bobbio y M. Bovero, *Sociedad y Estado. El modelo iusnaturalista y el modelo hegeliano-marxiano*, México, FCE, 1986; R. Dahl, *La democracia y sus críticos*, Barcelona, Paidós, 1992, y J. Habermas, *Teoría y praxis. Estudios de filosofía social*, Madrid, Tecnos, 2008.
2. H. Derrida, *De la gramatología*, México, Siglo XXI, 2003, y M. Foucault, *Seguridad, territorio, población*, México, FCE, 2006.
3. E. Cassirer, *Rousseau, Kant, Goethe*, México, FCE, 2007.

con sus concepciones estéticas; específicamente, desarrollar la idea de que la estética cumple la función de *engranaje*⁴ entre política y subjetividad, y plantear la forma en que resulta determinante para la constitución de la *experiencia* moral y política. Argumentaré que la reforma de las instituciones políticas planteada por Rousseau también pasaba por la revisión de la experiencia estética. En la última parte, desde este horizonte estético-político, esbozaré un posible legado de Rousseau para las sociedades contemporáneas.

OBERTURA A LA CRÍTICA DEL RACIONALISMO ILUSTRADO

Es conocida la fórmula con la que Rousseau inicia el primer párrafo de *El contrato social*: “Quiero averiguar si, en el orden civil, puede haber alguna regla de administración legítima y segura, que tome a los hombres *tal como son* [*tels qu’ils sont*] y las leyes tal como pueden ser”.⁵ Esta frase perfectamente límpida y sintética oculta una intencionalidad largamente meditada; sustentada en el contexto de *El contrato social*, puede pasar desapercibido su sentido: me refiero a la pretensión de verdaderamente conocer al hombre *tal como es*. La prueba de que no es un sintagma accidental se puede inferir del dato de que en sus *Confesiones* utiliza similares expresiones refiriéndose a sí mismo y a la voluntad que lo mueve.⁶ En éstas, Rousseau se ha encargado de acla-

4. El vocablo *engranaje* aparece en un libreto cinematográfico con título homónimo de Sartre publicado en 1948. También se encuentra en el ensayo de Sabato, *Hombres y engranajes*, 1951, y tiene la connotación de maquinaria inhumana; P. Sánchez López, “Hombres y engranajes: la crítica del racionalismo en Ernesto Sabato”, en *Bulletin Hispanique*, vol. 105, núm. 2, 2003, pp. 425-446. Aquí utilizo la palabra como trabazón de diversas dimensiones (política, subjetividad, moral y estética), particularmente para connotar la solidez de su nexo.

5. J.-J. Rousseau, *El contrato social*, Buenos Aires, Losada, 2005.

6. El pasaje de las *Confesiones* dice: “Je dois tâcher de transmettre avec lui le souvenir de l’homme infortuné qui le porta, *tel qu’il fut réellement* [debo tratar de transmitir con él el recuerdo del hombre infortunado que llevé, *tal como fue realmente*]”; J.-J. Rousseau, *Confesiones*, México, Porrúa, 1996, p. 265, subrayado mío.

rarnos que *El contrato social* es en realidad una extracción de un libro mayor al que pensaba denominar *Instituciones políticas*, en el cual había comenzado a meditar en 1754 aproximadamente. Lo singular de ese inicio en *El contrato social* que deseo destacar no es tanto que Rousseau proponga un orden político-civil que asegure la legitimidad de las instituciones políticas, sino la pretensión de buscar al hombre *tal como es*, la cual descansa en un conjunto de ideas que había madurado durante su vida. Todas estas ideas giran alrededor de nociones como la *sinceridad*, la *franqueza* y la *veracidad*⁷ y serán determinantes en la crítica que Rousseau elaborara a la razón *ilustrada* y sus instituciones. Pero justamente por estos mismos motivos, la crítica a la razón ilustrada no sólo se dirigirá a los filósofos ilustrados, sino también a las instituciones políticas vigentes, a sus costumbres y prácticas sociales. Esta doble crítica confrontará a Rousseau tanto con sus amigos ilustrados como con las instituciones del momento.

Pero ¿qué forma conceptual tenía la razón para los filósofos ilustrados contra la que polemiza Rousseau? La voz “filósofo”⁸ de la *Enciclopedia*⁹ permite responder a esta pregunta:

El filósofo, por el contrario, aclara las causas en la medida de sus posibilidades, a menudo incluso las previene [*prévient*], y se entrega a ellas con

7. *Ibid.*, pp. 3, 38, 56, 237, 250, 265. La búsqueda de la *sinceridad* se analizó desde el problema de la “identidad moderna” por C. Taylor, *Fuentes del yo. La construcción de la identidad moderna*, Barcelona, Paidós, 2006.
8. Esta voz no aparece firmada en la traducción de R. Soriano y A. Porras “Estudio preliminar”, en D. Diderot, y J. d’Alembert, *Artículos políticos de la “Enciclopedia”*, Madrid, Tecnos, 2002, pero en algunas fuentes se adscribe a A. Diderot; P. Blom, *Encyclopédie. El triunfo de la razón en tiempos irracionales*, Barcelona, Anagrama, 2010.
9. La *Enciclopedia* inició su publicación en 1752 y terminó, no sin múltiples tropiezos, en 1765. Fue una magna empresa de 20 millones de palabras y 17 volúmenes de alrededor de 900 páginas, sin incluir suplemento, láminas e índice general. Con éstos suman 35 volúmenes; R. Soriano y A. Porras, *op. cit.*

conocimiento [*connaissance*]: es, por así decirlo, como un reloj que se da cuerda a sí mismo. Así evita los objetos que pueden causarle sentimientos, que no convienen ni al bienestar, ni al ser razonable [*raisonnable*] [...] La razón [*raison*] es, respecto al filósofo lo que la gracia es en relación con el cristiano. La gracia obliga al cristiano a actuar; la razón, al filósofo. Los demás hombres son presa de sus pasiones [*passions*], sin que las reflexiones que ejecutan sean precedidas de la reflexión [*réflexion*]: son hombres que caminan entre tinieblas; mientras que el filósofo en sus propias pasiones no actúa sino después de la reflexión; camina en la noche [*nuît*], pero precedido de una luz [*flambeau*]¹⁰.¹¹

Aunque es un breve artículo de menos de 2000 palabras, esta voz puede servir de “llave” hermenéutica para ingresar en la antesala de las batallas de Rousseau contra la razón *ilustrada*, la civilización, la cultura y las instituciones políticas de su tiempo. De acuerdo con este artículo, la razón es el rasgo singular del filósofo. Las formas semánticas que más se utilizan en la voz para referir este atributo del filósofo son: *raison* [razón], *raisonnable* [razonable], *raisonnement* [razonamiento], *réflexion* [reflexión], *discernement* [discernimiento] y *jugement* [juicio], todas las cuales pertenecen al mismo campo semántico de análisis. La razón permite conocer las causas de las acciones, evitar los sentimientos dañinos y actuar de forma reflexiva. Para resaltar más el carácter singular del filósofo y su razón, el autor les opone la pasión. Las pasiones son dañinas; actuar conforme a ellas puede perjudicar el bienestar; los hombres presas de las pasiones caminan como en tinieblas. La razón es luz y la pasión es noche. Líneas adelante se nos preci-

10. El texto en francés utiliza la expresión *flambeau*, por lo que la traducción más adecuada sería, en lugar de “luz”, “antorcha”. Pero el efecto descriptivo de la “luz” para el Siglo de las Luces hace comprensible esa traducción (que implica tanto el medio como el resultado, lo que ilumina y lo iluminado).

11. D. Diderot y D’Alembert, *op. cit.*, p. 60.

sa con más detalle el sentido iluminista de la razón: permite examinar las fuentes, el valor y la conveniencia de las máximas que adopta; distingue con claridad entre sus ideas, y precisa la extensión de éstas y su conexión. Es, como indica la cita, una especie de maquinaria, de *reloj*, que mide y se desplaza con precisión sobre los objetos. Por ello, el artículo sostiene que el espíritu filosófico es “de observación y de precisión”.¹² No hay que olvidar que la *Enciclopedia* era el resultado de un amplio esfuerzo de recopilación y síntesis de fuentes propias y ajenas,¹³ y por ello no extraña que la definición de la *Enciclopedia* en parte recuerde la exigencia de claridad y distinción cartesiana del *Discurso del método*.¹⁴ No obstante, como apunta Cassirer,¹⁵ ya no se está en el supuesto de una razón sistemática y deductiva como en el siglo xvii, sino en el de una razón que es ante todo *análisis* y que enfatiza las capacidades “cognitivas del sujeto”.¹⁶

Pero la precisión, claridad, prevención y conocimiento de la razón no son sus únicos rasgos, sino que también tiene un añadido social y político no menos relevante: en la medida en que las necesidades humanas hacen indispensable que los hombres se comuniquen entre sí y vivan en sociedad, la razón exige que se “conozca, estudie y trabaje para adquirir las cualidades de la sociabilidad”. Por ello, dice el autor de la voz, “nuestro filósofo no se considera un exiliado en este mundo”, y la sociedad civil es para él “una divinidad sobre la tierra”.¹⁷ De la propia naturaleza

12. *Ibid.*, p. 62.

13. Estas estrategias de recopilación y sistematización para redactar la *Enciclopedia* generaron constantes acusaciones de plagio a sus redactores; R. Soriano y A. Porras, *op. cit.*; P. Blom, *op. cit.*

14. R. Descartes, *Discurso del método y Meditaciones metafísicas*, Madrid, Tecnos, 2008, p. 82.

15. E. Cassirer, *La filosofía de la Ilustración*, México, FCE, 2000.

16. E. Franzini, *La estética del siglo xviii*, Madrid, Visor, 2000, p. 35.

17. D. Diderot y D'Alembert, *op. cit.*, pp. 62 y 63.

de la razón nacen en el filósofo el deber hacia la humanidad y la búsqueda de un orden y una norma que regule las acciones de los hombres en sociedad. La resonancia platónica del artículo es evidente: igual que Platón (aunque en el artículo se cita al emperador Antonino), el autor de la voz exige que el político sea un filósofo y el filósofo un político. De esa manera, la razón establece la doble fundamentación del conocimiento y de la sociabilidad del filósofo.

Estos rasgos de la racionalidad ilustrada, brevemente recuperados a partir de la voz “filósofo” de la *Enciclopedia*, sintetizan algunos de los temas contra los cuales Rousseau polemizó. Frente a la exacerbación de la razón, opondrá las pasiones, los sentimientos y la recuperación de las emociones; frente a la prevención y el cálculo, la espontaneidad y el vagabundeo; frente a la sociedad, el bosque, las montañas, la soledad y la pequeña comunidad; frente al deber social, la *desujeción*. Cada uno de los rasgos y cualidades del filósofo los debatirá la crítica *tácita* o *expresa* de Rousseau. Ciertamente, la crítica de Rousseau no es un fenómeno aislado, sino que forma parte de una tendencia general a enjuiciar la legitimidad de las autoridades y que tendrá su máxima concisión verbal en el prólogo de la *Crítica de la razón pura*, donde Kant afirma que “nuestra época es, propiamente, la época de la crítica”. Este juego claro de oposiciones y escenas agonales será la huella distintiva de la forma en que funciona el pensamiento de Rousseau y posibilitará sostener la hipótesis de que sus delirios de persecución e hipocondría no son exclusivamente la configuración de la psiquis “dañada”, sino que también pueden entenderse como despliegues y repliegues de un pensamiento en constante lucha consigo mismo, y contra los ilustrados, las instituciones y prácticas de su tiempo. Previo al análisis de estas oposiciones, conviene detenerse en lo que Rousseau consideraba como uno de los efectos de la racionalidad ilustrada: la decadencia moral de la civilización europea.

CRÍTICA DE LA DEGRADACIÓN MORAL Y POLÍTICA

El texto más claro sobre los efectos de la racionalidad ilustrada y la decadencia moral de la civilización europea es el *Discurso sobre las ciencias y las artes* de 1750, el cual se redactó, según el propio Rousseau, bajo una “agitación que parecía un delirio”. Aunque es un artículo que su autor describe como lleno de calor y fuerza, y carente de lógica y de orden,¹⁸ lo cierto es que sobre este punto es medianamente consecuente con otros documentos, como el segundo *Discurso sobre los orígenes y fundamentos de la desigualdad* [1755], la *Carta a d’Alembert* [1758] y el *Emilio o de la Educación* [1762]. Recordemos que aquel *Discurso* se escribió con motivo de la convocatoria de la Academia de Dijón de 1750. El punto medular era responder a la pregunta “¿El restablecimiento de las ciencias y las artes ha contribuido a depurar o a corromper las costumbres?”.¹⁹ La respuesta de Rousseau a esta pregunta no deja lugar a ambigüedades: las ciencias y las artes han tenido como efecto corromper las costumbres, los hábitos y el espíritu de las personas.²⁰ Sin embargo, Rousseau se cuida bien de sostener una verdad históricamente comprobable o, como afirma Cassirer, se trata de un tipo de argumentación que no se entiende tanto en “sentido *empírico* como *lógico y metódico*”.²¹ Es decir, evita prudentemente las afirmaciones absolutas, para derivar más bien en razonamientos metódicos, que a su vez le permiten argumentar sobre la naturaleza de las cosas humanas y la situación cultural y política de su época. En este sentido, prefiere el argumento analítico e inferencial a las afirmaciones fuertes sobre hechos, y cuando se apoya en éstos, suele ser siempre a modo de argumentos mediante ejemplos, o de autoridad. Quizá por ello, adscribe los orí-

18. J.-J. Rousseau, *Confesiones*, op. cit., p. 232.

19. J.-J. Rousseau, *Discurso sobre las ciencias y las artes*, Buenos Aires, Losada, 2005, p. 215.

20. *Ibid.*, p. 244.

21. E. Cassirer, *La filosofía de la Ilustración*, op. cit., p. 300; subrayado del autor.

genes perversos de las ciencias y las artes a una vieja tradición mítica egipcia que pasó a Grecia y, de ella, a Europa:

Un dios enemigo del reposo de los hombres fue el inventor de las ciencias [...] La astronomía nació de la superstición; la elocuencia, de la ambición, del odio, de la adulación, de la mentira; la geometría, de la avaricia; la física, de una vana curiosidad; todas, la moral misma, del orgullo humano. Las ciencias y las artes deben, pues, su nacimiento a nuestros vicios; tendríamos menos dudas sobre sus ventajas si las debieran a nuestras virtudes.²²

Aunque es claro que Rousseau tiene conciencia del origen literario de esta tradición, termina por suscribirla. Por supuesto que no estoy sugiriendo que la acepte sin más tematización. De hecho, esta referencia es un mero artilugio argumentativo para realizar una especie de diagnóstico epocal y que tiene la forma de una filosofía de la historia donde hay un origen en el que la humanidad era generosa, buena, y un tiempo presente en el que las costumbres han degenerado.²³ Recuérdese cómo en el denominado segundo *Discurso (sobre los orígenes y fundamentos de la desigualdad)*, de 1755, opone palmo a palmo al hombre salvaje con el hombre civilizado: si el primero vive en reposo, libertad, tranquilidad, dulzura y abundancia; el segundo está entregado al ajetreo, suda, se agita, vive atormentado y fuera de sí.²⁴ Puede parecer que Rousseau adscribe de forma un tanto ingenua la degradación de las costumbres a las ciencias y las artes. Al

22. J.-J. Rousseau, *Discurso sobre las ciencias y las artes*, op. cit., p. 231.

23. E. G. Gallegos, "Subjetividad y ciudadanía: irrupciones, enclaustramientos y apropiaciones temporales desde una filosofía política de la historia", en M. Castillo Merlo y E. Vedia (eds.), *Actas de las Jornadas Nacionales de la Filosofía y Epistemología de la Historia*, Neuquén, Educo, 2011.

24. J.-J. Rousseau, *Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres*, Buenos Aires, Losada, 2005, pp. 363-364.

sostener que las estatuas, los cuadros, los anfiteatros y los mármoles debilitan y corrompen el carácter y las costumbres, Rousseau estaba postulando una relación fuerte entre estética, moral y política. Como el propio Rousseau lo insinúa en sus memorias²⁵ y después lo hará más explícito en la *Carta a d'Alembert*, era perfectamente consciente de los nexos íntimos entre, por un lado, el arte, la literatura, el teatro y, en general, lo que en esa época apenas se comenzaba a denominar como *estética*²⁶ y, por el otro, las costumbres, los hábitos, la moralidad y en última instancia, la política (como más adelante argumentamos de forma más detallada).

Es en este contexto en el que se debe adscribir la imagen que Rousseau transmite del filósofo. Porque si había alguien que ejemplificaba a la perfección la cultura ilustrada contra la que se batía, ése era el filósofo.²⁷ En varios de sus libros, Rousseau lo refiere con cierto desdén, mordacidad y crítica: “orgullosos razonadores”, “conjunto de charlatanes”, “animal depravado”.²⁸ Y es que, como indicamos arriba, el filósofo pasaba por ser la encarnación de la razón y sus efectos “degradantes” en los dominios sociales, morales, culturales, políticos y cotidianos. Pero Rousseau fue particularmente sensible a la tendencia a homogeneizar y estandarizar las pautas sociales y políticas ya presentes en el siglo XVIII,²⁹ que después se denominará como *racionalización de los órdenes de la vida social*.³⁰

25. J.-J. Rousseau, *Confesiones*, op. cit., pp. 257-258.

26. E. Franzini, op. cit.

27. R. Bayer, *Historia de la estética*, México, FCE, 1993; E. Cassirer, *La filosofía de la Ilustración*, op. cit.

28. J.-J. Rousseau, *Discurso sobre las ciencias y las artes*, op. cit., pp. 224 y 243; J.-J. Rousseau, *Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres*, op. cit., p. 290; *Confesiones*, op. cit., p. 112.

29. J.-J. Rousseau, *Discurso sobre las ciencias y las artes*, op. cit., p. 220.

30. C. Solé, *Modernidad y modernización*, México, Anthropos/UAM, 1998.

LA DOBLE PROPUESTA (POLÍTICA Y ESTÉTICA) DE ROUSSEAU

¿Cómo hacer frente a los efectos degradantes, homogeneizantes y nocivos de la civilización ilustrada? Para Rousseau existían tres instrumentos para “influir” en las costumbres de los pueblos: “la fuerza de las leyes, el imperio de la opinión y la atracción del placer”.³¹ El autor plantea una doble propuesta que combina en distinta medida esos tres instrumentos. La primera es la más clara y nítida, y está expresada particularmente en *El contrato social* y otros textos como el final del libro V del *Emilio*. También es la más conocida y forma parte de una serie de conocimientos que se encuentra en las discusiones sobre la formación conceptual de los Estados y los fundamentos de la política democrática.³² Se trata de un pacto social entre los ciudadanos:

Supongo a los hombres llegados a un punto en que los obstáculos que perjudican su conservación en el estado de naturaleza triunfan, mediante su resistencia sobre las fuerzas que cada individuo puede emplear para mantenerse en ese estado. El estado primitivo no puede, entonces, subsistir más, y el género humano perecería si no cambiara de manera de ser. Ahora bien, como los hombres no pueden engendrar nuevas fuerzas, sino solamente unir y dirigir las que existen, no tienen otro medio de conservarse que formar por agregación una suma de fuerzas que pueda superar cualquier resistencia, ponerlas en juego por un sólo móvil, y hacerla actuar concertadamente.³³

31. J.-J. Rousseau, *Carta a D'Alembert sobre los espectáculos*, Madrid, Tecnos, 2009, p. 27.

32. L. Jaume, “Rousseau y la cuestión de la soberanía”, en G. Duso, *El poder. Para una historia de la filosofía política moderna*, México, Siglo XXI, 2009; L. Salazar, *Para pensar la política*, México, UAM, 2004, y D. Raphael, *Problemas de filosofía política*, Madrid, Alianza, 1996.

33. J.-J. Rousseau, *El contrato social*, op. cit., pp. 53-54.

Ciertamente en este párrafo se sigue en la hipótesis de un estado de naturaleza y la existencia de una situación límite que obliga a los hombres a generar un nuevo escenario político, pero es justamente ese aparato “lógico y metodológico” (para usar la citada expresión de Cassirer) el que permite también extender la legitimidad del pacto social para el caso de la degradación moral y estética en que se encuentra —según Rousseau— la civilización europea. Si la civilización había llegado a un punto donde la ambición, la avaricia, la corrupción, el orgullo, la simulación y lo artificial se habían posesionado de las prácticas y costumbres sociales y políticas, y donde la ciencia y las artes no hacían sino contribuir a esa degradación, luego entonces también cabría la posibilidad de que el “género humano pere[ciera] si no cambia[ba] de manera de ser”. Este cambio cualitativo estaría determinado por el pacto social y la creación de una poderosa *volonté générale*, que constituida sobre la igualdad y la libertad de sus miembros, movilizaría voluntades, conciencias, costumbres, prácticas, y establecería las instituciones pertinentes para ello.

La segunda respuesta es mucho más compleja; pone en juego aspectos de estética y moral y tiene también importantes implicaciones políticas. Se trata del despliegue de la ensoñación, la subjetividad, la franqueza, la veracidad, las emociones, el erotismo, la soledad y el culto a la naturaleza. Como apunta un estudioso de las raíces de la modernidad,³⁴ en la obra de Rousseau es posible aprender las tensiones y el choque entre la pujante civilización racionalista europea y las experiencias de una subjetividad cada vez más autoconsciente de sus fuerzas y limitaciones. En sus *Confesiones* Rousseau se describe a sí mismo de un natural inquieto, apasionado, tierno, altivo, indomable; fluctuante entre el valor y la flaqueza, la molicie y la virtud; amante de la naturaleza, de la sencillez, de

34. M. Berman, *Todo lo sólido se desvanece en el aire. La experiencia de la modernidad*, México, Siglo XXI, 2010.

la espontaneidad, del caminar solitario, y dotado de una poderosa imaginación.³⁵ Esta autoimagen que nos presenta Rousseau no pasaría de una simple descripción si no fuera porque puede interpretarse como el crisol de la tensión y el conflicto de Rousseau con el racionalismo ilustrado. Frente a la razón ilustrada que exige orden, disciplina, control, regularidad y compromiso social, Rousseau opondrá un conjunto de ideas y prácticas que por mera estrategia expositiva englobó en la categoría de “imaginación” (ensoñación, vagabundeo, subjetividad, erotismo, franqueza, veracidad, abandono, culto a la naturaleza, apelación al corazón y las emociones) y que serán fundamentales en las propuestas estéticas y políticas del romanticismo que las generaciones siguientes enarbolarán en Europa.³⁶ Las tendencias homogeneizantes y este reposicionamiento de la imaginación son parte de los motivos por los que en diversos textos Rousseau considera a la razón *ilustrada* como perversa, contranatural, fatua, penosa, generadora de vanidad y fuente de errores.³⁷ Pero en un plano más general, Rousseau también era consciente que la Ilustración, al enfatizar lo racional en las personas y las prácticas e instituciones sociales, y proscribir simultáneamente las pasiones y emociones, mutilaba importantes aspectos de la naturaleza humana.

DEL RACIONALISMO ILUSTRADO A LA RAZÓN PONDERADA POR LA IMAGINACIÓN

La oposición entre racionalismo ilustrado e imaginación se puede constatar con suma claridad en el siguiente pasaje de *Las ensoñaciones del paseante solitario*:

35. J.-J. Rousseau, *Confesiones*, op. cit., pp. 7, 37, 74.

36. R. Bayer, op. cit.; P. D'Angelo, *La estética del romanticismo*, Madrid, Visor, 1999; E. Cassirer, *Rousseau, Kant, Goethe*, op. cit.

37. J.-J. Rousseau, *Discurso sobre las ciencias y las artes*, op. cit., p. 229; J.-J. Rousseau, *Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres*, op. cit., pp. 290, 313; *Carta a D'Alembert sobre los espectáculos*, op. cit., p. 101.

A veces he pensado [*pensé*] con bastante profundidad; pero raramente con placer, casi siempre contra mis gustos y como a fuerza [*force*]: la ensoñación [*rêverie*] me relaja y me divierte, la reflexión [*réflexion*] me fatiga y entristece; pensar [*penser*] fue siempre para mí una ocupación penosa y sin encanto [*pénible et sans charme*]. A veces mis ensoñaciones [*rêveries*] terminan en meditación [*méditation*], pero mis meditaciones terminan con mayor frecuencia en ensoñación, y durante estos extravíos mi alma vaga y planea sobre el universo en alas de la imaginación [*imagination*], en éxtasis [*extases*] que superan cualquier otro goce.³⁸

Frente al orden, sujetamiento y regularidad que le impone la razón ilustrada, prefiere el relajamiento y el extravío de la ensoñación. Hay una oposición clara y nítida entre razón e imaginación: el pensar como algo contrario a sus gustos y como una fuerza que se le impone; la reflexión como un proceso fatigoso y entristecedor, como una ocupación penosa y sin encanto (hasta aquí es evidente la carga semántica negativa de la reflexión); mientras, en su polo opuesto, la ensoñación relaja y divierte, le permite extraviarse y desvariar, penetrar en momentos de éxtasis y goce estético. Un estudioso del siglo XVIII sostiene que la “red teórica” de la estética del periodo está compuesta dialógicamente por “el poder de la *razón*, la exigencia de un *control racional*, el *orden* de un *método*, la tensión hacia la *unidad* y el orden” y la “importancia que asume, en el contexto de un nuevo discurso sobre lo sensible, el tema de lo *animal* y de los caminos de la animalidad [...] la importancia de la *pasión* y el *sentimiento* como naturalezas subjetivas que escapan de la razón”.³⁹ En el pasaje antes citado de *Las ensoñaciones*, se corrobora la relación dialogal referida por Franzini, pues Rousseau no lleva la oposición

38. J.-J. Rousseau, *Las ensoñaciones del paseante solitario*, Madrid, Alianza Editorial, 2008, p. 114.

39. E. Franzini, *op. cit.*, pp. 72-73; cursivas del autor.

al grado de rechazar la razón como hace en otros textos, sino que subraya el aspecto móvil y traslaticio, y los nexos íntimos que existen entre *rêverie* y *réflexion/méditation*, e incluso destaca el tránsito de la ensoñación a la meditación y viceversa. En otro pasaje de sus *Confesiones*, el autor también destaca estos nexos móviles e íntimos que existen entre razón e imaginación. En efecto, Rousseau cuenta que, con motivo de la convocatoria de la Academia de Dijon, decide participar, y para concentrarse mejor en el tema (que consistía en analizar el origen de la desigualdad entre los hombres), resuelve hacer un viaje de varios días a Saint-Germain. El autor describe parte de sus actividades durante esos días:

Todo el resto del día, internado en el bosque, inquiría y buscaba la imagen de los tiempos primitivos, cuya historia tracé con valentía; atacaba sin piedad todas las intrigas de los hombres; allí osaba poner al desnudo su naturaleza; seguí el curso del tiempo y de las cosas que lo han desfigurado, y, comparando al hombre, obra del hombre, con el hombre de la Naturaleza, me atrevía a mostrarle en su pretendido perfeccionamiento el verdadero manantial de sus miserias.⁴⁰

La estrategia para desarrollar el pensamiento; el ordenamiento de las ideas, y el planteamiento de la escritura para Rousseau estaban relacionados con internarse en el bosque, deambular solitario, contemplar la naturaleza y divagar por los senderos arbolados. Por ello, como afirma en *Las ensoñaciones*, la meditación está relacionada con la ensoñación, y ambas, meditación y ensoñación, se trastocan, invierten y confluyen en una misma línea temporal de la conciencia. De aquí que su crítica a la razón *ilustrada* no era necesariamente el rechazo absoluto a la razón. De hecho, *El contrato social* muestra la

40. J.-J. Rousseau, *Confesiones*, op. cit., p. 257.

voluntad por levantar una arquitectura racional de conceptos e instituciones políticas. Con motivo de lo antes argumentado, se puede sostener que Rousseau recupera un tipo de razón *ponderada* por la ensoñación, el culto a la naturaleza, la apelación al corazón y las emociones. Este conjunto de elementos de la imaginación se constituye en límites a los excesos del racionalismo ilustrado y, como apunta Franzini⁴¹ para la estética dieciochesca, terminan por ser irreductibles a fenómenos cognoscibles. *Las ensoñaciones del paseante solitario* también corroboran que el choque entre racionalismo ilustrado y ensoñación no obedecía sólo a una mera dimensión subjetiva y enraizada en la personalidad de Rousseau, sino a una posición vital, social y política *meditada*. Si bien, como sugiero párrafos arriba, en esta dimensión subjetiva puede encontrarse la piedra de toque que explica en parte su pensamiento, el autor termina por hacer de ello una teoría, es decir, un conjunto de ideas y argumentos sobre la vida, la sociedad, la cultura y la política, y justifica la aseveración de que “hasta sus últimos días Rousseau no dejo de afirmar y defender la unidad de su obra”.⁴² Sobre estos posicionamientos, en 1750 aproximadamente decide llevar algunas de sus ideas al plano personal y “romper bruscamente con las máximas de mi siglo [*aux maximes de mon siècle*]”.⁴³ Después de que Rousseau había conseguido un empleo lo bastante sensato y bien remunerado para prodigarle ciertas comodidades, se preguntaba:

Por otra parte, ¿cómo concertar los severos principios [*les sévères principes*] que acababa de adoptar con un estado tan poco a propósito para ello? ¿Y no sería chocante que yo, cajero de un recaudador general de rentas,

41. E. Franzini, *op. cit.*

42. E. Cassirer, *Rousseau, Kant, Goethe, op. cit.*, p. 70.

43. J.-J. Rousseau, *Confesiones, op. cit.*, p. 235.

predicara el desinterés y la pobreza? Estas ideas fermentaron en mi cabeza tan completamente con la fiebre, se combinaron con tanta fuerza, que desde entonces nada ha sido capaz de arrancármelas, y durante mi convalecencia me confirmé a sangre fría en las resoluciones tomadas durante mi delirio. Renuncié para siempre a todo proyecto de fortuna y de prosperidad. Resuelto a pasar en la *independencia y la pobreza* [*l'indépendance et la pauvreté*] el poco tiempo que me restaba de vida, empleé todas las fuerzas de mi alma en romper las *cadena de la opinión* [*fers de l'opinion*], y en hacer con valor todo lo que me parecía bien, *sin preocuparme para nada del juicio de los hombres* [*sans m'embarrasser aucunement du jugement des hommes*].⁴⁴

Las “cadenas de la opinión” a las que alude Rousseau en este párrafo tienen que ver con el sujetamiento y los deberes sociales, que el “juicio de los hombres” consideraba como obligación del escritor y del filósofo. Habría que recordar que en el siglo XVIII la independencia y autonomía de éstos y de las *gens de lettres* era más bien una excepción, pues sus ingresos provenían principalmente de algún tipo de mecenazgo, padrinazgo o actividad subordinada de los que dependían para subsistir: títulos, beneficios o cargos (en el caso de los clérigos, nobles con espada o toga, funcionarios, secretarios, bibliotecarios, preceptores) o actividades intelectuales y “profesionales” (como médicos, abogados, profesores). Esto significaba que la situación del escritor y del filósofo estaba singularmente condicionada por la protección y apoyo que les brindaban el rey, la corte, la nobleza y la incipiente burguesía.⁴⁵ Por eso era necesario que, para obtener esa protección, apoyo o mecenazgo, se acudiera a los salones y convites parisinos, que si bien eran espacios privados, terminaban por constituirse en soportes de la incipiente institución de la esfera pública, donde además de la sociabilidad y cotilleo, se

44. *Ibid.*, p. 239; cursivas mías.

45. R. Chartier, “El hombre de letras”, en M. Vovelle et al., *El hombre de la Ilustración*, Madrid, Alianza Editorial, 1995.

entraba en contacto con los poderosos, se transmitían informaciones, se confrontaban ideas, se ejercía la crítica y se elaboraban proyectos. Eran célebres los salones de *madame Geoffrin*, *madame Lespinasse*, *madame Defand* y *madame Necker*, por los que desfilaba la crema de la intelectualidad del siglo: d'Alembert, Mariveaux, Saint-Lambert, Helvétius, Diderot y el propio Rousseau (a pesar de sus críticas).

Tener un trabajo estable, frecuentar los salones de la *madames*, visitar a los *philosophes* y *gens de lettres* y tener una vida regular y previsible, tenían ciertamente sus ventajas económicas y personales, pero para Rousseau no dejaban de resultar relaciones penosas, molestas, *sujetantes* y contradictorias con su afición e inclinación por la soledad, el vagabundeo, la ensoñación y el abandono estético.⁴⁶ Como apunta Chartier, para la sociedad ilustrada “la condición del hombre de letras se adapta mal al retiro, a la soledad, al alejamiento de la capital de la República de las Letras”.⁴⁷ Por ello, no resulta sorprendente que, en la medida en que aumentaban la fama de Rousseau y las obligaciones que ella implicaba, parecía más reactivo, taciturno y misántropo. Una sociedad como la francesa de los salones dieciochescos, tan dada al parloteo, el peluquín y el trato social, no podía tolerar que uno de sus mejores pensadores se recluyera en la soledad, los bosques y la campiña. Quizás el epítome de esta tensión se puede encontrar en el hecho de que Rousseau decide cambiar de vestimenta, se quita el oropel, las medias, abandona el reloj y se viste con el hábito armenio: túnica, caftán, cinturón y gorro,⁴⁸ con lo cual pasaba de la crítica filosófica al racionalismo ilustrado y las convenciones sociales de la época: a una crítica simbólica manifiesta en su forma de vestir y vivir.

46. M. Foucault, *Entre filosofía y literatura*, Madrid, Paidós, 1999, hace notar estas contradicciones y oscilaciones subjetivas de Rousseau.

47. R. Chartier, *op. cit.*, p. 166

48. J.-J. Rousseau, *Confesiones*, *op. cit.*, p. 399.

Si en *El contrato social* proponía un conjunto de reformas institucionales para buscar la regla de “administración legítima y segura” que garantizara la igualdad y la libertad de los hombres *tal como son* [*tels qu’ils sont*], en textos como las *Confesiones* y *Las ensoñaciones del paseante solitario* asumirá otra reforma: la reforma personal que muestre a Rousseau *tal como fue* [*tel qu’il fut*].⁴⁹ No es pues gratuito que recurra en este último libro a una expresión similar a la utilizada en *El contrato social*, con la sola diferencia verbal del tiempo. Ciertamente ambas reformas se reflejan en estrategias discursivas diferentes y pueden parecer hasta opuestas, pero surgen de un mismo nicho espiritual que se expresa en la oposición a la razón ilustrada y sus principios epistemológicos, culturales, sociales y políticos. Es cierto que ambas reformas —la de las instituciones y la personal— *encryptan* también otras oposiciones y otras tensiones que jamás se resuelven en el pensamiento de Rousseau: por un lado, la nueva regularidad de las instituciones y la legitimidad igualitaria de la mayoría del contrato social y, por otro, la espontaneidad de la subjetividad y la prevalencia del yo con su carga emotiva y disolvente. Por ello, Rousseau concluía en el Sexto Paseo de sus *Réveries* que:

El resultado que puedo sacar de todas estas reflexiones es que nunca he sido realmente apto para la sociedad civil donde todo es molestia, obligación, deber, y donde mi natural independiente me hizo siempre incapaz de los sometimientos necesarios a quien quiere vivir con los hombres. Mientras actúo libremente, soy bueno y no hago más que el bien; pero tan pronto como siento el yugo, bien de la necesidad, bien de los hombres, me vuelvo rebelde, o mejor reacio, y entonces soy nulo.⁵⁰

49. *Ibid.*, p. 256.

50. J.-J. Rousseau, *Las ensoñaciones del paseante solitario*, *op. cit.*, p. 110.

Esta apuesta por una reforma personal, que confrontaba directamente con el racionalismo ilustrado, y sus poderosas tendencias sociales y políticas justifican, en parte, una doble percepción: la autopercepción de Rousseau de ser un perseguido y la percepción social de que Rousseau era un misántropo. Al formarse un proyecto de vida donde los principios que la regían giraban en torno a la soledad, la ensoñación, la sinceridad, la franqueza, las emociones, los bosques y la naturaleza, y que contrastaba notablemente con lo que se exigía de un “filósofo” (la sociabilidad, la reflexión, el racionalismo, la previsión, el control y la vida en la gran ciudad), el conflicto entre Rousseau y las tendencias del racionalismo ilustrado no pudo menos que hacer parecer a aquél como un loco, excéntrico, perseguido y disidente como bien lo indicó Mill⁵¹ ya a mediados del siglo XIX. Esto en parte puede explicar el tono persecutorio de algunos de sus textos y las constantes referencias al complot en su contra en sus *Confesiones*, lo cual también se explica por el contexto personal y social en el que vivió, que implicaban una triple confrontación: con sus antiguos amigos ilustrados, con las instituciones de la época y con las apremiantes necesidades materiales de su vida.⁵²

LA ESTÉTICA COMO ENGRANAJE ENTRE POLÍTICA Y SUBJETIVIDAD

La doble reforma planteada en el apartado anterior –de las instituciones políticas y de su persona– y su relación con el racionalismo ilustrado y la imaginación tienen una expresión estética más directa en la *Carta a d’Alembert*. Si *El contrato social* se concentra en la reforma a las instituciones políticas, y las *Confesiones* y *Las ensoñaciones del paseante*

51. J. S. Mill, *Autobiografía*, Madrid, Alianza, 2008.

52. Hay que recordar que Rousseau era hijo de un relojero y quedó huérfano al nacer.

solitario en la reforma de la subjetividad moral, la *Carta a d'Alembert* puede interpretarse como el *engranaje* de la estética con ambas reformas.⁵³ Conviene precisar que, para Rousseau, los espectáculos eran parte de las diversiones [*amusements*], y que dentro de aquellos engloba una gama amplia de formas artísticas y culturales: el teatro, la ópera, la comedia, las fiestas públicas, los bailes, etcétera,⁵⁴ y todo lo que hoy denominamos como “industria del espectáculo”. De entrada, Rousseau parece *diferir* una evaluación general y abstracta de los espectáculos. Sostiene, más bien, que en la medida en que se hacen para los ciudadanos, puesto que hay una gran variedad de “pueblos” (con su diversidad de costumbres, temperamentos, caracteres, religiones, leyes y prejuicios), también existe una pluralidad de espectáculos. Así, ejemplifica Rousseau, “las obras de Menandro, pensadas para el teatro de Atenas, estaban fuera de lugar en Roma. De igual modo, los combates de gladiadores que en tiempos de la República infundían coraje y valor a los romanos, bajo el Imperio no inspiraban al populacho de Roma más que sed de sangre y crueldad”.⁵⁵

Rousseau no deja de subrayar que si bien espectáculos y costumbres de un pueblo son diferentes dimensiones de la realidad, también mantienen múltiples relaciones. Así, si sostiene que el teatro, considerado en sí mismo, no podía ser ni bueno ni malo; también afirma que, para determinar sus efectos sobre las personas, se deben precisar el estado moral, las costumbres y sentimientos de los espectadores.⁵⁶ Empero, si no dejaba de establecer una relación entre costumbres, hábitos, leyes y caracteres y el tipo de espectáculo

53. El análisis global de las concepciones políticas de Rousseau también tendría que pasar por la revisión de sus ideas sobre la educación, problema que por el momento excede los límites trazados en esta investigación.

54. J.-J. Rousseau, *Carta a D'Alembert sobre los espectáculos*, op. cit., p. 19.

55. *Ibid.* p. 20.

56. *Ibid.* pp. 66, 70, 80

adecuado para ese pueblo, tampoco era totalmente claro en precisar el tipo de relación que existía entre ambas dimensiones. Algunas veces sostiene que el teatro no puede cambiar los sentimientos y costumbres de un pueblo, sino sólo “secundar y embellecer”; otras, parece establecer una relación más directa, al afirmar que aunque “nada puede hacer para corregir las costumbres, puede mucho para alterarlas”.⁵⁷ Sea que la relación entre sentimientos y costumbres y los espectáculos fuera fuerte o débil, de mutuo condicionamiento, constitutiva o simplemente complementaria o de ornamento, lo cierto es que Rousseau consideraba que los espectáculos tenían importantes implicaciones morales y políticas.

Para ejemplificar parte de esas implicaciones morales y políticas, Rousseau nos pide que “imaginemos que en la cima de una montaña”, en la que se encuentra un caserío de hombres y mujeres de costumbres sencillas y laboriosas, se instala un espectáculo. ¿Qué implicaciones morales tendría? Rousseau menciona cinco posibles “perjuicios”: primero, el celo por el trabajo se relajaría; segundo, aumentarían los gastos con motivo de los espectáculos (pago de entradas para los miembros de la familia, compra de vestimenta, inversión de tiempo); tercero, al asistir a esos pasatiempos, se trabajaría menos y gastarían más, con lo que se encarecerían los bienes y servicios; cuarto, se establecerían o aumentarían los impuestos, pues habría que acondicionar las carreteras y el mobiliario urbano para que en todas las temporadas del año se pueda asistir a los espectáculos; quinto, se introduciría el lujo, pues todos querían acudir arreglados, particularmente las mujeres.⁵⁸ De esta forma, se pasaría de unas costumbres sencillas, francas, verídicas, laboriosas, comunitarias y virtuosas, a otras donde el lujo, la molicie, la apariencia, el artificio, el ocio y la falsa sabiduría regirían.

57. *Ibid.*, pp. 23, 70, 92, 114.

58. *Ibid.*, pp. 77-79.

Aunque esta argumentación sobre las implicaciones morales de los espectáculos no dejaba de ser “ejercicios imaginarios”, no hay que olvidar que Rousseau tiene en su horizonte la propuesta de d’Alembert de instalar el teatro en Ginebra y buscar para ello el consecuente apoyo político necesario, incluidas las posibles subvenciones; ése es quizás el motivo por el que se intenta trazar, de forma más específica, las implicaciones políticas de semejante propuesta. Según Rousseau, el establecimiento del teatro rompería el equilibrio que debía regir entre las diversas partes del Estado, al cargar al pobre con más gastos y aliviar al rico con las diversiones que éste debería de financiar.⁵⁹ Por ello, sostenía que “los espectáculos modernos, a los que no se asiste más que a base del dinero, tienden en general a favorecer y aumentar la desigualdad de las fortunas”.⁶⁰ De aquí deriva Rousseau que este tipo de entretenimientos eran perjudiciales a las democracias, pues en la medida en que éstas se sustentan en la igualdad y la identidad entre súbditos y soberano, cuando lo pobres se hacen más pobres y los ricos más ricos, se corre el riesgo de que esa forma de gobierno perezca. Rousseau no dejaba de hacer notar la contradicción entre las representaciones de duques, reyes y príncipes propias de una monarquía y las virtudes propias de una democracia: la igualdad, la libertad y la reciprocidad. Pero era particularmente crítico de los efectos de la comedia en la experiencia política, a la que consideraba viciosa por naturaleza.⁶¹ Haciéndose eco de la censura platónica a la comedia, afirmaba que “cuanto más agradable y perfecta es la comedia, más funesto es su efecto para las costumbres”⁶² y no hay poder o censores que la resistan. En la medida en

59. *Ibid.*, p. 141.

60. *Ibid.*, p. 143.

61. “Prohibir a un comediante que sea vicioso es tanto como prohibirle al hombre que se ponga enfermo”; *ibid.*, pp. 114-115.

62. *Ibid.*, p. 42.

que los políticos antes de ocupar los cargos son particulares y, en tal condición, proclives a las diversiones, los comediantes gozarán de su indulgencia y beneplácito. Pronto –arguye el autor– los aspirantes a los cargos desfilarán por lo camerinos de los actores y actrices, y necesitarán de sus favores para alcanzar el poder y gobernar.⁶³

Conviene matizar que Rousseau no rechazaba los espectáculos de forma absoluta, pues el placer era, junto con las leyes y la opinión, uno de los medios que se tenía para influir en la experiencia política de los ciudadanos. Era perfectamente consciente de que así como existía un tiempo de trabajo, también había un tiempo de ocio. Sostenía que “igualmente la naturaleza impone el ejercicio y el reposo, el placer y la pena”.⁶⁴ El riesgo era que a esos espacios de ocio los colonizara el interés, el artificio, la simulación, el aburrimiento y algún tipo de distracción perjudicial. Siendo consecuente con su afirmación de que existe una diversidad de pueblos, con sus costumbres, sentimientos, hábitos y creencias, sostenía que cada sociedad tenía un cierto tipo o conjunto de expresiones del entretenimiento que le eran propicias. Para una pequeña república (como Ginebra), Rousseau recomendaba recuperar parte de sus costumbres, hábitos y formas propias de esparcimiento. Por un lado, sostenía que era pertinente que los ciudadanos compusieran sus propios dramas y obras y fueran ellos mismos quienes las actuaran.⁶⁵ De esa forma, se daría espacio a las presentaciones de las virtudes singulares de los ciudadanos.

Por el otro, argumentaba que nada convenía más a una república que reunirse públicamente. Por ello, el tipo de espectáculos de una comunidad política tenía que ver con las fiestas públicas. Frente a los teatros y comedias que encierran a las personas en un “antro

63. *Ibid.*, pp. 114-115 y 152-153.

64. *Ibid.*, p. 157.

65. *Ibid.*, pp. 149-150.

oscuro”, las fiestas públicas tienen la ventaja de efectuarse al aire libre, a cielo abierto, en la anchura de las plazas y las calles.⁶⁶ Esto significaba hacer coincidir la igualdad y libertad de la república con la igualdad y libertad de las fiestas públicas. Así como en *El contrato social* no existía separación y oposición entre súbditos y soberano, en las fiestas públicas tampoco existiría diferencia entre actores y espectadores. De esta forma, el rechazo de la *representación política* expresada en *El contrato social* también tenía su equivalente en el rechazo de la *representación teatral* manifiesto en la *Carta a d’Alembert*. Como afirma Derrida, es del “representante en general –sea lo que sea lo que represente– de lo que sospecha Rousseau”.⁶⁷ Ciertamente –critica Rancière⁶⁸–, este rechazo de la representación y la pretensión de la inmediatez no dejan de resultar problemático, pues pareciera que la sociedad está, de una u otra manera, mediada por representaciones. Pero Rousseau estaba convencido que el rechazo de la representación evitaría la conformación de facciones, las desigualdades, las asimetrías, y mantendría el “cuerpo del pueblo en el espíritu de su constitución”.⁶⁹ Aquí ya es claro que la pretensión de sencillez, franqueza y veracidad que exigía para su vida y que mencionamos al inicio también constituía una forma política para la república. En este punto, podemos constatar que la relación entre política y estética se expresa en un vínculo en el que ambas se refuerzan mutuamente. Como querían los antiguos griegos, la plaza pública era tanto el centro de la vida política, como el espacio vital del arte. La acción política tenía, de alguna manera, la forma de una actuación en la que se desplegaban las virtudes políticas.

66. *Ibid.*, p. 156.

67. J. Derrida, *La escritura y la diferencia*, Barcelona, Anthropos, 1989, p. 336; las cursivas son del autor.

68. J. Rancière, *El espectador emancipado*, Buenos Aires, Manantial, 2010.

69. J.-J. Rousseau, *Carta a D’Alembert sobre los espectáculos*, *op. cit.*, p. 163.

CONCLUSIONES

Política y estética en el pensamiento de Rousseau no fueron dimensiones separadas o aisladas, sino partes determinantes de un mismo engranaje conceptual. Como hemos tratado de argumentar en este capítulo, las relaciones entre política y estética, razón e imaginación, eran de ida y vuelta, como en un engranaje donde cada una de las partes rota y se condiciona mutuamente. Por ello, aunque criticó la hipertrofia de la razón *ilustrada*, tampoco dejó de incorporarla como pauta metodológica, suavizando sus excesos con la imaginación; pero, al mismo tiempo, se hizo cargo del efecto pernicioso de una imaginación que cargaba la sensibilidad de caracteres nocivos y propuso una estética que recuperara las singularidades políticas y morales de cada pueblo. Situado en el móvil engranaje de la razón y la imaginación, intentó trazar los rasgos de una política legitimada popularmente y de una sociedad mejor organizada.

Rousseau enfrentó muchas batallas, reales e imaginadas, de inmediato y de largo alcance, vitales, estéticas y políticas. La desigualdad, la sujeción, la arbitrariedad, la homogeneidad, el racionalismo extremo y el sujetamiento político, fueron algunas de sus contiendas reales, de largo alcance y con implicaciones que siguen gravitando en las configuraciones de las sociedades contemporáneas. Más que un racionalista y menos que un esteta, Rousseau se adelantó algunos siglos a la crítica de la estetización de la política que enjuiciará Benjamin⁷⁰ con respecto a los fascismos y que después extenderá a todo régimen autoritario; pero al que las propias democracias de nuestro tiempo tampoco han escapado, como puede corroborarse con el “obligado” paso de los políticos por los *shows*, el recurso al lenguaje emotivo y las estrategias de “marketing político”. Pero también en nuestra época la política se ha vuelto cada vez más *me-*

70. W. Benjamin, *Obras*, libro I, vol. 2, Madrid, Abada, 2008.

diatizada por la apariencia, el maquillaje y el espectáculo, como bien diagnosticó Debord en 1967 en *La sociedad del espectáculo*.⁷¹ Quizás este doble *exceso* de la política contemporánea —estetización y espectacularidad—, no es sino consecuencia de un mismo movimiento que desborda el frágil equilibrio que Rousseau intentó recuperar. Por ello, como pocos pensadores de las raíces de la modernidad, quizás la relectura de Rousseau permita repensar en nuevos equilibrios para sociedades *líquidas*⁷² como las nuestras, y recordar que la naturaleza humana se constituye como un precario equilibrio entre la razón y la imponderable imaginación.

71. G. Debord, *La sociedad del espectáculo*, Madrid, Pre-Textos, 1999.

72. Z. Bauman, *Modernidad líquida*, Buenos Aires, FCE, 2004.

BIBLIOGRAFÍA

- Armiño, Mauro, "Prólogo", en J.-J. Rousseau, *Las ensañaciones del paseante solitario*, Madrid, Alianza, 2008.
- Bauman, Zygmunt, *Modernidad líquida*, Buenos Aires, FCE, 2004.
- Bayer, Raymond, *Historia de la estética*, México, FCE, 1993.
- Benjamin, Walter, *Obras*, libro I, vol. 2, Madrid, Abada, 2008.
- Berman, Marshall, *Todo lo sólido se desvanece en el aire. La experiencia de la modernidad*, México, Siglo XXI, 2010.
- Bobbio, Norberto, "El modelo iusnaturalista", en Norberto Bobbio y Michelangelo Bovero, *Sociedad y estado. El modelo iusnaturalista y el modelo hegeliano-marxiano*, México, FCE, 1986.
- Blom, Philipp, *Encyclopédie. El triunfo de la razón en tiempos irracionales*, Barcelona, Anagrama, 2010.
- Cassirer, Ernst, *La filosofía de la Ilustración*, México, FCE, 2000.
- _____, *Rousseau, Kant, Goethe*, México, FCE, 2007.
- Chartier, Roger, "El hombre de letras", en Michel Vovelle et al., *El hombre de la Ilustración*, Madrid, Alianza, 1995.
- Dahl, Robert, *La democracia y sus críticos*, Barcelona, Paidós, 1992.
- D'Angelo, Paolo, *La estética del romanticismo*, Madrid, Visor, 1999.
- Debord, Guy, *La sociedad del espectáculo*, Madrid, Pre-Textos, 1999.
- Derrida, Jacques, *La escritura y la diferencia*, Barcelona, Anthropos, 1989.
- _____, *De la gramatología*, México, Siglo XXI, 2003.
- Descartes, René, *Discurso del método y Meditaciones metafísicas*, Madrid, Tecnos, 2008.
- Diderot, Denis y Jean D'Alembert, *Artículos políticos de la "Enciclopedia"*, Madrid, Tecnos, 2002.
- Foucault, Michel, *Entre filosofía y literatura*, Madrid, Paidós, 1999.
- _____, *Seguridad, territorio, población*, México, FCE, 2006.
- Franzini, Elio, *La estética del siglo XVIII*, Madrid, Visor, 2000.
- Gallegos, Enrique, "Subjetividad y ciudadanía: irrupciones, enclaustramientos y apropiaciones temporales desde una filosofía política de la historia", en Mariana Castillo Merlo y Esteban Vedia (eds.), *Actas*

- de las Jornadas Nacionales de la Filosofía y Epistemología de la Historia, Neuquén, Educo, 2011.
- _____, “Razón e imaginación en Rousseau”, en *La Jornada Semanal*, núm. 915, 9 de septiembre de 2012, p. 6.
- Habermas, Jürgen, *Teoría y praxis. Estudios de filosofía social*, Madrid, Tecnos, 2008.
- Jaume, Lucien, “Rousseau y la cuestión de la soberanía”, en Giuseppe Duso, *El poder. Para una historia de la filosofía política moderna*, México, Siglo XXI, 2009, pp. 142-157.
- Kant, Immanuel, *Crítica de la razón pura*, México, FCE/UAM/UNAM, 2009 .
- Mill, John Stuart, *Autobiografía*, Madrid, Alianza, 2008.
- Rancière. Jacques, *El espectador emancipado*, Buenos Aires, Manantial, 2010 .
- Raphael, D. D. *Problemas de filosofía política*, Madrid, Alianza, 1996 .
- Rousseau, Jean-Jacques, *Carta a D’Alembert sobre los espectáculo*, Madrid, Tecnos, 2009.
- _____, *Confesiones*. México, Porrúa, 1996.
- _____, *Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombre*, Buenos Aires, Losada, 2005.
- _____, *Discurso sobre las ciencias y las artes*, Buenos Aires, Losada, 2005.
- _____, *Du contrat social*, París, Flammarion, 2001.
- _____, *Emilio o de la educación*, Madrid, Alianza, 2000.
- _____, *El contrato social*, Buenos Aires, Losada, 2005.
- _____, *Las ensañaciones del paseante solitario*, Madrid, Alianza, 2008.
- Salazar, Luis, *Para pensar la política*, México, UAM, 2004 .
- Sánchez López, Pablo, “Hombres y engranajes: la crítica del racionalismo en Ernesto Sabato”, en *Bulletin Hispanique*, vol. 105, núm. 2, 2003, pp. 425-446.
- Solé, Carlota, *Modernidad y modernización*, México, Anthropos/UAM, 1998.
- Soriano, Ramón y Antonio Porras, “Estudio preliminar”, en Denis Diderot y Jacques D’Alembert, *Artículos políticos de la “Enciclopedia”*, Madrid, Tecnos, 2002.
- Taylor, Charles, *Fuentes del yo. La construcción de la identidad moderna*, Barcelona, Paidós, 2006.