

Instantes gozosos

JOSÉ LUIS VILLACAÑAS
Universidad Complutense de Madrid

1. EXPERIENCIA Y DESPLIEGUE SISTEMÁTICO

Sinceridad no le faltó a Rousseau. Éxito tampoco. Quizá una cosa permite la otra. En 1762 se acababan de publicar sus *Obras completas*, una condición de la que sólo gozaban los autores clásicos. Tras ellas, se ingresaba en un limbo de los hombres póstumos. Desde este más allá, un estatuto ambiguo, Rousseau hablaba a la época como un oráculo y comunicaba sus experiencias en tanto un historiador de sí mismo, deseoso de explicar su singularidad al mundo. Entonces se entregó a sus propias fantasías sin inhibiciones. “Terminó por cansarme todo cuanto no se asemejase a mis locuras”¹, confesó antes de entregarse con pasión a todo lo que las alentara. Ahora, Rousseau se mostraba decidido a no tolerar interferencias externas. Por fin, aquello que era su pulsión desde el principio, estaba en condiciones de imponerse con naturalidad. Auto-presentarse, esto es lo que hizo hasta extremos que nos producen sonrojo, sobre todo cuando confesó que eran amigo de la verdad hasta en sus faltas². Estas no eran pequeñas, pero las confesó con el mismo desparpajo, sencillamente porque eran las suyas. Este Rousseau de 1762, como el de años posteriores, no conoce las tensiones que acaba de dejar atrás, cuando abandonó a sus amigos ingleses por creer que lo perseguían. Ahora se le ve distante y a salvo y cuenta con gusto las claves psicológicas de su vida.

Fue entonces cuando dijo que había aprendido a Plutarco de memoria a los ocho años. Sin duda, esto significaba que sus locuras eran cercanas a la megalomanía de la época heroica de las *Vidas Paralelas*. Él mismo lo dice: “así se fraguó en mí ese gusto heroico y novelesco que no ha hecho sino acrecentarse”. Lo que se desprende de esta confesión de Rousseau, que extraemos de la carta a Malesherbes de doce de enero de ese año de 1762, es que pobló el mundo con sombras que parecían extraídas de aquellos viejos libros de su

1 Jean-Jacques Rousseau, *Cartas Morales y otra correspondencia filosófica*, ed. Roberto R. Aramayo. Madrid: Plaza y Valdés, 2006, 218.

2 Jean-Jacques Rousseau, *Cartas Morales y otra correspondencia filosófica*, 338.

infancia y que se identificaba sólo con los seres humanos que le recordaban aquellos personajes. Quien le hablaba con “aquella jerga que siempre me ha embaucado”, ese era respetado y amado. No hay aquí vergüenza en dejarse engañar. Finalmente llegamos al punto final, al diagnóstico último: “Era activo porque estaba loco”. No estamos ante un don Quijote curado, aunque en el origen siempre estén las lecturas frenéticas de libros y una selección drástica de la mirada que quiere reconocer sólo unas personas como valiosas, los que alientan la heroicidad grandiosa de los personajes de las viejas lecturas.

Aunque no estamos ante don Quijote, bien podríamos estar ante su inversión. Si leemos bien, Rousseau se sabe enfermo, pero no estamos seguros de que haya conocido el fondo unitario de su enfermedad. En todo caso no es la melancolía de quien sabe que ya no gozará del amor y por eso se lanza a la aventura, decidido a merecer la atención de quien no sabe siquiera si ese amor existe. Don Quijote es un fiel discípulo de Lacan y es un héroe del amor: entrega algo que no tiene a alguien que no lo quiere. El amor no guarda relación alguna con Rousseau. De hecho, Rousseau se extraña de que en él convivan dos almas contrarias que la tradición no podía conjugar. “Un alma perezosa que se asusta de cualquier cuidado, un temperamento ardiente, bilioso, fácil de conmover y extremadamente sensible a todo cuanto le afecta”, eso queda unido en su carácter como en una moneda. Pereza y ardor, miedo y furor heroico, se dan mano en una patología que se refuerza continuamente a sí misma. La sensibilidad sutil se enfrenta a la realidad de forma heroica, padece, sufre, retrocede herida, y eso que siente como dolor insoportable, le fuerza al repliegue en su vida interior, cuyos gozos son tan intensos y continuos que temen ser molestados por un nuevo detalle exterior. “Me retiré al interior de mí mismo”, dijo en su obra final, al reconocer que sólo él tenía buenos sentimientos. Ese retiro fue considerado como una revolución en las *Confesiones*³. Ese refugio interior es su Dulcinea y allí, “viviendo entre yo y la naturaleza, caté una infinita dulzura”⁴.

Es justo lo contrario de la experiencia de don Quijote o quizá, quién sabe, su sueño pastoral postrero. Aquí la inexistencia de gozos interiores reales más allá del mundo de la lectura, fuerza al caballero a la aventura, a buscar la cosecha de algo que presentar a la amada de su delirio. En el caso de Rousseau, se trata de otra cosa. Hipersensible a lo que el mundo presenta de injusticia, “amargado” por ella, según nos ha confesado, hastiado y hostigado por los sinsabores de la lucha, se ha refugiado y replegado en su yo, en una aventura interior, donde la sociedad no es sino un reflejo de su imaginación, sin riegos, sin miedos, hecha

3 “Si la revolución se hubiera limitado a volverme sobre mí mismo, y se hubiera detenido ahí, todo hubiera estado bien”: *Confesiones*, Libro IX, en *Oeuvres Complètes*, ed. B. Gagnebin y M. Raymond. París: Gallimard, I, 417. En adelante OC.

4 Lo dice en *Rousseau juez de Jean-Jacques*, OC, I, 727.

a la medida de su deseo, forjando una realidad “encontrándola siempre segura y tal como me hacía falta”. No hay un mago que embruja los detalles de esa vida interior y la presenta como una sospecha. Una vida subjetiva y solitaria en la que las demandas del sujeto siempre son atendidas y un mundo en el que no podemos ser heridos. De este mundo forma parte incluso Dios. Tampoco él puede herir nuestros deseos. “Dios no sería justo si mi alma no fuese inmortal”, nos dice⁵.

Al contrario de don Quijote, que es una vida expuesta a todas las compañías y abierta a un mundo en el que lo único que podemos obtener es magulladuras, Rousseau ha ido de los libros a sí mismo, y no de los libros al mundo. Por la injusticia del mundo uno ha deseado cambiarlo, otro se ha camuflado en su obra literaria. Uno se entrega a la muerte con las manos vacías. Otro tiene sus obras completas. Uno pasa por ser el personaje ficticio de un mero libro que es una humorada, y los libros del otro se suponen que son la base de las transformaciones humanas y sociales de lo moderno. En realidad, los dos son seres ficticios y literarios. Y su experiencia ha marcado las formas de la vida europea. En el caso de Rousseau ha transmitido una forma de lo que es valioso y decisivo, radical y esencial en el ser humano.

Hay en esta carta a Malesherbes un ejercicio de autorreflexión, de autoconciencia que aspira a presentar las condiciones de posibilidad de esa enfermedad y lo productivo de la misma. No es de menor importancia que dentro de esas condiciones, una de ellas hable de un “feliz azar”. Esto decidió su vida. Podemos trazar un paralelismo entre azar y gracia y así podríamos movernos siempre en el horizonte aparentemente calvinista. Aquello que nos constituye no está determinado ni dominado por nosotros mismos, y por eso sus efectos sobre nuestra subjetividad son tanto mas poderosos e inapelables. No debemos olvidar este detalle. Reposamos sobre un acontecimiento que no tiene causalidad definida, que surge del fondo de las cosas como por un asalto de la realidad. Sin embargo, de este acontecimiento azaroso se deriva la decisión. Antes de él Rousseau estaba indeciso entre amar y odiar a los contemporáneos, entre relacionarse con ellos desde el sentimiento o desde la implacable razón. Tras el feliz azar, la decisión se deriva de forma natural e inapelable. Lo más sorprendente que se puede decir de los efectos de ese acontecimiento es que constituye a la subjetividad para toda la eternidad, otro elemento que nos permite reconocer en él la faz de la gracia. “Siempre lo tendré presente aunque viviera eternamente”, dijo en 1762⁶. En realidad no había pasado tanto tiempo. El suceso feliz había ocurrido en 1749.

5 Jean-Jacques Rousseau, *Confesiones*, OC, I, 169.

6 Jean-Jacques Rousseau, *Cartas Morales y otra correspondencia filosófica*, 219.

La anécdota es conocida⁷. Rousseau va a visitar a Diderot a la Bastilla. En el bolsillo de su abrigo lleva un periódico, como el viejo Pascal llevaba sus oraciones y máximas pegadas, cosidas a su forro. La diferencia entre la llamada graciosa y el esfuerzo se ha sustanciado aquí. Pascal debe esforzarse para no perder el rumbo en un universo que de repente se ha vuelto confuso y amenazante. Rousseau abre el periódico y la voz le pide que responda, como Samuel ha de responder a la llamada de Dios en sueños. ¿Es que el establecimiento de las ciencias y las artes ha contribuido a perfeccionar las costumbres? Leer esta pregunta fue una revelación. Duró un cuarto de hora exactamente. Determinó todo lo que Rousseau tendría que recordar durante toda la eternidad. Allí, debajo del árbol, haciendo un alto en el camino de la Bastilla, durante un cuarto de hora, la mente de Rousseau rozó el infinito. Esta es la parte feliz del azar. Lo que Rousseau escribe durante años no es sino el despliegue, la *explicatio* de este cuarto de hora y por eso su obra posee este carácter unitario. Pero todavía más importante que este aspecto de su unidad, resulta para nosotros la dimensión violenta del proceso. Se han puesto en marcha fuerzas que Rousseau no puede detener. La consecuencia recuerda una vez más la ingenua y casi estúpida compulsión de los puritanos que siguen su obsesión casi de forma automática, como herramientas de Dios. Así, se nos dice: “me convertí en un autor a pesar mío”⁸. Se lo dictó la pasión, el ardor del alma⁹. Todavía en la carta a D’Alembert pudo decir de una forma casi apostólica que consagrar la vida a la verdad era la divisa que había elegido. Ella le daba su sentido de la dignidad¹⁰. Esta verdad, en su caso, siempre fue entendida como una viva persuasión. Si escribía dominado por ella, se sentía seguro y elocuente. Pero en realidad, esta viveza no era sino un eco de acontecimiento fundador de su subjetividad de autor y escritor, de aquel momento en que el infinito se daba cita en su mente. Si ahora escuchamos su relato no podemos menos de considerarlo como una construcción literaria que en sí misma tiene como antecedente fundamental y arquetípico el asalto que la verdad lanzó sobre Saulo y le cambió el nombre:

Si en alguna ocasión se ha dado algo semejante a una inspiración súbita, esta fue la conmoción que produjo en mí esa lectura: repentinamente sentí

7 Cf. E. Cassirer, “El problema Jean-Jacques Rousseau”, en *Rousseau, Kant, Goethe*. Madrid: FCE, 2007, 60 ss.

8 Jean-Jacques Rousseau, *Cartas Morales y otra correspondencia filosófica*, 220.

9 En sus *Confesiones*, OC, I, 513, Rousseau se refirió a este punto con fuerza: “Yo sabía que todo mi talento no provenía sino de cierto enardecimiento del alma por las materias a tratar y que sólo el amor hacia la verdad y lo bello pudo animar mi ingenio. [...] Se creía que yo podría escribir por oficio, como el resto de los hombres de letras, cuando yo nunca he sabido escribir sino por mor de la pasión”.

10 OC, V, 120.

mi mente deslumbrada por un millar de luces; un sin fin de ideas vivaces comparecieron a la vez con la fuerza y una confusión que me precipitó en una inefable turbación. Sentí cómo mi cabeza era presa de un aturdimiento similar a la ebriedad. Una violenta palpitación me oprimía y agitaba el pecho; incapaz de respirar caminando, me tumbé bajo uno de los árboles de la avenida y allí pasé una media hora en tal grado de agitación que al volverme a levantar noté la parte delantera de mi chaqueta mojada por mis lágrimas, sin haberme dado cuenta de que las había vertido. ¡Oh señor, si hubiera podido escribir una cuarta parte de lo que vi y sentí bajo ese árbol! ¡Con cuanta claridad hubiera hecho ver todas las contradicciones del sistema social!¹¹

Primera diferencia con Kant, desde luego. Hombre siempre pendiente del reloj, Kant no habría caído en la inconsecuencia de narrar su experiencia una vez como si durase media hora y otra como si se limitase a un cuarto de hora. Pero sea como fuere, durante un tiempo u otro, tenemos aquí la irrupción de lo sobrehumano, de lo real, de aquello que justo por ser lo radicalmente otro nos constituye como nosotros mismos. Allí la dinámica de la humanidad sigue su curso fuera de control: esas lágrimas, esa turbación, esa presión del pecho, ese aturdimiento, esa ebriedad, todo nos habla de la presencia de algo sobrecogedor que, en su aspecto inhumano, nos hace portadores de una verdad eterna. Es lo de menos que Rousseau ya forme parte de un universo matematizado, que tenga que asegurar la relevancia de su experiencia por una invocación de la matemática. Han sido miles de luces las que ha visto y las ideas se agolpan en un sinfín de focos de atención. Con independencia de cualquier otra consideración, lo decisivo reside en que esta experiencia le va a ofrecer a Rousseau el comparativo ontológico de todo lo que tiene de valor en su vida.

En la IV de las *Cartas morales* todavía pudo decir a Sophie: “Mi existencia no reside sino en mi memoria, no vivo más que de mi vida pasada y su duración cesa de serme querida después de que mi corazón no tiene nada nuevo que sentir”¹². Al final de su vida, a la condesa de Berthier dijo que la felicidad no era consecuencia de apilar placeres, sino que se derivaba de “un estado permanente que no se halla compuesto de actos distintos”¹³. Apenas podemos tener dudas de que ese único acto que reverberaba en su vida era este de la tarde de la Bastilla. Si Rousseau escribe de forma persuasiva es porque conecta con esta experiencia y la analiza, la despliega, y así da un aspecto secuencial y humano a lo que, al presentarse de forma convergente, tenía un aspecto inhumano y poderoso. Momento de ebriedad máxima, el ginebrino va a medir la vida por la cercanía

11 Jean-Jacques Rousseau, *Cartas Morales y otra correspondencia filosófica*, 219.

12 Jean-Jacques Rousseau, *Cartas Morales y otra correspondencia filosófica*, 147.

13 Jean-Jacques Rousseau, *Cartas Morales y otra correspondencia filosófica*, 337.

a esta experiencia. Desde este momento, cualquier cosa que se presente como verdadero ha de tener este aspecto de lo ebrio, esta presencia que embarga y domina. Si no es así, estaremos delante de una escritura fría, mortal.

Rousseau dijo una vez que había amado la verdad demasiado como para no abjurar de la sátira. No estamos seguros de que este tipo de auto-presentación literaria no merezca una¹⁴. Sin embargo esta operación tiene sus riesgos. Tendríamos que protegernos con tino de sus ataques y de no ser denunciados como espíritus biliosos, de hígado inflamado, melancólicos, dominados por la santa bilis, incapaces de gustar el dulce vino de la ebriedad del acontecimiento azaroso portador de la gracia. Por lo demás, sería difícil invocar el fundamento de nuestra moderación. ¿Qué haría preferible la frigididad de juicio a la ebriedad? Invocar la razón limitada no es aquí un título suficiente. En todo caso se olvida que Rousseau no dejó de pensar jamás que Dios se revela a los corazones y que lo que él había experimentado aquel día camino de la Bastilla era una de esas revelaciones. Lo dijo muy claramente al final de su vida, en una carta al señor de Franquieres¹⁵. Pero también lo dijo en el texto central del *Vicario*¹⁶. No fue meramente un instante dichoso, sino que alimentó su felicidad de por vida. “¡Lástima que no se conozca universalmente la suerte que he tenido!” dijo triunfante y añadió que en él se había cumplido la pulsión de omnipotencia: “mis deseos eran la medida de mis placeres”¹⁷. La suya ha sido una vida plena de gozo. Sin duda, en tiempos mejores, esa revelación habría provocado una reforma. Nuestro autor nos confiesa que no ha tenido ni el tiempo ni la fuerza de hacerlo.

Pero no podemos estar seguros. Que lo haya pensado, que haya tenido este momento de compararse con los reformadores, los que han sido capaces de llevar a su época una nueva revelación de la divinidad, testimonia que no otro era su escenario más íntimo. En realidad, su legislador es el fundador de una nueva ley, de una nueva presencia de Dios en la tierra. Desde esta perspectiva el legislador del *Contrato Social* es una personalidad mesiánica. Todavía lo dejó más claro cuando interpretó la figura de Cristo, de forma simétrica, como

14 Jean-Jacques Rousseau, *Cartas Morales y otra correspondencia filosófica*, 240 (a Compalet).

15 Jean-Jacques Rousseau, *Cartas Morales y otra correspondencia filosófica*, 315.

16 “¡Conciencia, Conciencia! Instinto divino, voz inmortal y celestial, guía segura de un ser ignorante y limitado, pero inteligente y libre, juez infalible del bien y del mal, sublime emanación de la sustancia eterna que vuelve al hombre semejante a los dioses, sólo tu constituyes la excelencia de su naturaleza y la moralidad de sus acciones; sin ti no siento nada en mí que me eleve por encima de los animales, salvo el triste privilegio de perderme de error en error con la ayuda de un entendimiento sin regla y de una razón sin principio”: OC, IV, 600-1.

17 Carta a Malesherbes de 26 de enero, en *Cartas Morales y otra correspondencia filosófica*, 224-7.

un libertador político. De esa manera la escritura del Contrato tiene un aspecto que imita al Evangelio, como el propio Evangelio imita a Moisés. Lo que tienen en común todos estos momentos es la inspiración de origen. Rousseau es el último de esta serie, quizá el más humilde, pero está en la misma familia. Y lo está incluso por su capacidad de imitar a Jesús en su relación con los contemporáneos, una actitud que no está al margen del viejo antisemitismo. Y así, de la misma manera que Jesús despreció a su pueblo por ser incapaz de toda virtud, dada su bajeza, y se volvió a todos los pueblos con su mensaje universal, así Rousseau lanza su desprecio a la bajeza de sus contemporáneos y dirige su obra a la universalidad del futuro. No cabe duda de que fue el fracaso de “llevar una revolución a su pueblo”, lo que llevó a Jesús a proclamar la revolución universal¹⁸. De forma parecida, *post festum*, podríamos decir que la bajeza moral de sus contemporáneos, que lo persiguieron y maltrataron, y estuvieron a punto de crucificarlo, determinó que fuera la posteridad la que realizara la revolución que su presente no pudo impulsar.

¿Pero todo esto qué era? Esta imitación de inspiración y de afán de revolución, esta mimesis de los legisladores y los reformadores, este desprecio y esta esperanza, ¿qué eran en verdad en un hombre que confesaba al final de su vida, justo en enero de 1770, “siempre tuve un corazón un poco novelesco y temo no haberme curado del todo de tal inclinación”¹⁹. Había gozado con sus quimeras más que otro con la realidad, aseguró²⁰. Algo parecido fue la diversión de la cultura popular castellana, mientras mataba el aburrimiento de la decadencia histórica casi perenne con las fantasías revolucionarias de don Quijote. Sin embargo, hay algo así como un genio del lugar, un espíritu telúrico que parece diferenciar la lectura de Rousseau respecto de la Cervantes. Aquello que se había dado cita como suceso cósmico en el pecho de Rousseau frente a la Bastilla, cincuenta años más tarde, exactamente, era una agitación que reducía al polvo la misma fortaleza donde otrora Diderot estuviese preso, pagando por publicar la carta sobre los ciegos. Robespierre pudo decir entonces tal gesta no habría sido posible sin el *Contrato Social* y que Rousseau era el único de los filósofos que la revolución podía invocar como sus mentor. Mientras, Rousseau pasaba los últimos años entregado a los lirios del campo. Hay una última cristología en este entusiasmo por la planta perfecta, y es curioso que esa magnífica descripción del lirio que tenemos en la primera carta de las que dedica a la botánica, en 1771, acabe de esta forma. “El lirio, que he escogido por ser su estación, adolece de una parte constitutiva de la flor perfecta, a saber

18 Jean-Jacques Rousseau, *Cartas Morales y otra correspondencia filosófica*, 327.

19 Jean-Jacques Rousseau, *Cartas Morales y otra correspondencia filosófica*, 336.

20 Jean-Jacques Rousseau, *Cartas Morales y otra correspondencia filosófica*, 225.

el cáliz”²¹. Era, en este sentido, el símbolo perfecto de un gozo sin dolor. En todo caso, esta vida retirada le ayudaba a Rousseau a soportar lo que entendía que era el duro trago de la persecución general.

“Si hubiera que borrar del mundo las huellas de mis locuras...”, dice Rousseau sin esperanzas de lograrlo, a Malesherbes, el 4 de enero de 1762²². El prestigio de Rousseau reside sobre todo en que jamás ha querido llevar a la práctica ninguna de sus ensoñaciones. La vida activa no le tienta. Se ha confesado indolente. Ha gustado de los seres quiméricos. Ha fantaseado la edad de oro, desde luego, pero con fuerza ha dicho que, “si todos mis sueños se hubiesen vuelto realidad, no me hubieran bastado. Habría seguido imaginando, soñando, deseando”²³. Es la negatividad radical frente a lo real lo que Rousseau ha descubierto, un “vacío inexplicable”, un anhelo “hacia otro tipo de goce del que no tenía ni idea y que sin embargo necesitaba”²⁴. Un deseo negativo, eso rige la subjetividad de Rousseau. Así que nos ha transmitido locuras en estado puro, locuras conscientes de serlo, y ha dejado que otros, inducidos por él, locos sin saberlo, inicien el camino de la realización. Sin ninguna duda, esta indisposición a la acción brota de algo que él conoce: tiene un corazón demasiado sensible²⁵. Otros vendrán que no lo tengan. Era natural. Y no solo porque pronto llegarían los que considerarían como algo despreciable la compasión, sino porque los momentos de arrebato, de forma interna, llevaban su exigencia práctica con naturalidad. Cuando describe uno de esos momentos gozosos, en la IV de las *Cartas morales*, no hay fisura entre la teoría y la praxis. Sin duda, se nos habla allí de “arrebatos involuntarios”, de “ardor voraz”, de sublimes extravíos, de fuego sagrado y de “noble delirio”, pero esto pedía “acciones heroicas”, pues aquel “santo” entusiasmo nos ofrece la energía de nuestras facultades, suficiente para obtener la más noble grandeza²⁶. Solo la vejez deja de presentar el entusiasmo como disponibilidad a la acción y sólo ella goza de las formas del delirio como si toda acción se contuviera en ellas²⁷.

2. LAS DIRECCIONES DE LA INFLUENCIA EN KANT

En todo caso, los dos sucesos que estamos vinculando, la publicación de la obra completa de Rousseau como despliegue de su experiencia de la Bastilla

21 Jean-Jacques Rousseau, *Cartas Morales y otra correspondencia filosófica*, 352.

22 Jean-Jacques Rousseau, *Cartas Morales y otra correspondencia filosófica*, 214.

23 Jean-Jacques Rousseau, *Cartas Morales y otra correspondencia filosófica*, 226.

24 Jean-Jacques Rousseau, *Cartas Morales y otra correspondencia filosófica*, 227.

25 Jean-Jacques Rousseau, *Cartas Morales y otra correspondencia filosófica*, 212.

26 Jean-Jacques Rousseau, *Cartas Morales y otra correspondencia filosófica*, 145.

27 Todavía en la *Ensoñaciones* (OC, 1, 1003, 1047, 1062-63, 1065-66) volverá a estos éxtasis.

y la destrucción de la Bastilla como consecuencia de la publicación de su obra, tuvieron al menos el mismo efecto, un indicio más de que estaban unidos por una secreta trama de acontecimientos. Y es que los dos sucesos distrajeran a Kant del paso de las horas y le hicieron olvidar la puntualidad del reloj. Nuestro amigo Rubio no dejó de anotarlo en el primer punto de su escrito *Rousseau en Kant*, junto en el momento en que analiza el influjo emocional de un hombre sobre otro. De forma oportuna citó la nota de las *Bemerkungen*²⁸, en la que Kant hablaba que ningún escritor, de ningún tiempo o país, había poseído semejante conjunto de dones. Luego añadió la frase decisiva que inspira el título de esta intervención: Kant debía leer dos veces el texto del ginebrino. Una primera, para gozarlo. La segunda para que la escritura no le cautivara y así pudiera juzgarle con la mera razón²⁹.

Con energía, Rubio Carracedo dice: “queda desautorizada sin embargo la tendencia de ciertos comentaristas que acentúan el carácter emotivo de su encuentro con Rousseau para trivializar después su relación intelectual”³⁰. Esta frase me parece oportuna y creo que encierra una sorprendente verdad que espero desplegar. Pues en efecto, pareciera como si hubiera que elegir: o bien influjo emotivo y entonces relación intelectual trivial, o bien relación intelectual poderosa y entonces habría surtido efecto esta voluntad de lectura ascética que Kant llevaría a cabo en esa segunda lectura. Me pregunto si cabe una lectura de Rousseau que anule la influencia sentimental, si cabe una relación poderosa intelectual al margen de la reproducción de la experiencia de los momentos gozosos que la primera lectura incorpora. Si seguimos leyendo el texto de Rubio nos encontramos con una expresión sintomática. “Todo apunta a que la primera gran revelación que Rousseau hizo a Kant...”. Nos detenemos aquí.

Rousseau había construido un texto que brotaba de la revelación a la sombra del árbol de la Bastilla. ¿Cómo leer el texto que transmite una revelación sin reproducir esta revelación en nosotros? Rubio acierta plenamente al mostrarnos que así fue. La experiencia inicial de Kant no fue una fría experiencia racional, sino una revelación que transformó su vida, la orientación de su trabajo, su auto-comprensión como filósofo y como intelectual. La revelación circuló en otra revelación y que Kant reflexionara sobre ella no le distinguía del propio Rousseau que se había pasado la vida explicándola. El texto de Kant que cita Rubio lo dice claramente. “Rousseau me abrió los ojos”. Es una experiencia sobriamente descrita pero no menos transformadora. Estaba ciego y ha visto. Su ceguera era moral, soberbia, la inclinación a menospreciar a los seres hu-

28 Ak., 20, 43.

29 José Rubio Carracedo, *Rousseau en Kant*. Bogotá: Universidad Externado de Colombia, 1998, 21.

30 José Rubio Carracedo, *Rousseau en Kant*, 22.

manos sencillos desde su atalaya de científico. Ahora es otro hombre porque mira a los seres humanos de otra manera. Kant se consideraría el más inútil de todos los seres humanos si no avanzara de alguna forma en el establecimiento del derecho de la humanidad³¹. Por cierto que es un fragmento que concierne a la historia hispana de alguna manera. Pues de la misma manera que Newton mostró el carácter completamente equivocado de la blasfemia de Alfonso X el Sabio, dice Kant, Rousseau nos permite olvidar el dualismo moral del maniqueísmo. Alfonso X, el par de Manes en el ámbito de la ciencia natural, no parece una nota carente de color. Esta percepción acompañó a Kant hasta el final. Todavía en la *Antropología* se puede leer que Rousseau nos permitía salir del laberinto del mal³².

El trabajo de Rubio resulta interesante porque muestra cómo esta influencia sentimental no es contraria a la influencia intelectual profunda. Yo deseo afirmar en la misma línea que antes bien es su propia condición de posibilidad y la clave profunda del criticismo. Sin duda, Kant avanzó de forma analítica, mientras Rousseau lo hacía de forma sintética, pero ambos aspiraban a reconciliar naturaleza y cultura/sociedad, a compaginar el desarrollo de la civilización con el desarrollo moral. Para eso resultaba preciso dominar la índole de la sociedad y de la cultura y garantizar que el proceso histórico se hiciera según un plan. La cuestión era la naturaleza de la planificación. Kant por tanto era uno de esos que deseaba pasar a la práctica, pero no podemos decir que la misma fuese semejante a Robespierre. Rubio Carracedo nos recuerda que ese plan para Kant tenía que afectar a la educación, a la religión, y al gobierno y deberían hacer posible la síntesis entre felicidad y moralidad³³. Pero es aquí donde tenemos que ser más concretos. En verdad, Kant empezó al hilo de su lectura de Rousseau sus reflexiones sobre la antropología y sobre la educación. Sobre ellas hacía reposar el destino del perfeccionamiento de la especie humana³⁴. Eran territorios filosóficos que Kant consideraba disciplinados desde aquellos tiempos y que estaban listos para ser editados tan pronto los problemas de fundamentación estuvieran resueltos. Que las obras salieran muy tarde no oculta el hecho de que Kant los configuró en sus inicios. Mas cuando comenzamos a poner en práctica el programa de educar de forma libre como quiere Rousseau chocamos con los problemas reales. Aquí es donde tengo ciertos problemas para seguir a Rubio.

En efecto, Rubio Carracedo sugiere que al desplazar el centro mismo de la planificación desde la política a la educación, Kant desactiva a Rousseau

31 Ak., 22, 44; José Rubio Carracedo, *Rousseau en Kant*, 22.

32 Ak., 7, 326; Rubio nos recuerda el texto, *Rousseau en Kant*, 30.

33 Ak., 8, 116-7; 15, 896; José Rubio Carracedo, *Rousseau en Kant*, 29.

34 Ak., 9, 44.

(32)³⁵. Permítaseme mirar las cosas desde otro punto de vista, aunque también quede determinado por el propio comentario de Rubio Carracedo. Este acaba de decir una página antes que la obra decisiva fue el Emilio, y que Kant leyó el *Contrato* a la luz del *Emilio*. Cierto. Pero si era así, era lógico pensar que el Emilio permitía salir del círculo del *Contrato* de otra forma. Este círculo ha sido apreciado por muchos intérpretes de Rousseau³⁶. Consiste en que para distinguir, saber identificar y aceptar la voluntad general se necesita una regeneración moral del ser humano, regeneración que es condición para producir la misma existencia de la ley emanada de la voluntad general. La condición es al mismo tiempo efecto. Así la voluntad general supondría la existencia de justo aquello que ella misma debe producir. Antes de que la ley haya transformado moralmente al ser humano y lo separe de su voluntad particular, e incluso de la voluntad de todos, y así pueda reconocer la voluntad general, este no puede reconocer a la ley.

Por tanto, la ley tiene que existir antes de que el ser humano pueda reconocerla para que esté en condiciones de poder reconocerla. De hecho, transforma al ser humano de tal manera que este pueda rendirse a su evidencia y reconocerla, pero para aquella transformación ya se requiere la ley. Una mediación debe ser encontrada. De ahí que la ley debe proceder del legislador, no de la voluntad del pueblo. Al contrario, el pueblo queda constituido en pueblo justo por la existencia de la ley. Ahora bien, una vez que tenemos la ley, la pedagogía tiene poco misterio. La problemática de Kant consiste en darse cuenta de que el legislador mesiánico con el que Rousseau evade el círculo no puede ser aceptado. En este sentido, el contrato no puede ser una realidad histórica. Así, al convertirse en un contrato ideal, sólo tiene sentido si y sólo si la defensa de cada uno se moviliza como defensa de la libertad de todos desde una lucha expresa y consciente de los seres humanos por un orden jurídico. Justo porque el legislador no es la mediación que rompe el círculo, la educación emerge como

35 José Rubio Carracedo, *Rousseau en Kant*, 32.

36 Cf. Sandro Biral, *La filosofía moderna del contrato social*. Valencia-Murcia: Res Publica, 2000. En realidad, el círculo se ve igualmente en el artículo sobre *Economía Política*, OC, III, 248, donde Rousseau concede a la ley el papel de agente de transformación moral. Pero el contrato social debe mostrar el origen de esa ley capaz de transformar a cada uno moralmente para así poder acoger la voluntad general. La ley sería la voluntad general antes de la voluntad general, la que determina que los seres humanos puedan conocer esa misma voluntad general. Pero esa ley sería entonces vista como una “voz celestial” que “dicta a cada ciudadano los preceptos de la razón pública y le enseña a actuar según las máximas de su propio juicio, y a no estar en contradicción consigo mismo”. Ahora bien, es evidente que esta voz celestial no puede ser escuchada por el hombre civilizado y por eso se requiere que alguien la traiga a la tierra de nuevo con nitidez. Ese es el legislador del *Contrato Social*. Pues no se puede esperar que los hombres en el estado de corrupción en que se encuentran escuchen la voz celestial. Cf. E. Cassirer, “El problema Jean-Jacques Rousseau”, 76.

la verdadera mediación y con ella la política. Pues solo los seres humanos de carne y hueso, educados en la lucha de su derecho, pueden hacer avanzar la constitución positiva según la idea de un contrato ideal. Justo porque el único legislador operativo en la historia es el poder constituyente de los ciudadanos, en cada generación la humanidad se juega la tensión que pone una constitución real en el camino de la justicia. Y esto concede a la educación su papel intransferible. Pues solo una educación adecuada permite la comprensión del ser humano como *homo politicus*. La politización es un efecto de la educación ilustrada, pues como deja claro el escrito sobre la Ilustración de 1784, lo más normal es que vivamos mejor y más cómodos bajo un régimen paternal que garantice la protección, al menos por el tiempo en que descubrimos que nos lleva a la ruina de la que él en todo caso procurará salvarse.

Por tanto tenemos dos opciones: o la mediación del legislador o la mediación de la educación. No podemos reprochar a Kant que en lugar de optar por el legislador semidivino, optara por la sencilla potencia de la educación. En todo caso, Rousseau y Kant habían llegado a la aguda comprensión de que la política no era una acción inmediata, natural. Tenía condiciones de posibilidad y Kant pensaba que esta era la educación. En realidad Rubio Carracedo dulcifica mucho su acusación a Kant, y comprende que el *Emilio* también desactiva la posición central del Legislador mosaico del *Contrato*. Así concluye: “también Rousseau concede al proceso educativo –individual y cívico– un papel esencial en el auténtico proceso civilizador”³⁷. Pero esto implica aceptar que la diferencia no está entre educación o política con “procedimientos democráticos participativos semi-directos, esto es, la acción política de los ciudadanos”, sino entre política con representación o política sin representación, la del legislador trascendente. Esto situaría las diferencias entre Kant y Rousseau en el ámbito de una diferente comprensión de la política, no en la dualidad entre educación o política. Ambos necesitan que la educación –por el legislador o por el educador, esta es la diferencia– sea la mediación adecuada de la acción política. Kant pensaba que si se trataba de garantizar la *experiencia* del progreso, y no la idea a priori del mismo, entonces la educación tenía que ser una realidad histórica, no una novela en la que Kant conocía una idea perfecta, pero que en tanto se concentraba en un solo individuo resultaba impracticable y disfuncional con lo que se buscaba: que el mayor número de seres humanos lucharan políticamente por sus derechos.

Creo que la tesis de Rubio Carracedo de que Kant ponderó más el *Emilio* que el *Contrato* es muy relevante. Pero todavía quizá debamos desplegarla en su juego interno. En realidad, hay una conexión entre la dimensión ideal de la virtud de Rousseau y el segundo paso, que Kant dará hacia 1784, en un

37 José Rubio Carracedo, *Rousseau en Kant*, 32.

conjunto de reflexiones que Rubio cita sin referirlas al contexto en que Kant las escribe, a saber, *La idea de una historia universal en sentido cosmopolita*. Una vez más, tenemos la mediación de la política por la educación, pero tenemos una reforma de la noción de educación en Rousseau en la medida en que necesitamos una mediación del ideal de la educación por la historia si ha de fundarse el *homo politicus*³⁸. Aquí la diferencia central apunta a la distancia entre la virtud en la idea y la virtud en la historia, tal y como los hombres la han poseído. La historia universal, en tanto historia de la libertad, parece decisiva para crear una conciencia de la constitución del derecho y así lo entendió el historiador F. Schiller. Yo mismo he insistido no sólo en la teoría de la historia como clave de educación cívica, sino también en la práctica de la historia al servicio de una comprensión republicana de la vida política, al servicio de una politización moral cuyo espíritu crítico ineludible no estoy seguro de que no haya herido patriotismos estériles y a flor de piel. Sin duda, no cabe historia sin la regulación de la idea cosmopolita, pero el discurso histórico mediado y reglado por idea tiene la aspiración de mediar entre la educación y la política. Esto no puede ser confundido con el proceso de fundamentación que sostiene el marco de la razón práctica, que es el escenario que prefiere Rubio Carracedo para exponer sus relaciones. Más allá de esta fundamentación, más nítida y solvente en el caso de Kant, está el problema de la educación para la libertad, para que los fundamentos morales y políticos generen una experiencia, y no un territorio ideal a priori de representaciones³⁹. Sin ninguna duda, Rubio Carracedo tiene razón frente a Höfding de que el influjo de Rousseau es continuado. Me limito a sugerir que hay dos direcciones diferentes: una, conocida desde Gurvitch, desde el *Vicario Saboyano* hacia la fundamentación de la razón práctica y la centralidad de la libertad, y otra más sutil que parte desde el *Emilio* y se dirige hacia la educación política adecuada y la historia de la libertad. Lo que permiten descubrir las reflexiones que Rubio cita con tino es que esta teoría de la educación, este programa de ofrecer realidad y experiencia a los principios políticos, pasa por desplegar la conquista del ideal de reino de los fines mediante la regulación de una constitución cosmopolita, y esto paso por la ordenación de la historia universal en tanto historia de la libertad como discurso educativo preparatorio de la acción política.

Esta idea suplió con creces aquel esbozo sistemático de los asuntos prácticos que de modo excesivamente cercano a la lectura de Rousseau dejó Kant escrito en las reflexiones de 1764⁴⁰. Estas reflexiones plantean problemas importantes, como el de las relaciones entre Hobbes y Rousseau, que no son en

38 Ak., 28, 1274.

39 José Rubio Carracedo, *Rousseau en Kant*, 37.

40 Ak., 19, 98 ss.

modo alguno claras en este tiempo, y que necesitarán de las reflexiones finales de *Teoría y Praxis*. A pesar de que Kant se posicionará siempre entre estos dos autores, Rubio acierta al mostrar que este programa muy inicial ya deja clara la necesidad de conectar las instancias más ideales con las reales, y las dimensiones abstractas con las realidades históricas. Lo que Rubio llama “sincretismo legitimista-realista” sin duda ya es el esquema más básico de la necesidad de conectar la teoría con la práctica, sin la que el programa kantiano no pasaría de ser una de tantas abstracciones normativas sin pistas regulativas. Justo por hacer del contrato social un ideal, Kant tuvo que buscar mediaciones prácticas concretas y definir una política real. El sincretismo y su parte realista hicieron necesarios una teoría de la Ilustración y una apuesta por las mediaciones de la educación y de la historia.

Es sabido que Rubio despliega en sus escritos sobre todo la primera dirección, la que traduce el complejo mapa práctico de Rousseau en la nítida argumentación trascendental kantiana que hace del imperativo y de la libertad la base misma de la razón práctica y desde ella caracteriza la autonomía del ser racional como el fundamento de toda acción racional, moral o política, de toda la ley moral y de toda ley civil. De forma elegante, Rubio asegura que “todo parece indicar que Kant procedió a trasponer los caracteres de la ‘voluntad general’ rousseauiana a su concepción magistral del imperativo categórico”⁴¹, aunque a mi parecer concede demasiado peso a la objeción de Muguerza de que la autonomía y la universalidad parecen inconciliables y se deja llevar por la sugerencia de que sólo pueden ser conciliadas en el plano nouménico. Creo que esta objeción está más bien diseñada para justificar los supuestos avances de la ética discursiva de Apel, que desde luego incorpora otra retórica, pero no otro argumento. En todo caso, nos distrae del asunto central, que la autonomía personal reglada por el imperativo exige relaciones recíprocas que mantengan la estructura de fines en sí de todo ser racional, y no sólo de medio para el otro. No comprendo cómo puede hacerse tal cosa sin interacción real en la que dos seres racionales pacten el sentido de la acción en relación con sus fines propios. Sobre la autonomía, como libertad racional encarnada en una inteligencia sensible, debemos edificar el ámbito del derecho y de la ética kantiana. Rubio recoge todos estos aspectos. Pero insiste una y otra vez en que desactiva a Rousseau.

Y tengo problemas para aceptar esta desactivación, porque la juzgo aparente. En realidad, al distinguir entre instancias ideales y reales, Kant plantea sobre una base adecuada la necesidad de su síntesis. Rousseau, al confundirlas, parece moverse en un activismo, pero en realidad no hace sino naufragar entre abstracciones. Desde cierto punto de vista toda apelación a una democracia

41 José Rubio Carracedo, *Rousseau en Kant*, 50.

directa comparte este naufragio porque se muestra incapaz de pensar lo que siempre se esconde tras esta presunta condición inmediata. Tengo problemas para aceptar que Rousseau haya pensado mejor que Kant la interacción real⁴², pues, como recuerda Cassirer, Rousseau tiene un concepto más bien místico de la relación social⁴³. En cierto sentido, es verdad que hay en Kant resabios *iusnaturalistas*, pero no es menos cierto que Kant puja por dejar atrás estos mismos resabios mostrando su tensión con un derecho racional que plantea exigencias universales. La ruptura de Kant con la visión estamental de Puffendorf es precisa, su noción de dignidad universal del ser humano rompe con las dignidades plurales de los *Stände* y la aguda perspicacia de Kant mostró que la condición de asalariado que se divisa en el horizonte puede ser contraria en esencia al estatuto normativo de ciudadano.

La realidad de la política se apoya más bien en los ciudadanos activos, pero las categorías morales puján y presionan a favor de que todos los sean. Justo la necesidad de la mediación real descubre los problemas sociales reales y nos sitúa ante la necesidad de identificar fuerzas concretas en la lucha por la democracia. Kant, desde luego, no ha podido superar su condición histórica, pero incluso sus limitaciones nos llevan a referirnos a ese terreno donde anidan las fuerzas que ofrecen interpretaciones coherentes y operativas de su base normativa. Es verdad que el siervo y el asalariado que vende su fuerza de trabajo no pueden considerarse seres humanos completamente libres, pero también es verdad que la exigencia normativa universal nos compromete a que todos los seres humanos lo sean. Las tensiones de la vida histórica concretas que se atisban desde este planteamiento nos sitúan ya muy lejos de las generalizaciones rousseauianas. Como he defendido en otro sitio, este movimiento de ideas, siempre apegado a la historia, permitieron pasar a Kant desde una concepción liberal a una republicana liberal que implica matices importantes. En todo caso, es verdad la conclusión final de Rubio Carracedo: la tensión entre la libertad individual y la civil, la autonomía personal y la autoridad estatal no se pueden resolver y es la clave de la apertura de la vida histórica en democracia⁴⁴. Sin embargo, esta tensión implica algún tipo de paso al republicanismo, esto es, la acción política consciente de su virtud, y no puede entregarse al automatismo de la relación entre libertad positiva y negativa.

42 José Rubio Carracedo, *Rousseau en Kant*, 55.

43 E. Cassirer, “El problema Jean-Jacques Rousseau”, 58-9, donde muestra cómo la denuncia de una sociedad en la que la amabilidad no “entraña ningún tipo de lazo personal” le lleva a sentir una ingente nostalgia por una entrega incondicional y a un entusiástico ideal de amistad”.

44 José Rubio Carracedo, *Rousseau en Kant*, 58.

3. LOS LÍMITES DE LA EDUCACIÓN. VUELTA AL ORIGEN

Y donde esta virtud republicana del *homo politicus* tenga algún juego, la mediación de la educación ha de tenerlo también. Y esto nos lleva a desplegar la segunda dirección de la influencia, apuntada por Rubio Carracedo, pero no desarrollada por él. Ella debía lograr en cada ser humano el paso de un ser natural a un ser civil, de un animal humano a un ser humano y debía lograr en la ontogénesis el mismo proceso que había logrado la filogénesis. En cierto modo, cada ser humano viene al mundo en un estado de naturaleza, con disposiciones libres y apolíticas, en modo alguno asociales. Hacer de él un ser civil y moral es una tarea de cuya fragilidad hoy sabemos más que nunca, porque ya hemos hecho la experiencia de las resistencias renovadas que cada tiempo histórico ofrece al programa ilustrado. Ese paso, desde “un animal estúpido y limitado” a un “ser inteligente y un ser humano” fue concebido por Rousseau como un “dichoso instante”⁴⁵. Creo que hay razones para poner este instante dichoso en relación con el don de la perfectibilidad⁴⁶, el a priori de toda teoría de la educación. Creo que aquí surge un mundo de problemas en el que espero que nuestro primero y más bien poético primer punto alcance sentido ante ustedes. Pues la educación es una actividad reglada y social que tiene que lograr repetir en el ser humano el instante dichoso que logró la especie. En cierto modo, al tener este horizonte nos damos cuenta de que la educación tiene que lograr en cada uno algo parecido a lo que un bendito azar reveló a Rousseau bajo el árbol de la Bastilla. La educación tiene que encarar el problema de generalizar lo que se presentó como una experiencia gozosa, particular, misteriosa, extraña y entusiasmada. Y esta tecnificación del carisma es un problema decisivo para el que quiera comprender la posibilidad de la acción política basada en la virtud republicana.

El mismo círculo que vimos en el *Contrato Social* se presenta aquí. Los seres humanos corruptos no pueden producir la transformación moral que les lleva a aceptar la voluntad general. Debe irrumpir la ley de parte de un legislador y esa ley produce la transformación moral. Rousseau asume que esto puede hacerlo la educación adecuada. Pero el problema es cómo un gobierno corrupto puede impulsar la educación adecuada. “Ningún pueblo será nunca sino lo que la naturaleza de su gobierno le hiciera ser”. Pero ¿cómo un gobierno imperfecto hará un pueblo virtuoso? La pregunta es la misma que esta: ¿Cómo de un pueblo corrupto saldrá un legislador? Y la solución es la misma: porque alguien escuche la voz divina. Cassirer ha dicho: esta misión ética del estado constituye “su acto más propiamente revolucionario”. Escuchar la voz divina, y

45 Jean-Jacques Rousseau, *Contrato social*, I, 8, OC, III, 364.

46 Jean-Jacques Rousseau, *Discurso sobre origen de la desigualdad*, OC, III, 142.

desde ahí educar, es la estructura de la revolución y como tal no es sino realizar en la realidad social lo mismo que le sucedió a Rousseau bajo el árbol de la Bastilla. Es un estado de entusiasmo que transforma la naturaleza humana por la fuerza de este instante dichoso. Pero Rousseau había dicho que estas eran sus locuras. ¿Debemos asombrarnos de que Voltaire dijera: “¡Es una locura esperar la curación de los locos! Hijos de la prudencia, no dejéis de considerar a los chiflados como lo que son!”⁴⁷ Sin duda, Voltaire es injusto y se mueve en la frontera de la inconciencia al decir esto. Hubiera sido más lúcido si se hubiera preguntado por la productividad de ese goce negativo que vimos básico a la personalidad de Rousseau y por la relación entre perfectibilidad y negatividad. Y debemos preguntarnos hasta qué punto estas condiciones o estados de ánimo son condiciones de posibilidad de la educación. Y debemos preguntarnos si ese instante, caracterizado por Rousseau como expresamente gozoso, es el gozo típico que debe producirse como condición de posibilidad de la educación.

En realidad, con ello nos aproximamos a las bases mismas de la dificultad de la modernidad y a la fragilidad verdadera de su punto de reposo. Pues la cuestión es cómo se transmite esta experiencia carismática, gozosa, entusiasta, sin la cual los ideales de la modernidad están muertos, a través de un proceso reglado y cotidiano. Sin duda, solo llegamos a ser consciente de este problema tras Weber. Cassirer fue consciente a medias de él cuando dijo, de forma lúcida, que la mejor forma de comprender el plan de Rousseau en su conjunto “es analizar la teoría educativa en el espejo de su doctrina de la religión”⁴⁸. Pero si aquel instante gozoso y revolucionario es el azar de la voz divina, ¿cómo puede tecnificarse y ponerse en las manos de los seres humanos? ¿Cómo lo que no puede explicarse sino como una gracia o un don, puede extenderse por un colectivo de funcionarios del Estado? Sin duda, Kant pensó en un momento que esto debía ser facilitado por la exhortación. Es lo que se limitó a hacer cuando dijo. “Atrévete a saber”, que podría traducirse con un “atrévete a gozar” lacaniano. Pro ¿qué pasa si no tenemos este acceso gozoso, ese sentimiento de vacío que se llena con un anhelo imaginario? ¿Qué pasa si la exhortación no es escuchada? ¿Cuál es el paso siguiente?

No hay paso siguiente. Sin duda, Cassirer dice que Rousseau anticipa el camino de Lessing. Sólo podemos realizar ese cambio si cambia nuestro sentido de la religión. Pero ese cambio de nuestro sentido de la religión ya supone la revolución del ánimo que la haga posible, porque el viejo sentido de la religión, como sabe Kant, no produce el gozo del autoconocimiento sino que lo hace imposible. Una vez más, círculo y revolución que lo rompe, frente a toda la vieja

47 Voltaire, *Diccionario Filosófico*, voz “Locura”, citado por E. Cassirer, “El problema Jean-Jacques Rousseau”, 87.

48 E. Cassirer, “El problema Jean-Jacques Rousseau”, 145.

hermenéutica de la revolución que hablaba de cerrarlo. Pedagogía y política, moral, filosofía y religión, dice Cassirer, se interpelan recíprocamente, pero en un círculo cuya condición última ellas mismas no puede producir, controlar ni dominar. El instante gozoso de la revelación del deseo negativo que crea el vacío sobre el que se alza la experiencia vivida de una perfectibilidad que nos impulsa a comprendernos como seres racionales, portadores de derechos, de exigencias, de compromisos. Esta irrupción es un poco quimérica, pero esa quimera es el origen mismo de nuestro sentido de la razón. Es una paradoja. Pero nos muestra que nuestra razón no se asegura a sí misma. La enseñanza de Weber, de que todo lo racional tiene bases irracionales o la de Blumenberg, de que todo concepto reposa sobre lo inconceptualizable, es un avance que permite caracterizar a Voltaire de un filisteo unilateral. Pero fue Kant el que asumió la consecuencia de forma nítida cuando, al llevar a sus últimas consecuencias su análisis sobre las condiciones de posibilidad de la razón moral, en *La religión dentro de los límites de la mera razón*, dijo acerca del acceso del ser humano al imperativo lo siguiente: “Pero que alguien llegue a ser no sólo un hombre *legalmente* bueno, sino un hombre *moralmente* bueno (grato a Dios), esto es: virtuoso según el carácter inteligible (*virtus noumenon*), un hombre que, cuando conoce algo como deber, no necesita de otro motiv o impulsor que esta representación del deber, eso no puede hacerse mediante *reforma* paulatina, en tanto la base de las máximas permanece impura, sino que tiene que producirse mediante una *revolución* en la intención del hombre (un paso a la máxima santidad de ella); y sólo mediante una especie de renacimiento, como por una nueva creación⁴⁹ y un cambio del corazón, puede el hombre hacerse un hombre nuevo”⁵⁰.

Kant siguió su argumento reconstruyendo el círculo vicioso de Rousseau y exigiendo por tanto que la revolución fuera una estructura necesaria en la existencia humana. Si era necesaria, y justo por eso, debería ser posible. Esta argumentación ya es de otra naturaleza respecto a todas las que Kant meticulosamente había desplegado en las décadas anteriores. En realidad, era profundamente especulativa y hablaba de la necesidad de una revelación constante, aunque no apreciable desde un punto de vista empírico⁵¹. Ahora no podemos desplegar todos los matices de la posición que Kant, con la sutil diferencia entre el juicio de Dios que ve el proceso como unidad y el juicio de los hombres que ve el proceso moral como reforma. Toda la obra crítica se mantuvo sobre la voluntad extrema de fijar dualidades imprescindibles, en modo algunos solubles, esa tensión que sólo desde Hegel se puede caracterizar como una dialéctica sin

49 Juan III, 5; I Moisés, I, 2.

50 Cito por la edición de F. Martínez Marzoa, *Religión dentro de los límites de la mera razón*. Madrid: Alianza 1981, 56.

51 Immanuel Kant, *Religión dentro de los límites de la mera razón*, 125.

síntesis, pero que desde una mirada kantiana se ve como una razón consciente de su propio límite. No cabe duda de que a este acto del pensamiento que genera una revolución interior, Kant lo llamó “meditación pura”, una forma peculiarmente extraña en su proceder. Weber habría sido más directo: tal tipo de argumentos no eran posible al margen de los poderosos motivos religiosos que una religión de salvación como el cristianismo había puesto en la subjetividad humana. Que este cristianismo no fuera un hecho empírico, sino algo elevado a condición de sentido de la subjetividad era lo que Kant poco a poco penetraba.

Al hablar así, Kant quizá recordara sencillamente su lectura de Rousseau y la transformación interior, la revolución de ánimo que experimentó. Una vez más, la modernidad no puede vivir sin las quimeras revolucionarias que producen la lectura íntima y atenta de los libros. Sin el entusiasmo, dijo Kant en el trabajo sobre las enfermedades de la cabeza, nunca se ha “logrado nada excelso en el mundo”⁵². Entonces Kant reivindicó a Rousseau, el fantaseador, como un loco, desde luego, pero como portador de una de esas locuras divinas, sin las cuales la modernidad es una losa muerta. Así vemos que la doble mirada de Kant reproducía punto por punto la doble lectura. Una no es posible sin la otra. Aquí Kant roza la paradoja que constituye toda su crítica. No podemos pensar el progreso si nos miramos alguna vez como nos miraría un Dios, como sujeto de una *revolutio*. Aquí se rompe la premisa de la *Crítica de la Razón Pura*: no podemos reconocernos como seres *ectypos* o derivados si nos miramos en un instante como intelectos originarios o productivos. Algo originario nos producía de nuevo. En esa revolución/revelación del ánimo ambas miradas se volcaban hacia una convergencia, produciendo una apretada síntesis sobre nosotros mismos. El sujeto kantiano no era nada sino esa misma síntesis de miradas divergentes/convergentes.

4. BREVE EPÍLOGO

Leyendo a Agamben, en su pequeño escrito sobre *Infancia e historia*, descubro una pequeña cita de Rousseau que muestra que el lenguaje de la religión cristiana de salvación es completamente necesario para no considerar a Rousseau completamente loco⁵³. Al parecer fue una experiencia más antigua que la que he intentado escribir en este texto para demostrar la imposibilidad de abordar el problema de la política moderna al margen de muchos elementos místicos que subyacen a nuestra propia constitución subjetiva. El texto pertenece a *Ensoñaciones de un paseante solitario* y al parecer los hechos que cuenta

52 Ak., 2, 267.

53 Cito por Giorgio Agamben, *Infancia e historia*. Buenos Aires: Adriana Hidalgo, 2010, 51.

tuvieron lugar cuando Rousseau tenía seis años, edad por la que los niños de época anteriores solíamos recibir la catequesis. El relato hace referencia a un accidente muy semejante al que dos siglos antes había tenido Montaigne, mientras montaba plácidamente en un caballo bastante inseguro. Un gran danés persigue al carruaje y mientras la gente se aparta a su paso, no puede evitar al niño Rousseau, que es atropellado. Entonces cuenta su experiencia: no sintió nada. Fue fulminado por el perro gigante y el acto mismo de su choque no dejó huella cnémica alguna en su alma. Fue algo así como una causa sin efecto o mejor, un efecto sin causa: perdió el conocimiento, pero no sabía por qué. No lo supo nunca salvo por referencias. Sin embargo siente necesidad de informarnos mucho tiempo después de que el estado en que se halló al recuperar el conocimiento es demasiado excepcional como para no describirlo. “Se hacía de noche. Vi el cielo, alguna estrella y un poco de vegetación”, dice este hombre destinado a la botánica desde esta violencia casi divina que lo derribó. “Esa primera sensación fue un minuto delicioso” y nos confiesa que su alma se resistía a abandonar este instante gozoso.

Lo que realmente gustaba Rousseau queda perfectamente claro y coincide con el pasaje de Kant: “nací a la vida en ese instante y me parecía llenar con mi leve existencia todos los objetos que percibía”. El instante gozoso es un renacimiento, una resurrección, una ocupación de la realidad. No había nada antes ni nada después. Ese instante era por sí mismo una temporalidad, y desde luego una especialidad. La dualidad que apreciamos en Kant no sólo se piensa sino que se experimenta. Quizá ahí reside la diferencia con Kant. No estamos aquí ante una meditación pura, sino ante una disolución de la individualidad y sus fenómenos, en una conciencia cósmica que no reconoce objetos ni sujetos, ni sensaciones ni percepciones. Sólo gozo. “No experimentaba dolor, ni temor, ni inquietud. Veía manar mi sangre como si estuviera viendo fluir un arroyo, sin pensar siquiera que esa sangre me perteneciera de algún modo. Sentía en todo mi ser una calma embriagadora y cada vez que la recuerdo no encuentro nada que se le pueda comparar en toda la actividad de los placeres conocidos”. Un gozo nouménico, el de ser un resucitado, el de volver a la vida. Agamben confunde el comentario a mi parecer cuando ve que en este gesto una “aislada estafeta que anuncian el surgimiento y la difusión del concepto de inconsciente en el siglo XIX”⁵⁴. El gesto no anuncia nada, salvo que los lejanos ecos anuncian las voces pronunciadas hace milenios. En la historia de occidente, eso es perfectamente posible, desde luego. Si no lo descubrimos, corremos el riesgo de no entender que eso que llamamos razón (y también la política) tiene condiciones y límites, y no sólo en metáforas, sino en acontecimientos interpretados. Lo que he querido defender en este ensayo es que esas condiciones son las que

54 Giorgio Agamben, *Infancia e historia*, 53.

configuran la subjetividad de nuestra filosofía. Es seguro que el sujeto occidental es el menos indicado para verlas como meras condiciones particulares, porque esas condiciones son sus propios ojos. En todo caso, ni puede vaciárselos como Edipo, ni puede mirar ingenuamente con ellos como si fueran los ojos puros del mundo. Creo que eso fue lo que fingió Rousseau. Kant, sin embargo, los llevó por el camino lleno de cautelas de la autoconciencia. Ese es el sentido de la diferencia entre su primera y su segunda lectura del texto de Rousseau.