

El Sócrates de Rousseau y la filosofía en la ciudad

Vera Waksman

1. Rousseau, voces y figuras

Resulta tentador pensar la obra de Rousseau como una obra polifónica y a su autor como alguien que se expresa a través de diferentes voces. No por la variedad temática que abarca su producción (músico, autor literario, legislador, botanista, químico, filósofo), sino por las voces que pueblan su propia filosofía. Así, si no se tiene en cuenta la voz que enuncia los argumentos en cada caso, la filosofía de Rousseau podría resultar paradójica y portadora de un conjunto de ideas incompatibles entre sí. Dicho de otra manera, Rousseau se identifica con distintos roles y asume un lugar de enunciación diverso según hable como filósofo, como pensador político (o legislador) o como moralista. Estos roles se corresponden, además, con determinadas *figuras* que aparecen y desaparecen, como si entraran o salieran de escena.

Ahora bien, hablar de *figuras* no significa hablar tan solo de personajes ficcionales, como podrían ser algunos suficientemente arquetípicos presentes en la obra de Rousseau (el ateo Wolmar, la piadosa Julie o el filósofo St. Preux), ni tampoco de personajes históricos (Licurgo o Solón), porque, mientras que detrás del personaje hay una historia y un carácter, la *figura* aparece como anunciando un problema.¹ Desde esta caracterización, es posible, tentativamente, identificar

1. La noción de «figura» fue tomada libremente de Auerbach, E., *Figura*, Trotta, Madrid, 1998. Entre los sentidos de término que analiza Auerbach, el más sugerente para el presente análisis es «la figura es ese algo verdadero e histórico que representa y anuncia otro algo igualmente verdadero e histó-

al menos tres figuras en la obra de Rousseau: Catón, que puede asociarse a la virtud cívica y al orden en la ciudad, Jesús que constituye el ejemplo máximo de la virtud en términos de la moralidad y Sócrates, que refiere siempre al lugar del filósofo y la filosofía. Rousseau se identifica alternativamente con estas figuras a lo largo de su obra y hacia el final de su vida propone incluso una nueva, la del paseante solitario.

Se tratará aquí de la figura de Sócrates, filósofo que alcanza en el siglo XVIII la estatura de un mito, un santo pagano, un mártir de la verdad, una víctima de la intolerancia y el fanatismo: el ejemplo preferido de los *philosophes*. La identificación de Rousseau con Sócrates puede encararse desde una perspectiva, por así decir, histórica o exterior, según la cual Rousseau es identificado por otros con el maestro de Platón. Así por ejemplo, en 1755, el dramaturgo Palissot, miembro de la Academia de Nancy, pone en escena una obra llamada *El círculo, o los originales* en la que un «Filósofo» aparece caminando en cuatro patas y comiendo lechuga: fácilmente se reconoce la parodia de Rousseau, que había publicado hacía poco su *Discurso sobre la desigualdad*. La representación suscita gran escándalo y el autor corre el riesgo de ser expulsado de la Academia, pero Jean-Jacques, parado ahora en sus dos piernas, intercede a favor de Palissot. El dramaturgo se llamará luego a sí mismo «el Aristófanes de los Sócrates contemporáneos»² y su magnánimo defensor, como el ateniense perdonando a sus jueces, se constituirá progresivamente en el Sócrates moderno, «*our modern Socrates*» según la expresión de Hume, quien reconocía «más genio» en el filósofo de Ginebra que en el de Atenas, aunque «menos sociabilidad y buen humor».³ Desde el comienzo de su carrera Rousseau comparte con Sócrates un doble destino: el ridículo al que lo someten algunos de sus contemporáneos y la persecución que le imponen las autoridades políticas.

Sin embargo, la identificación que interesa aquí es la que el propio Rousseau construye al interior mismo de sus textos a lo largo de su obra. Sócrates no aparece bajo una única forma sino que se presenta de diversas maneras: citado como

rico» (p. 69). Con todo, parece excesivo ver en el uso que se propone de la figura en Rousseau un aspecto profético como el mentado en esta definición.

2. Voltaire responderá: «¿Han acaso largado a un chato Aristófanes contra los Sócrates para acostumar al público a verlos beber la cicuta sin sentir compasión?», citado en Trousson, R., *Socrate devant Voltaire, Diderot et Rousseau. La conscience en face du mythe*, Minard, Paris, 1967, p. 23.

3. Varios años después, en 1767, el editor de las obras de Rousseau, Marc-Michel Rey publica en una edición de las *Leyes* de Platón una dedicatoria al ciudadano de Ginebra en la que se lee: «Como Sócrates, usted ha procurado transmitir en todas partes principios de virtud; ¿cuál fue la recompensa? Poco faltó para que lo obligaran a tomar la copa de cicuta [...] Semejante a Sócrates, usted ha soportado con coraje los infortunios a los cuales se ha visto expuesto por la malignidad de hombres corrompidos», citado en Trousson, *op. cit.*, p. 82. La asociación Sócrates-Rousseau conocerá por lo demás cierta posteridad en autores como Nerval, Schiller o Kierkegaard.

personaje de diálogos platónicos en algunos casos, evocado como personaje histórico en comparación con otros personajes históricos, particularmente, Catón y Jesús,⁴ o por último, meramente aludido. ¿Qué puede leerse a través de Sócrates acerca de la filosofía o del rol del filósofo dentro de la ciudad? ¿Qué lugar reserva Rousseau para la filosofía, en sus relaciones con la política y la religión? ¿En qué medida la identificación con Sócrates significa una recuperación de los ideales políticos clásicos? ¿Qué continuidades y rupturas se esconden tras la construcción de esta identificación filosófica? Estas son algunas de las preguntas que guían esta reconstrucción del Sócrates de Rousseau. A fin de intentar responderlas, en lo que sigue se examinará la figura de Sócrates en la primera obra de la carrera de escritor de Rousseau, el *Discurso sobre las ciencias y las artes*, junto con la polémica que lo siguió. El rastreo exhaustivo de la figura excede los límites de este trabajo, por lo cual se analizará el primer Rousseau-Sócrates y se indicarán hacia el final algunas posibles interpretaciones de esta identificación en las obras posteriores de Rousseau. La hipótesis que se pone a prueba es que Rousseau plantea a través de la figura de Sócrates el lugar de la filosofía (y del saber en general) en relación con la ciudad y el «público» y que ese planteo permite también observar la paradójica apropiación del modelo clásico por parte de Rousseau.

¿Por qué paradójica? Porque al mismo tiempo que parece proponer una revitalización de la ciudad griega a través de la identificación con la figura de Sócrates, Rousseau realiza una *inversión* por la cual termina liquidando ese modelo y produciendo una reapropiación enteramente moderna del maestro de Platón. No podría ser de otro modo, se dirá. Tal vez, pero la conocida imagen de un Rousseau nostálgico de la pequeña *polis* griega, en la extensión limitada del territorio y en la transparencia de los vínculos cívicos podría dar a pensar que el ginebrino busca dar un paso hacia atrás en el tiempo y no un gran paso hacia adelante. Acerca de este paso auspiciado por Rousseau advierte, de modo sintético y contundente, la siguiente frase de Leo Strauss que podría servir de hilo conductor para la lectura de lo que sigue: «El retorno al pensamiento premoderno fue solo el paso inicial de un movimiento que llevó, consciente o inconscientemente, a una forma mucho más radical de modernidad».⁵

4. Salvo indicación contraria, los textos de Rousseau se citan en traducción propia según la edición de las *Œuvres Complètes* publicadas por Gallimard, en la Bibliothèque La Pléiade, 5 vols., 1959-1995. Se cita el nombre de la obra, a continuación la sigla O.C., seguida del número del tomo indicado en números romanos y luego, la indicación de la página. Para la comparación Sócrates-Catón, cf. *Discours sur l'économie politique*, O.C. III, 255 y *Parallèle de Socrate et de Caton*, O.C. III, p. 1897; para la comparación Sócrates-Jesús, cf. *Émile*, III, O.C. IV, pp. 626-627, *Fiction ou morceau allégorique sur la révélation*, O.C. IV, pp. 1045-1054 y *Lettre à M. de Franquières*, O.C. IV, pp. 1133-1147.

5. Strauss, L., «What is Political Philosophy», en *What is Political Philosophy and Other Studies*, The University of Chicago Press, Chicago, 1959, p. 50.

2. Sócrates y la verdadera filosofía

El *Discurso sobre las ciencias y las artes* marca un antes y un después en la carrera literaria y en la vida de Rousseau. El premio que la Academia de Dijon concede al texto en 1750 lanza al autor a una notoriedad sin retorno y suscita una polémica que se extiende durante varios años, a lo largo de la cual Rousseau debate con personalidades de diversa relevancia social e intelectual. La figura de Sócrates está sumamente presente en los argumentos del autor (así como también en los de sus contradictores) y es posible rastrearla en las referencias más o menos explícitas de Rousseau a diversos diálogos platónicos. Se verá que el uso que hace Rousseau de los textos de Platón es arbitrario o, al menos, en ningún caso, enteramente fiel. Será cuestión, entonces, de la lectura que hace Rousseau del *Fedro*, del *Protágoras* y de la *Apología de Sócrates*.

a) *La farmacia de Rousseau: entre escritura y conocimiento*

Una antigua tradición, que pasó de Egipto a Grecia, cuenta que el inventor de las ciencias fue un dios «enemigo del descanso de los hombres». Así presenta Rousseau, en la segunda parte de su *Discurso sobre las ciencias y las artes*, a Prometeo, ligándolo al dios egipcio Theuth, inventor entre otras cosas de la escritura. Y agrega en una curiosa nota al pie al comienzo de la segunda parte:

Fácilmente se ve la alegoría de la fábula de Prometeo; y no parece que los griegos que lo clavaron en el Cáucaso pensarán mucho mejor de él que los egipcios de su dios Theuth. “El sátiro, dice una antigua fábula, quiso besar y abrazar el fuego la primera vez que lo vio; pero Prometeo le gritó: Sátiro, llorarás por la barba de tu mentón, porque cuando se lo toca quema”. Ese es el tema de la portada.⁶

La portada a la que se refiere Rousseau es la que corresponde a la edición del *Discurso sobre las ciencias y las artes*, de 1750, que contiene un grabado en el que aparece un hombre –el hombre– entre Prometeo y un sátiro. Aquí, en la mención al dios Theuth, la referencia al *Fedro* es evidente aunque implícita. En ese texto, Platón pone en boca de Sócrates la historia de la divinidad egipcia Theuth que le lleva al rey Thamus el invento de la escritura al que caracteriza «como un fármaco de la memoria y de la sabiduría».⁷ El rey ve en todos los inventos que le presenta la divinidad dos caras, una positiva y una negativa, ambivalencia que queda refle-

6. *Discours sur les sciences et les arts*, O.C. III, p. 17. Goldschmidt advierte que Rousseau se refiere a una fábula de Esopo retomada por Plutarco y corta la cita que, tras advertir que el fuego quema, añade: «pero dispensa luz y calor y es el instrumento de todo arte (*techné*) para aquellos que han aprendido a servirse de él», cf. Goldschmidt, V., *Anthropologie et politique*, Vrin, Paris, 1983, p. 54 n. 94.

7. Platón, *Fedro* 275a.

jada en el término *phármakon*, veneno y antídoto, que utiliza para referirse a la escritura. Es solo el artificio del dios Theuth, padre de las letras, conocedor del encanto que las mismas provocan, el que le atribuye «poderes contrarios», porque no es la memoria sino el olvido lo que la escritura propicia, ya que los hombres, al fiarse de lo escrito, dejan de ejercitar su capacidad de recordar. Prometeo es a los griegos lo que Theuth es a los egipcios, aun cuando la primera parte de la nota de Rousseau parezca destacar solo el aspecto negativo de ambas deidades. El fuego es a todas luces un elemento dual: sus beneficios para la historia de la humanidad son evidentes,⁸ aun cuando el sátiro inadvertidamente se quema. Gran parte del argumento desplegado en el *Discurso sobre las ciencias y las artes* consiste en esto: el saber, el conocimiento, ilumina y quema. Contra el movimiento ilustrado, contra «las Luces», que confían en que el saber es liberador, Rousseau señala que el conocimiento puede ser peligroso y debe procurarse usarlo con prudencia, como todo fármaco. La pregunta es, entonces, quiénes son aptos para su uso, a quién o a quiénes corresponde el privilegio del conocimiento.

La respuesta de Rousseau requiere diferenciar dos niveles, tanto del lado del que escribe como del que lee. Se trata de dos planos que corresponden a una primera tesis del *Discurso sobre las ciencias y las artes* que recupera una visión clásica del conocimiento. Esta puede resumirse en la oposición entre el conocimiento y la virtud o, yendo un poco más lejos, entre la actividad teórica y la actividad política. Retomando la metáfora del fármaco, se ve que en el texto de Platón la distinción es clara, el rey evalúa las ventajas y desventajas de las invenciones teniendo en cuenta el bien del conjunto; Rousseau, por su parte, apela en la segunda parte del *Discurso* a los «grandes genios», aquellos hombres excepcionales que irrumpen en la historia y cuya procedencia no es preciso explicar porque «no han necesitado maestros aquellos a quienes la naturaleza destinaba a formar discípulos: los Verulam, los Descartes y los Newton, los preceptores del género humano».⁹ Frente a ellos, o por debajo de ellos, la inmensa mayoría, el vulgo que, como el sátiro, se quema con el fuego. El propio Rousseau también se desdobra en cuanto autor y escribe como hombre vulgar cuando deplora la ciencia y como filósofo cuando se identifica con Sócrates. El sentido de esta duplici-

8. Rousseau es explícito al respecto: «Es un espectáculo grande y bello ver salir al hombre de alguna manera de la nada por sus propios esfuerzos; disipar por las luces de la razón las tinieblas en las que la naturaleza lo había envuelto, elevarse por encima de sí mismo; lanzarse por el espíritu hasta las regiones celestiales, recorrer con pasos de gigante tanto el sol como la vasta extensión del universo, y lo que es todavía más grande y más difícil, volver sobre sí mismo para estudiar al hombre y conocer su naturaleza, sus deberes y su fin. Todas esas maravillas se han renovado desde hace pocas generaciones», *Discours sur les sciences et les arts*, O.C. III, p. 6.

9. *Discours sur les sciences et les arts*, O.C. III, p. 29.

dad es el eje de la lectura de Rousseau que plantea Leo Strauss: «No se puede negar que Rousseau se contradiga», en consecuencia, propone entender dos niveles de escritura o de enunciación, como una solución que no «ofenda la inteligencia de Rousseau».¹⁰ Así Rousseau, hombre vulgar, califica a Ovidio de autor obsceno,¹¹ mientras que en tanto filósofo cita en latín una frase de Ovidio como epígrafe del *Discurso*: «Me consideran bárbaro quienes no me comprenden»,¹² una afirmación que alude, justamente, a la dificultad que ostenta el discurso filosófico. Esta dualidad, u oposición, entre el hombre vulgar capaz de virtud *versus* el hombre superior intelectualmente capaz de conocimiento es leída por Strauss como la condición misma de la filosofía dentro de la *polis*. En ella, la actividad filosófica y la política resultan inconmensurables, y esto por diversas razones.¹³

En primer lugar, mientras la política concibe a la ciudad como una sociedad cerrada, las ciencias y la filosofía piensan al hombre en términos universales. En segundo lugar, si la sociedad particular se basa fundamentalmente en la opinión, en la *doxa*, el conocimiento busca avanzar hasta lo verdadero sin tener en cuenta las «verdades» que rigen socialmente. «¿Qué debemos pensar de esa multitud de escritores oscuros y de letrados ociosos que devoran a pura pérdida la sustancia del Estado?»¹⁴ Está claro que Rousseau se refiere aquí al *falso* filósofo, pero la diferencia con el *verdadero* no está tanto en el objeto de estudio cuanto en la conciencia de su «peligrosidad». En cualquier caso, la investigación que la filosofía lleva adelante se propone superar el plano de la opinión, que no es sino la *sustancia* del Estado. En tercer lugar, la oposición se da en cuanto a la idea de libertad: la sociedad política supone un abandono por parte de sus miembros de la libertad natural a favor de la libertad convencional y la obediencia a la ley. El filósofo o el hombre de ciencias sigue su propio genio. En el célebre prefacio a la comedia *Narcisse*, Rousseau enumera los efectos que produce el «gusto por las letras»; entre ellos, «el gusto de la filosofía afloja todos los lazos de estima y de benevolencia que unen a los hombres a la sociedad, y es quizás el más peligroso de los males que engendra»: el filósofo incrementa su amor propio al tiempo que su indiferencia por el resto de los mortales, «no es ni padre, ni ciudadano, ni hombre, es filósofo».¹⁵ Como consecuencia de esto, la idea de igualdad también se

10. Strauss, L., «On the Intention of Rousseau», *Social Research*, 14 (1), 1947, p. 463.

11. Cf. *Discours sur les sciences et les arts*, O.C. III, p. 10.

12. Siguiendo a Strauss, R. Masters señala esta doble perspectiva en ambos *Discursos* de Rousseau. Cf. Masters, R., *The Political Philosophy of Rousseau*, Princeton University Press, New Jersey, 1976 [1968], p. 211.

13. Cf. Strauss, L., *Droit naturel et histoire*, Plon, Paris, 1954, pp. 266-268.

14. *Discours sur les sciences et les arts*, O.C. III, p. 19.

15. *Préface de Narcisse*, O.C. II, p. 967. cf. Waksman, V., «Jean-Jacques Rousseau, las ciencias, las artes y los vicios del hombre mal gobernado (presentación del Prefacio de *Narciso o el amante de sí*

ve afectada: si la *polis* supone la igualdad –convencional– de sus miembros, la filosofía se asienta en la desigualdad natural de los hombres, por la que solo algunos acceden a ese conocimiento verdadero. Strauss advierte que Rousseau plantea esta incompatibilidad y encuentra en el *Discurso sobre las ciencias y las artes* la clave interpretativa de toda la obra del autor.¹⁶ La filosofía política clásica supone la desigualdad natural de las inteligencias, premisa básica de consecuencias políticas decisivas: en términos absolutos, la mejor solución para el problema político es el poder ilimitado de los sabios. Rousseau admite la existencia de hombres excepcionales, razón por la cual Strauss sostiene que ataca la política moderna en nombre de la política clásica, esto es, vuelve a afirmar, en contra de las Luces, la importancia de la desigualdad natural respecto de los dones intelectuales. Sin embargo, Rousseau evita las consecuencias políticas de este principio recurriendo a otro principio clásico, el de la desproporción entre las exigencias de la ciudad y de la ciencia. Dado que la filosofía y la política son incompatibles, Rousseau opta por la igualdad radical: se vislumbra así una primera forma de inversión de la figura clásica, sobre la que habrá que volver más abajo. Es quizás esta curiosa mezcla de clasicismo y modernidad, en la que se admite la desigualdad (o incluso *porque* se admite la desigualdad) y se reclama la igualdad, lo que permite dar cuenta de la necesidad ineludible, a lo largo de la obra de Rousseau, de los personajes excepcionales, los desiguales que llevan la carga de fundar la igualdad, como si la puesta en marcha de la horizontalidad dependiera, en definitiva, de una ineludible verticalidad.¹⁷

Sócrates, que es sin duda uno de esos personajes, plantea en el *Fedro* un problema que resulta significativo: «una vez que algo haya sido puesto por escrito, las palabras ruedan por doquier, igual entre los entendidos que como entre aquellos a los que no les importa en absoluto, sin saber distinguir a quiénes conviene hablar y a quiénes no».¹⁸ Es preciso volver a Strauss quien, teniendo en cuenta que el Sócrates de Platón no resuelve este problema, recurre a la versión del filósofo descrita por Jenofonte, el cual relata que «el arte de la conversación de Só-

mismo)», *Ramona. Revista de artes visuales*, 66, noviembre de 2006, pp. 26-30. En internet: http://70.32.114.117/gsd/collect/revista/index/assoc/HASH0162/7bff8901.dir/r66_09nota.pdf

16. Strauss, L., «On the Intention of Rousseau», *op. cit.*, 14 (1), 1947, pp. 455-487.

17. Así, en el *Discurso sobre las ciencias y las artes*, los «preceptores de la humanidad»; en el *Contrato social*, el Legislador junto con los ejemplos históricos que dan cuenta de su excepcionalidad, *i.e.* Moisés, Solón, Licurgo, Numa; en el *Emilio*, el preceptor llamado Jean-Jacques.

18. Platón, *Diálogos III*, Gredos, Madrid, 1993, trad. E. Lledó Inigo: cf. 275 d 4. Y escribe Rousseau en el *Ensayo sobre el origen de las lenguas*, «La escritura, que parece deber fijar la lengua, es precisamente aquello que la altera; no modifica las palabras pero sí el genio; sustituye la exactitud a cambio de la expresión»: cf. su *Essai sur l'origine des langues*, Seuil, Paris, 2002 p. 79.

crates tenía dos caras»: ¹⁹ con quienes lo contradecían, procuraba llegar a la verdad, mientras que con aquellos que solo lo escuchaban esgrimía opiniones comunes tratando de llevar la conversación a un acuerdo. La sugerencia de Jenofonte según la cual Sócrates consideraría dos tipos diferentes de interlocutores le permite sugerir a Strauss: «No sería extraño que Sócrates intentara conducir a aquellos capaces de pensar hacia la verdad y a los otros hacia un acuerdo sobre opiniones beneficiosas o a confirmarles dichas opiniones». ²⁰ El doble registro de Sócrates da cuenta de un modo de hacer compatible la filosofía y la *polis* pero, sobre todo, de un criterio para distinguir la opinión que hay que combatir de la que hay que preservar. Rousseau, por su parte, recurre al *Fedro* y se ocupa de un problema similar, a saber, es preciso combatir las afirmaciones disolutorias de la opinión que es el cemento que une a la sociedad y distinguir el título de filósofo de la verdadera filosofía. ²¹ Rousseau puede, entonces, identificarse con Sócrates porque es el verdadero filósofo que sabe cómo dirigirse a unos y a otros. Si Sócrates tiene dos caras en la conversación, Rousseau construye su *Discurso* como el hombre común cuando dice que no sabe nada y como el escritor que escapa a las modas y que escribe pensando más allá de su siglo. ²² El conocimiento como fármaco y la duplicidad inevitable que exige la práctica de la filosofía son los primeros puntos de identificación con la figura de Sócrates en este primer *Discurso* de Rousseau.

Se impone en este punto una última observación acerca del fármaco evocado por Rousseau, que no tiene que ver ya con el fármaco mismo sino con su administración. ²³ Este aspecto puede vincularse con la sentencia de Rousseau en el *Manuscrito de Ginebra* cuando establece que lejos de desesperar del estado de

19. Strauss, L., «On the Intention of Rousseau», *op. cit.*, p. 84. Y dice Jenofonte: «Con la sabiduría ocurre lo mismo [que con la prostitución]: todos los que la venden por dinero a quien la desea se llaman sofistas [...]; en cambio, si alguien reconoce que una persona es de buen natural, le enseña todo lo bueno que sabe y le convierte en un buen amigo, entonces decimos que hace lo que corresponde a un hombre de bien», Jenofonte, *Recuerdos de Sócrates*, Barcelona, Planeta, 1995, trad. J. Zaragoza: cf. I, 6.14.

20. *Ibidem*.

21. Cf. *Discours sur les sciences et les arts*, O.C. III, p. 7. Strauss hace al respecto una observación perspicaz: «Cualquiera admite que Rousseau ataca al Iluminismo por el interés de la sociedad. Lo que suele pasarse por alto es el hecho de que ataque al Iluminismo primordialmente por el interés de la filosofía»: cf. «On the Intention...», *op. cit.*, p. 468.

22. «¿Qué partido debo tomar en este asunto? Aquel, Señores, que conviene a un hombre honesto que no sabe nada y que no por eso deja de estimarse», *Discours sur les sciences et les arts*, O.C. III, p. 5 y «No hay que escribir para tales lectores cuando se quiere vivir más allá de su siglo», *id.*, p. 3.

23. En su célebre texto «La farmacia de Platón», en Derrida, J., *La diseminación*, Espiral/Fundamentos, Madrid, 1975, pp. 91-260, el autor introduce en el apartado 5 de la primera parte la figura del *farmakeus*, el que dispone del fármaco como «mago, brujo, envenenador» con la que se identifica al Sócrates de Platón en diferentes diálogos.

corrupción en que se encuentran las instituciones, es preciso buscar «el remedio en el mal»,²⁴ es decir solo nuevas instituciones pueden corregir los males de las existentes. Así, escribirá luego, es la escritura la que lo ha arrojado a una notoriedad capaz de provocar una disociación interior entre el ser y el parecer.²⁵ El impulso hacia una vida de escritor, así como la civilización en la evolución del género humano, introducen un mal, un veneno que permanece siempre activo. Y lo mismo que vale para el individuo vale para la sociedad: las sociedades corrompidas ya no pueden prescindir de la cultura, el simulacro de virtud admitido como verdadero retrasa el avance de la corrupción. Si la política y la filosofía resultan incompatibles en términos absolutos, esto es, en condiciones legítimas, por el contrario, en el orden ilegítimo, la filosofía resulta «indispensable para la aparición de la mejor sociedad».²⁶ Respecto de la vida del individuo, Rousseau hace la misma reflexión. En 1755 le responde a Voltaire, quien desconfía de la sinceridad de la crítica de Rousseau a las artes: «llega un momento en que el mal es tal que *las mismas causas que lo han hecho nacer son necesarias para impedir que siga aumentando*; es el hierro que hay que dejar en la herida por temor a que el herido expire al arrancarlo».²⁷ La imagen del fármaco adquiere entonces una complejidad más. No se trata solo de duplicidad, de un lado bueno y uno malo, sino que el mismo lado malo, el veneno, puede devenir antídoto en ciertas circunstancias. Es que si la cura no existe, el antídoto solo puede ser un paliativo. Hacia el final de este texto se verá que este fármaco que todavía tiene poderes se convertirá progresivamente en veneno. Sócrates sigue estando cerca.

b) Rousseau contra los sofistas

Volvamos a Prometeo. La imagen del comienzo de la primera parte del *Discurso* tiene un tono prometeico: el hombre sale por su propio esfuerzo, gracias a su razón, de las tinieblas en las que la naturaleza lo mantenía encerrado. Rousseau

24. «Esforcémonos por sacar del mismo mal el remedio que debe curarlo», *Manuscrit de Genève*, O.C. III, p. 288. cf. «El *Manuscrito de Ginebra*, primera versión de *El contrato social*», *Deus Mortalis* 3, 2004, p. 556.

25. En la carta a Malesherbes del 12 de enero de 1762, Rousseau relata la llamada «iluminación de Vincennes», que dio como fruto la prosopopeya de Fabricio incluida en la primera parte del primer *Discurso* y la decisión de presentarse al concurso, «Así fue como cuando menos lo pensaba llegué a ser autor casi a pesar de mí mismo», O.C. I, p. 1136. Episodio que vuelve a relatar en sus *Confessions* y que concluye, en 1769, de manera más dramática: «Lo hice [competir en el concurso] y fue mi ruina. Todo el resto de mi vida y de mis desgracias fue el efecto *inevitable* de aquel instante de desvarío», O.C. I, p. 351 (subrayado añadido).

26. Strauss, L., *Droit naturel...*, p. 269.

27. *Réponse à Voltaire* 10/09/1755, O.C. III, p. 227 (subrayado añadido). El mismo argumento ya había sido expuesto por Rousseau en el prefacio de la comedia *Narcisse* en 1753.

ilumina un mundo poblado de seres capaces de grandes cosas. El cuadro se oscurece luego con la apariencia, la impostura y la legión de vicios que las ciencias y las artes provocan. Si la primera parte va de la luz a la oscuridad, la segunda va de la oscuridad a la luz: nuevamente Prometeo, tal como se vio más arriba, es la figura convocada por Rousseau. Prometeo, el que trae luz y oscuridad.

Solo parcialmente, entonces, puede dársele razón a la interpretación de R. Trousson cuando dice: «Las ciencias y las artes han corrompido a la humanidad. ¿A quién hace Rousseau simbólicamente responsable? A Prometeo, héroe del conocimiento [...] Prometeo aparece entonces en Rousseau como enemigo de la humanidad y artesano de su decadencia».²⁸ Esta simplificación de la figura de Prometeo desde una sola de sus caras no corresponde a la crítica de Rousseau y resulta nuevamente puesta en cuestión en uno de los textos polémicos que siguieron a la publicación del *Discurso* laureado por la Academia de Dijon. En efecto, en la respuesta a Lécát, uno de sus contradictores, Rousseau vuelve sobre la ya mencionada portada y se queja de tener que explicar lo obvio:

Habría creído insultar a los lectores y tratarlos como niños si les interpretaba una alegoría tan clara; si les decía que la llama de Prometeo es la de las ciencias hecha para animar a los grandes genios; que el Sátiro, que al ver el fuego por primera vez, corre hacia él y quiere tocarlo, representa a los hombres vulgares que, seducidos por el brillo de las letras, se entregan de manera indiscreta a estudiarlas; que el Prometeo que grita y les advierte el peligro es el ciudadano de Ginebra.²⁹

El hombre vulgar queda silenciado y Prometeo es, entonces, Rousseau mismo. No es el titán encadenado en el Cáucaso cuyo hígado alimenta diariamente al águila, no es el insolente súbdito castigado por Zeus, no es aquel que provoca la creación de Pandora y, con ella, la diseminación de todos los males, es solo el prudente hermano del torpe Epimeteo (el que comprende después, según la etimología), aquel que equilibrada y armoniosamente reparte los dones entre las criaturas pero que olvida a los hombres, a los que no tiene nada para darles cuando les llega su turno; aquel, entonces, cuya acción debe reparar el previsor Prometeo (el que comprende antes) entregándoles el fuego, robado a Hefesto y Atenea y condición de toda *techné*. Rousseau se identifica con el que advierte, aunque Prometeo representa algo más que advertencia: Prometeo trae el fuego y provoca el castigo del poderoso, castigo que recae sobre él y sobre la estirpe que funda. El Prometeo de la portada, el que advierte al vulgo, es Rousseau pero no Jean-Jacques, sino el ciudadano de Ginebra. Pero ¿qué advierte? ¿De qué males

28. Trousson, R., *Le thème de Prométhée dans la littérature européenne*, Genève, Droz, 2001 (1964), p. 277.

29. *Lettre à Lécát*, O.C. III, p. 102.

previene a los hombres el ciudadano Rousseau? Habla entonces como filósofo, pero ya no como filósofo que habla a sus pares, sino como filósofo que se dirige al pueblo.

Antes de abordar esta tentativa de inversión del esquema clásico planteado hasta aquí, conviene revisar el texto de Platón en el que se relata, precisamente, el mito de Prometeo y su torpe hermano. En efecto, la identificación de la figura del filósofo con Prometeo, y con el aspecto prudencial del titán, se encuentra en el *Protágoras* de Platón,³⁰ un texto que Rousseau no cita ni refiere de manera explícita pero que es posible incluir en la exploración del Sócrates rousseauiano porque, de un lado, su problemática no está lejos de la preocupación de Rousseau en el *Primer Discurso* y, de otro, existen entre ambos textos una serie de coincidencias que admiten una puesta en paralelo. Se detallan a continuación aquellas que resultan en este punto más significativas.³¹

Por una parte, la cuestión de la ciudad virtuosa. «La filosofía es más antigua y más completa en Creta y en Lacedemonia que entre los griegos y muchísimos sofistas» (342 b), sostiene Sócrates y con ello da cuenta, por un lado, de la poco neta distinción que separa, desde el punto de vista histórico,³² a los filósofos de los sofistas en Atenas y, por otro, de un elogio por parte de un filósofo de la ciudad guerrera.³³ En el *Discurso*, Rousseau se posiciona, a primera vista, a favor

30. En lo que sigue, se cita según la siguiente edición del diálogo platónico, Platón, *Protágoras*, Buenos Aires, Losada, 2006, traducción de M. Divenosa.

31. He aquí las restantes: 1) Sócrates distingue los alimentos del cuerpo y los del alma y señala el peligro asociado a estos últimos; Rousseau efectúa la misma distinción privilegiando las necesidades asociadas al cuerpo; 2) Sócrates define al sofista como «un comerciante o un traficante de mercancías de las que se alimenta el alma» (313 c-d), en el marco de la preocupación por separar al sofista del que verdaderamente sabe. La distinción entre el que ostenta el título y el verdadero filósofo es central en el primer *Discurso*. En el siglo de Voltaire, la filosofía se ha convertido en un fenómeno de moda y la lucha contra el prejuicio es otro prejuicio más. Rousseau-Sócrates unidos contra los sofistas. 3) El interés por el arte político resulta central en ambos textos. Según relata Protágoras, tras la intervención de Prometeo, los dioses vuelven a intervenir a favor de los hombres: Zeus distribuye equitativamente por medio de Hermes la *técnica política* (322b), para la cual son necesarias dos condiciones fundamentales: el pudor o vergüenza (*aidos*) y la justicia. En Rousseau, el conocimiento combinado con la virtud cívica requiere un pudor que es equivalente a la responsabilidad, porque las ciencias originadas en la desigualdad y la injusticia difícilmente puedan terminar con ellas.

32. Un aspecto de la cuestión que Rousseau tiene en cuenta en el libro IV de *Emile*, cuando el Vicario declara: «Sócrates, muriendo sin dolor, sin ignominia, sostuvo fácilmente hasta el final su personaje; y si esta muerte fácil no hubiera honrado su vida, podría ponerse en duda si Sócrates, con todo su espíritu, habría sido otra cosa sino un sofista», O. C. IV, p. 626.

33. En el diálogo *Alcíbiades*, Platón pone en boca de Sócrates: «E incluso, si quisieras fijarte en la prudencia, el decoro, la destreza y buen humor, la grandeza de espíritu, la disciplina, valor, perseverancia, el sentido de la emulación, la pasión por los honores en los lacedemonios, te considerarías en todo ello a la altura de un niño», en Platón, *Diálogos VII. Dudosos, apócrifos, cartas*, Madrid, Gredos, 1992, trad. J. Zaragoza y P. G. Pardo.

de Esparta y en contra de Atenas, la ciudad del lujo y la apariencia que condenó a Sócrates. Esparta en cambio es la *polis* de la virtud cívica, aquella en la que la madre que pierde a sus cinco hijos en la batalla se dirige al templo a dar las gracias por haber obtenido la victoria.³⁴

Por otra parte, es muy significativa la identificación de Sócrates con Prometeo. El verbo *prometheîn* aparece ya al comienzo del *Protágoras*, cuando Hipócrates le agradece a Sócrates que lo *cuide* (que *sea precavido*) antes de ir a ver al gran sofista recién llegado. En la conclusión del diálogo, Sócrates declara explícitamente su preferencia cuando le dice a Protágoras: «En tu mito, Prometeo me gustó más que Epimeteo; es por eso que realizo todas estas cosas sirviéndome de él y previendo todo en mi propia vida» (361 d). De este modo Rousseau, al identificarse con Prometeo, termina identificándose con Sócrates en el rol del que advierte o anticipa.³⁵ Rousseau rescata así, contra las Luces, una vez más, un aspecto prudencial de la filosofía. Sócrates es, para Rousseau, una víctima de la falsa filosofía: la duplicidad ateniense, la ciudad del lujo y la sofística condena al «más sabio de los hombres según el juicio de los dioses».³⁶ Atenas, como Paris, ve florecer una moda filosófica y Rousseau, como Sócrates, encara una tarea propiamente «intempestiva»: «De frente contra todo lo que constituye hoy la admiración de los hombres, solo puedo esperar una condena universal»,³⁷ se lee en el Prefacio, donde el autor reconoce que la pregunta planteada es «una de esas verdades que hacen a la felicidad del género humano».³⁸ El filósofo hace frente al «*esprit fort*», término con el que Rousseau se refiere a los *philosophes* y que alude a aquel que se muestra por encima de las creencias y las opiniones comunes pero que sigue implicado en la estrechez de los problemas de su tiempo. Si esta descripción corresponde al sofista, el verdadero filósofo, parece decir el Rousseau de 1750, será aquel capaz de ver más lejos y pensar en clave de humanidad.³⁹ La fi-

34. «Una mujer de Esparta –cuenta Rousseau en *Emile*– tenía cinco hijos en el ejército y esperaba novedades de la batalla. Llega un ilota; ella temblando le pide noticias. Vuestros cinco hijos han muerto. Vil esclavo, ¿acaso te pregunté eso? Hemos conseguido la victoria. La madre corre hacia el templo y da las gracias a los dioses. He allí la ciudadana», en *Emile*, I, O.C. IV, p. 249.

35. En el Manuscrito de Neuchâtel de las *Cartas de la montaña*, en un texto correspondiente a la sexta carta, escribe Rousseau: «El espíritu profético que a veces me ilumina me ha sido muy útil en aquel momento, pero mis profecías son como las de Casandra. Siempre anuncian desgracias, nunca se las escucha y siempre se cumplen»: cf. O.C. III, nota p. 1663.

36. *Discours sur les sciences et les arts*, O.C. III, p. 13.

37. *Idem*, p. 3.

38. *Ibid.*

39. «En todos los tiempos habrá hombres hechos para ser subyugados por las opiniones de su siglo, de su país, de su sociedad: ese es hoy en día el *esprit fort* o el filósofo, el cual por la misma razón habría sido un fanático en el tiempo de la Liga. No se debe escribir para esos lectores cuando se quiere vivir más allá de su tiempo», *Discours sur les sciences et les arts*, O.C. III, p. 3.

gura de Sócrates, cercana al sofista en cuanto a la inmediatez de las discusiones pero a la vez proyectado a la universalidad del concepto, es la que da la medida de la identificación. Los sofistas contra los que Rousseau combate son declamadores de sabiduría que «sonríen desdeñosamente ante esas viejas palabras de patria y religión y dedican sus talentos y su filosofía a destruir y envilecer todo lo que hay de sagrado entre los hombres. No es que en el fondo odien la virtud ni nuestros dogmas, son enemigos de la opinión pública».⁴⁰ La opinión, sin embargo, es el sostén de la moralidad, basada principalmente en las costumbres. Estas, dirá Rousseau en el *Contrato social*, son aquellas leyes no escritas de las que el Legislador se ocupa secretamente, «hablo de los hábitos, de las costumbres y, sobre todo, de la opinión».⁴¹ Es precisamente por medio de la opinión que las sociedades modelan tradiciones de autoridad, creencias y prácticas, que fomentan o censuran acciones. En este sentido, la moralidad a la que se refiere Rousseau «consiste mucho menos en una razón cultivada que en una opinión sólida y de buen gusto».⁴² Es así que esta «falsa filosofía» ataca las instituciones generadoras o consolidadoras de opinión, la patria y la religión, con el propósito de destruir las opiniones comunes.

Sin embargo, falsa o no, esta filosofía se ubica en el lugar que le es propio: entre la política y la religión, socavando a ambas. ¿Qué diferencia a esta filosofía de la verdadera? ¿No pesa acaso sobre Sócrates la acusación de impiedad? ¿En qué medida la verdadera filosofía no hace precisamente eso: criticar la opinión, la *doxa*? ¿La filosofía no encuentra acaso siempre un límite en el orden político («la patria») y en la religión que se erige como verdad? La diferencia reside, quizás, en la noción de «verdad», algo que reconoce Rousseau en el tema planteado por la Academia de Dijon, así como en la responsabilidad de tener en cuenta a aquél a quién se habla. Frente a la crítica ilustrada que es puramente disolvente y, en este sentido para Rousseau, condenable, se alza la figura de Sócrates, que ejerce también una crítica disolvente, pero de las opiniones que los sofistas presentan como la verdad. Sócrates es el ciudadano virtuoso, además del hombre más sabio. La misma lucha que él emprende contra los «griegos artificiosos y sutiles que seducían la virtud y relajaban el coraje de sus conciudadanos»⁴³ es proseguida por Catón el viejo en Roma, una ciudad que al igual que Atenas se llenó de retóricos y de filósofos, y dejó de practicar la virtud para comenzar a estudiarla.⁴⁴ La prác-

40. *Idem*, p. 19.

41. *Du contrat social*, O.C. III, p. 394.

42. Cf. Gourevitch, V., «Rousseau on Arts and Sciences», *The Journal of Philosophy*, vol. 69, n° 20, 1972, p. 739.

43. *Discours sur les sciences et les arts*, O.C. III, p. 14.

44. *Ibid.*

tica y la teoría resultan, como se ve, una vez más incompatibles. Habrá que terminar eligiendo alguna de las dos.

Las idea de verdad y la posibilidad de trascender, de ver más allá respecto de su propio tiempo introducen un elemento trágico en la identificación con Sócrates. Rousseau está convencido de que «a Sócrates le ha costado la vida el haber dicho las mismas cosas que yo»⁴⁵ aun cuando, a modo de farsa, su tiempo ya no le daría a beber la cicuta como a Sócrates sino «una copa mucho más amarga, la burla insultante y el desprecio cien veces peor que la muerte».⁴⁶ Este segundo punto de la identificación con Sócrates apunta a erigir la figura del filósofo en un rol prudencial, previsor, pero no exento de riesgos. La crítica socrática que Rousseau parece rescatar es la que concluye con el reconocimiento de la propia ignorancia, de un límite al conocimiento imposible de superar. Este es el tercer punto que interesa indagar.

c) *Elogio de la ignorancia*

Como último punto de la búsqueda de la figura de Sócrates en el primer *Discurso*, es preciso detenerse ahora en el único texto de Platón que Rousseau cita efectivamente: la *Apología de Sócrates*. Rousseau pone a prueba la hipótesis de una relación inversamente proporcional entre el progreso de las ciencias y las artes y la virtud cívica: Egipto, Grecia, Roma, Constantinopla y China son ejemplos históricos en los que se verifica la decadencia ligada al desarrollo de las ciencias y las artes. Los ejemplos que demuestran la hipótesis en sentido contrario, esto es, los pueblos en los que la rusticidad va de la mano de la virtud son los persas, los escitas, los germanos, los primeros romanos y los suizos, entre quienes «se encuentran hombres antiguos en los tiempos modernos».⁴⁷ Hombres antiguos significa para Rousseau hombres que llegan a ser tales porque forman parte de una unidad mayor que los contiene llamada *polis* o cuerpo político. Las ciencias y las artes, como se vio, introducen la duplicidad entre lo interior y lo exterior, entre el ser y el parecer, y con ello, la necesidad de ser reconocido, en una palabra, la vanidad, que pronto se convertirá en el amor propio del *Discurso sobre la desigualdad*. El proceso que Rousseau describe tiene un carácter tanto

45. *Dernière réponse* [a Bordes], O.C. III, p.71. La figura del mártir aparece en la respuesta al rey de Polonia, donde Rousseau evoca a los primeros cristianos «que sellaban con su sangre el testimonio de su pluma [y] que serían hoy autores muy escandalosos; pues sostenían precisamente el mismo sentimiento que yo», *Observations*, O.C. III, p. 46.

46. *Discours sur les sciences et les arts*, O.C. III, p. 15. El complot, imaginario o no, contra su persona que denunciará más tarde Rousseau le confirma esta apreciación de sus contemporáneos. Cf. *Infra*.

47. *La nouvelle Héloïse*, O.C. II, p. 60.

inevitable como irreversible: una vez comenzado el proceso de ilustración, el lazo social tiende a aflojarse en los pueblos y el amor propio a dominar en el individuo. Este proceso es necesario en casi todos los casos, pero hay excepciones, como la de Sócrates.

Rousseau convoca, entonces, a Sócrates como testigo en el juicio contra las ciencias y las artes y cita el momento de la *Apología* en el que el filósofo relata sus dudas acerca de la sentencia del oráculo que lo considera el más sabio de los hombres. Mientras el Sócrates platónico interroga primero al político, luego a los poetas y por último a los trabajadores manuales buscando a quienes considera sabios,⁴⁸ la versión libre que propone Rousseau omite la crítica al político, pasa rápidamente por los poetas y se concentra en los «artistas», término que traduce erróneamente el vocablo griego *xeirotexnas* y que transforma a quien realiza un trabajo artesanal relativamente anónimo en representante de una práctica artística autónoma.⁴⁹ La omisión de los políticos puede quizás verse saldada en la recapitulación final: «No sabemos, ni los sofistas, ni los poetas, ni los oradores, ni los artistas ni yo, qué es lo verdadero, lo bueno y lo bello»,⁵⁰ dirá Sócrates traducido por Diderot en su defensa en el juicio. Pero existe entre unos y otros una diferencia fundamental y es «que aunque aquellas personas no sepan nada, todos creen saber algo, mientras que yo, si no sé nada, al menos de eso no tengo duda. De manera que toda esa superioridad de sabiduría que me fue concedida por el Oráculo se reduce solamente a estar bien convencido de que ignoro lo que no sé».⁵¹ Sofistas y oradores hacen las veces del político ausente, cuya crítica Rousseau se ahorra, tal vez por prudencia personal, tal vez porque no quiere poner en cuestión el régimen ateniense, democrático pese a todo. Todo conduce, en el *Discurso*, a un elogio de la ignorancia, que se aleja en alguna medida del argumento socrático. En efecto, el Sócrates platónico reconoce un saber en los poetas y en los artesanos, pero les objeta que por conocer su oficio «cada uno se creía que también era el más sabio en las demás cosas, incluso en las más difíciles;

48. Cf. Platón, *Apología de Sócrates*, Eudeba, Buenos Aires, trad. C. Eggers Lan, 20c4-23c1, pp. 126-128.

49. El aspecto más grosero de la traducción (de Diderot, según muestra convincentemente R. Trousseau) que emplea Rousseau y más significativo del uso que hace de la antigüedad clásica es la amalgama entre el trabajador manual (carpintero, herrero) y el artista. Es recién en el siglo XVIII, con su desarrollo de la crítica del arte en los salones y sus escritos sobre historia del arte y estética, cuando se consolida la llamada autonomía del arte, inexistente en la antigüedad clásica. Véase al respecto, Bozal, V., «Orígenes de la estética moderna», en V. Bozal (ed.), *Historia de las ideas estéticas y de las teorías artísticas contemporáneas*, Visor, Madrid, 1996, vol. 1, pp. 17-29, cf. p. 21.

50. *Discours sur les sciences et les arts*, O.C. III, p. 13.

51. *Ibid.*

y esta confusión oscurecía aquella sabiduría».⁵² Rousseau en cambio pretende un elogio radical de la ignorancia y aboga por una rusticidad que aparece como más cercana a una suerte de incorruptibilidad desde la cual desprecia todo saber.⁵³ «El más sabio de los griegos no sabía nada según su propia confesión, saque usted la conclusión respecto de los otros», manifiesta en la carta a Bordes.⁵⁴

Del elogio de la ignorancia que Rousseau pone en boca de Sócrates surgen dos consecuencias. La primera, en cuanto al propio Jean-Jacques, quien se presenta en el comienzo del *Discurso* como «un hombre honesto que no sabe nada y que no por eso se estima menos»;⁵⁵ tras la paráfrasis de la *Apología* queda claro quién es el nuevo Sócrates. Bordes argumenta en su refutación de Rousseau que «Sócrates era el jefe de una secta que enseñaba a dudar», apuntando contra el ateniense para disminuir a Rousseau. Pero Sócrates es el maestro que no hace escuela, las únicas instituciones en las que se reconoce son la *polis* y las leyes con las que dialoga en el *Critón*. Sócrates, el que no escribe, podría firmar como el «ciudadano de Atenas», mientras que Rousseau difícilmente podría verse como hijo de las leyes y mantener con ellas una conversación análoga a la del Sócrates condenado. Si para este escapar era imposible y la vida en el exilio peor que la muerte, Rousseau, que se identifica como el «ciudadano de Ginebra», vive fuera de su patria y ha renegado de su religión.⁵⁶ Exiliado y extranjero, la posición excéntrica, lateral, que asume Rousseau parece privarlo de todo diálogo con las leyes que lo han criado.⁵⁷ Pero no es solo su condición de ginebrino en el exilio la que lo ubica en ese lugar, sino una condición más radical, una extranjería pre-

52. *Apología*..., 22d-22e.

53. Clifford Orwin tacha esta «corrección» que hace Rousseau de Sócrates de «populista» y sostiene que «Solo con Rousseau el pensamiento moderno adopta el aspecto del populismo y hace de la “ciencia sublime de las almas simples” un instrumento adecuado para guiar al pueblo», Orwin, C., «Rousseau’s Socratism», *The Journal of Politics*, vol. 60, No. 1, feb. 1998, pp. 174-187, cf. p.182.

54. *Dernière réponse*, O.C. III, p. 94.

55. *Discours sur les sciences et les arts*, O.C. III, p. 5.

56. A los 16 años, 1728, Rousseau se convierte al catolicismo y solo vuelve al calvinismo en 1754 poco antes de la publicación del *Discurso sobre el origen de la desigualdad*.

57. La relación de Rousseau con Ginebra y el uso de esta en la obra de Rousseau ha dado lugar a una extensa bibliografía y a muy variadas interpretaciones. Cf. J. S. Spink, *J.-J. Rousseau et Genève. Essai sur les idées politiques et religieuses de Rousseau*, Boivin, Paris, 1934 ; Derathé, R., *J.-J. Rousseau et la science politique de son temps*, Vrin, Paris, 1950 y recientemente Bernardi, B. (ed.), *La religion, la liberté, la justice*, Vrin, Paris, 2005. En un estudio también reciente, Blaise Bachofen sugiere que Rousseau atribuye a Ginebra una dimensión utópica y que, «a la manera de Sócrates fingiendo ingenuidad para llevar a sus interlocutores a descubrir, en las contradicciones mismas de su discurso, la necesidad de la verdad filosófica, el texto de Rousseau hace “dialogar” dos concepciones contradictorias del orden político –el orden de la dominación y el ejercicio colectivo de la libertad– de tal manera que la verdad de una se resuelva en la verdad de la otra», Bachofen, B., *La condition de la liberté. Rousseau, critique des raisons politiques*, Payot, Paris, 2002, p. 245.

via, como la que se plantea al comienzo del *Emilio*: «La institución pública ya no existe y ya no puede existir, porque allí donde ya no hay patria, ya no puede haber ciudadanos. Estos dos términos patria y ciudadanos deben ser borrados de las lenguas modernas».⁵⁸

Así, tras la identificación con Sócrates, surge una inevitable distancia: Sócrates, mártir de la verdad, acepta su condena porque las leyes lo constituyen; negarlas o desobedecerlas equivale a dejar de ser quien es. El filósofo se debe a la verdad y acepta su suerte.⁵⁹ En «las lenguas modernas» ya no puede haber patria ni ciudadanos; el individuo moderno ya no forma parte de un todo sino que cree bastarse a sí mismo. La mirada que proyecta Rousseau sobre Sócrates le devuelve esa pertenencia ideal, de la que los modernos parecen incapaces.⁶⁰ El filósofo moderno es, entonces, siempre un extranjero, no hay *polis* que lo contenga: la inversión de la figura socrática se irá haciendo cada vez más ineludible.

De ahí, entonces, la segunda consecuencia. El elogio de la ignorancia equivale en el *Discurso* al elogio de Esparta. Ciudad de preferencia de Rousseau, contra el fasto de Atenas, la modesta Esparta es la prueba histórica de la posibilidad de la virtud. El *ethos* cívico militar de Esparta representa la fusión en el *yo común*. Solo esa pertenencia es capaz de reconducir el amor propio hacia la prosecución del bien general. La legislación de Licurgo resucita la libertad en un pueblo «degradado por la servidumbre y por los vicios que ella produce»,⁶¹ el fenómeno de la disciplina social por vía de la ley en Lacedemonia corresponde para Rousseau al orden del milagro: «Que hombres desenfrenados y disolutos se hayan sometido de una vez y voluntariamente a la disciplina más dura y más severa que haya existido jamás es un milagro que no ha podido ocurrir más que por un súbito entusiasmo de hábitos y virtud expandido en todo un pueblo».⁶² Esparta es, entonces, la imagen de la transformación del individuo original en la parte de un

58. *Emile*, O.C. IV, p. 250.

59. Con malicia, escribía Voltaire en *Le docteur Pansophe*, un texto de 1766 en el que explicaba el altercado entre Rousseau y Hume: «el filósofo Sócrates bebió la cicuta en silencio; no hizo libros contra el Areópago ni siquiera contra el sacerdote Anito, su declarado enemigo; su boca virtuosa no se mancilló con imprecaciones; murió con toda la gloria y paciencia; pero usted no es un Sócrates ni un filósofo», en R. Trousson, *Jean-Jacques Rousseau. Mémoire de la critique*, Presses de l'Université Paris-Sorbonne, Paris, 2001, p. 356.

60. En ese sentido, Rousseau compara a los “modernos” con los griegos que coronaban a los vencedores en los juegos y que, al rodearlos de emulación y gloria, llevaban su coraje y sus virtudes a un grado de energía del cual el mundo del siglo XVIII ya no tiene ejemplos. De los modernos dice Rousseau que «si tienen leyes, es únicamente para enseñarles a obedecer a sus amos, para no robar de los bolsillos ajenos y para dar dinero a los maleantes públicos», cf. *Considérations sur le gouvernement de Pologne*, O.C. III, p. 958.

61. *Idem*, p. 957.

62. *Fragments politiques*, «De l'honneur et de la vertu» §15. O.C. III, p. 507.

todo que le da sentido, una metamorfosis que si bien se da en ese instante único del pacto social, se sostiene por la acción continua de la legislación. Licurgo es el artífice y el hombre excepcional que da la medida del Legislador del *Contrato social*, porque es el que supo crear lo común.⁶³ Las razones para admirar a Esparta están claras: el orden cívico prevalece y la ciudad sobresale mejor en el contraste con su vecina Atenas y con la ciudad moderna. «¡Oh, Esparta, oprobio eterno de una vana doctrina!», exclama Rousseau; solo la vanidad de la filosofía ateniense desprecia el orden espartano. El Sócrates de Rousseau en su elogio de la ignorancia termina propiciando el elogio de Esparta. Curiosa asociación que hace posible la defensa filosófica de la ciudad antifilosófica. ¿Qué significa que el filósofo Rousseau ponga en boca del padre de la filosofía el elogio de la *polis* que no dio a luz ningún filósofo?

El héroe de la *República* queda asimilado a la ciudad guerrera, ícono de la virtud cívica que significa, en términos rousseauianos, imperio de la igualdad y de la ley, o de la igualdad ante la ley. Esparta representa ese modelo frente a la sociedad del siglo XVIII que a Rousseau le interesa criticar y para ello convierte al filósofo modelo de los *philosophes* en un defensor de la virtud espartana. Como el estado de naturaleza que se examinará en el segundo *Discurso*, la Esparta de la ignorancia constituye ese modelo cuyo objeto no es erigirse en un ideal de comunidad perfecta, sino aportar un criterio moral para juzgar la miseria de las sociedades que los hombres han construido.⁶⁴ El modelo es el instrumento crítico desde el que Rousseau juzga. En este caso, lo que está en juicio con la figura de Sócrates, adaptada para las necesidades del argumento, es por un lado la premisa clásica de la superioridad del sabio y por otro, la modernidad ilustrada.

La premisa clásica remite al rol del filósofo. Sócrates muriendo por la verdad en la obediencia a la ley ya no puede representar la dignidad del filósofo para el moderno Rousseau. Podría inicialmente admitirse que Rousseau plantea los problemas en términos absolutos y luego los relativiza en los casos concretos. Así, la incompatibilidad entre filosofía y política sería total, pero en la ciudad corrupta –como se anticipaba más arriba– la filosofía es la única manera de plantear un camino de salida, es el mal menor. Se verá esto en el programa de Rousseau formulado en el *Contrato social*: el Legislador, razón sublime, ser extraordinario que surge de la nada, capaz de «llevar sin violencia y persuadir sin convencer»,⁶⁵ capaz de lograr sin autoridad de coerción una legislación que cambie la natura-

63. «La gran alma del Legislador es el verdadero milagro que debe dar pruebas de su misión», dice el *Contrato social*, O.C. III, p. 384.

64. Cf. Shklar, J., *Men and Citizens*, Cambridge University Press, Londres, 1969, p. 2.

65. Cf. *Du contrat social*, O.C. III, p. 383.

leza humana, este hombre, entonces, es el único que podría ocupar en la ciudad del *Contrato* un lugar eventualmente análogo al del filósofo. ¿Por qué análogo? Por una parte, por su excepcionalidad, porque es el que va más allá de las pasiones humanas, el que puede contemplar el conjunto y juzgar, y por la otra, porque es el que asume el rol prudencial y preventivo que Rousseau leía en Prometeo, aquel que cumple lo que tiene que hacer, su misión,⁶⁶ y se retira, como Licurgo, abdicando de la soberanía. Sin embargo, la excepcionalidad de Legislador corresponde más a una *phrónesis* extraordinaria que a otro tipo de sabiduría. Y más allá de la ambigüedad que podría sugerir la participación de Rousseau en las legislaciones de Polonia y de Córcega, se confirma también en esos casos que el filósofo encuentra su voz en la ciudad corrupta y anuncia la salida, propone el modelo.⁶⁷ El *Discurso sobre las ciencias y las artes* en su problemática apropiación de Sócrates anticipaba esta situación. Resulta curiosa allí la exaltación final de Cicerón y de Bacon como hombres excepcionales ocupando cargos políticos y la exhortación a los reyes a admitir en sus consejos a hombres sabios capaces de esclarecer a los pueblos, es decir, la defensa de la inclusión del filósofo en el ámbito de la decisión política, defensa que no tiene lugar en otros textos políticos de Rousseau y que en el marco del primer *Discurso* parece obedecer a otras motivaciones. Rousseau encuentra en la segunda parte una solución de compromiso que le permite conciliar con la Academia que recibe su *Discurso* y recuperar el aspecto positivo del conocimiento luego de una crítica radical. Sin embargo, el filósofo no puede ser consejero ni legislador porque, realizadas las condiciones de la legitimidad, la filosofía ya no tiene más lugar: una vez modificada la naturaleza humana deja de ser necesaria.

¿De qué se trata esta necesidad? Rousseau objeta los modos en que los hombres quieren disimular o elevarse por encima de su inevitable ignorancia.⁶⁸ En el Prefacio a la comedia *Narcisse*, afirma: «Si todos los hombres fueran Sócrates, la ciencia no les sería dañina pero no tendrían ninguna necesidad de ella».⁶⁹ La cien-

66. Después de todo, el elogio de la ignorancia de Sócrates no hacía más que justificar la misión asignada por el dios.

67. «Se me preguntará si soy príncipe o legislador para escribir sobre política. Respondo que no, y que es por eso que escribo sobre política. Si fuera príncipe o legislador, no perdería el tiempo diciendo lo que hay que hacer; lo haría o me callaría», *Du contrat social*, O.C. III, p. 351.

68. «Si nos contentáramos con ser lo que somos, no tendríamos que deplorar nuestra suerte; pero por buscar un bienestar imaginario, nos hacemos a nosotros mismos mil males reales», *Emile*, O.C. IV, p. 588. En el mismo sentido, el Vicario saboyano adopta como posición el «escepticismo voluntario»: cf. *idem*, p. 627.

69. *Préface à la comédie Narcisse*, O.C. II, p. 971. En el mismo sentido: «Si inteligencias celestiales cultivaran las ciencias, no resultaría de ello más que bien; lo mismo digo de los grandes hombres, que están hechos para guiar a los otros. Sócrates sabio y virtuoso fue el honor de la humanidad; pero los vicios de los hombres vulgares envenenan los conocimientos más sublimes y los vuelven perniciosos

cia no sería dañina para Sócrates porque, a diferencia del hombre común, sabe que no sabe, porque conoce los límites del conocimiento humano. Ese saber de su ignorancia hace posible que la sabiduría pueda ir de la mano de la virtud, combinación que escasamente se da, según la tesis de Rousseau. En el caso de Sócrates, el saber de su no saber hace de él un hombre virtuoso, poseedor de la «ciencia sublime de las almas simples [...] la verdadera filosofía». Rousseau, hablando al hombre común, agrega: «sepamos contentarnos con ella». ⁷⁰ El texto del Prefacio puede ponerse en relación con este otro proveniente de la *Carta a D'Alembert*, en el cual, después de referirse a la perfecta unión que se daba en Esparta entre las leyes y las costumbres, Rousseau señala respecto de la instalación de un teatro en su ciudad natal: «Si tuviéramos las mismas máximas [que en Esparta], se podría establecer en Ginebra un espectáculo sin ningún riesgo: porque jamás ciudadano o burgués pondría allí un pie». ⁷¹ Vale para el teatro lo mismo que para la filosofía («cuando el pueblo está corrompido, los espectáculos le resultan buenos y malos cuando él mismo es bueno») ⁷², es superfluo todo aquello que procure reemplazar el único alimento necesario para el alma, la virtud. El teatro en Ginebra, destinado no al pueblo bajo sino al ciudadano o al burgués, quedaría vacío si la ciudad fuera virtuosa como la ignorante Esparta. La filosofía para Rousseau se parece a aquella famosa escalera que hay que tirar después de haber subido por ella, con la diferencia, quizás, de que en Rousseau parece difícil ver cómo, dado el estado de corrupción presente, sería posible terminar de subir alguna vez la escalera; esto es, la tarea prudencial de la filosofía se vuelve siempre inevitable. En otras palabras, los hombres nunca van a ser todos Sócrates, por lo tanto, la ciencia seguirá siendo necesaria. Una vez más, Esparta es modelo y, como tal, irrealizable

d) Ocio y desigualdad vs. política e igualdad

Rousseau imagina el horror que podrían provocar sus tesis («¡Qué! ¿la probidad sería hija de la ignorancia? ¿la ciencia y la virtud serían incompatibles?») ⁷³ e imagina que podrían derivarse de ellas distintas consecuencias. Si en el par Sócrates-Prometeo con el que se identifica Rousseau es posible leer el carácter *preventivo*

para las naciones [...] Si nadie además de Sócrates se hubiera interesado por la filosofía en Atenas, la sangre de un justo no habría gritado venganza contra la patria de las ciencias y las artes», *Dernière réponse à Bordes*, O.C. III, p. 73.

70. *Discours sur les sciences et les arts*, O.C. III, p. 30 y cf. nota 6.

71. *Lettre à D'Alembert*, Garnier Flammarion, Paris, 1967, p. 144.

72. *Idem*, p. 140.

73. *Discours sur les sciences et les arts*, O.C. III, p. 16.

de la tarea de ambos personajes, no habría que olvidar el destino de los mismos, consecuencia directa del *riesgo* que aquella tarea comporta. La intervención de Prometeo a favor de los hombres le cuesta la ira de Zeus que lo condena a un castigo eterno; en cuanto a Sócrates es sabido el precio que pagó por cumplir con su misión y advertir a sus conciudadanos acerca de su propia ignorancia. En la identificación con Prometeo y Sócrates va la conciencia de un riesgo, sin embargo, no puede pensarse que el riesgo pase por el enfrentamiento con los *philosophes*. Todavía es muy amigo de Diderot, quien lo insta a presentarse al Concurso, admira a Voltaire, que por el momento no lo detesta, colabora con la *Encyclopédie* y frecuenta a D'Holbach, Helvétius y Grimm. De modo tal que oponerse a la ciencias y las artes puede resultar en ese ambiente intelectual una extravagancia, pero no un peligro serio. ¿Dónde está el riesgo, entonces? ¿Qué dice la tesis de Rousseau? ¿Acaso la ciencia y la virtud son incompatibles? La conclusión fácil que Rousseau desea evitar es que haciendo a un pueblo ignorante se lo hace virtuoso, y por eso, muestra el modo en que las ciencias se han constituido y han avanzado. Las ciencias nacen del ocio y lo alimentan, razón por la cual la pérdida de tiempo es el primer daño que provocan a la sociedad. «En política como en moral, es un gran mal no hacer ningún bien», afirma Rousseau confirmando una vez más la brecha entre la actividad filosófica y la política, y continúa en tono espartano diciendo que «todo ciudadano inútil puede ser considerado como un hombre pernicioso».⁷⁴ El ataque contra la filosofía (¿la falsa?) es entonces frontal: los objetos que ocupan a los filósofos son vanos y sus producciones procuran muy poca utilidad. Pérdida de tiempo, lujo, disolución de las costumbres y corrupción del gusto constituyen la cadena de males ligados todos a la funesta desigualdad introducida entre los hombres por «la distinción de talentos» que fomentan las ciencias y las artes.⁷⁵ Se anticipa de este modo un argumento que será central en el *Discurso sobre la desigualdad* pero que está claramente presente en este y que concierne directamente al orden político. La «distinción de talentos» es un dato, como la estatura dispar de las personas, y constituye esa desigualdad natural a la que Rousseau se refiere en más de una oportunidad en su segundo *Discurso*. De modo que no son las ciencias y las artes las que introducen una desigualdad antes inexistente; lo que introducen es la

74. *Idem*, p. 18.

75. En su respuesta al rey de Polonia, Rousseau es mucho más explícito respecto de las causas y consecuencias ligadas a las ciencias y las artes: «Ordenaría así esta genealogía. La primera fuente del mal es la desigualdad; de la desigualdad vinieron las riquezas, porque las palabras pobre y rico son relativas y allí donde los hombres son iguales no habrá ni ricos ni pobres. De las riquezas nacieron el lujo y el ocio; del lujo surgieron las bellas artes y del ocio las ciencias», *Observations*, O.C. III, pp. 49-50.

valoración de esa desigualdad y la vuelven socialmente significativa, provocando así el reemplazo de lo agradable por lo útil.⁷⁶

Se consolida así un giro respecto de las consecuencias políticas de la identificación con Sócrates. La distinción de los talentos, la desigualdad natural respecto de las inteligencias es, a pesar del énfasis puesto en distinguir al hombre excepcional del vulgo, políticamente irrelevante para Rousseau. El problema de la política no es la desigualdad natural sino la moral, esto es, qué se pondera como valioso, qué se privilegia socialmente. Rousseau no puede seguir a Sócrates en el gobierno de los más sabios, por eso el lugar del filósofo para la versión moderna de Sócrates es mucho más difícil. Rousseau asume el riesgo y desde ese rol esquivo advierte que las ciencias y las artes no son elementos de liberación, sino de dominación. La duplicidad entre el ser y el parecer no es un problema de filosofía moral abstracta sino una cuestión política inmediata: la sociedad domesticada por las buenas maneras que resultan de la civilización se convierte en un «rebaño», mientras las ciencias y las artes «extienden guirnaldas de flores sobre las cadenas de hierro»⁷⁷ que portan los hombres. Los hombres sumisos dirigen su atención a las guirnaldas y no a las cadenas; más preocupados por las primeras que por las segundas, se olvidan de «la libertad original para la que parecían haber nacido».⁷⁸ No hay progreso posible por la ilustración, porque las ciencias nacen de los vicios de los hombres y no puede esperarse que aquello que nace de la vanidad sea lo que libere de la misma. Nacidas de la desigualdad, las ciencias y las artes la incrementan y, por alguna razón, en ciertas circunstancias los hombres dejan de cuidar lo más importante, que es la libertad. El problema no es entonces salir de la caverna, sino no entrar en ella. Así como no hay pecado original para el hombre de naturaleza según Rousseau, así también es posible imaginar un «antes» de la caverna. Una vez dentro, la única salida –el filósofo lo sabe– es revolucionaria, la fundación de la ciudad legítima. Por eso el filósofo, que no desea la revolución, previene: hay que evitar que el vicio comience o, si eso es imposible, hay que retrasar la decadencia. El elogio de la ignorancia es entonces acción negativa: «Recuerda, recuerda siempre que la ignorancia nunca hizo mal alguno, que solo el error es nefasto y que no nos perdemos porque no sabemos sino porque creemos saber»,⁷⁹ le dice Jean-Jacques a Emilio.

76. «Existirá siempre esta diferencia, aquel que se hace útil trabaja para los otros y aquel que no piensa más que en volverse agradable trabaja solo para él», *Dernière réponse à Bordes*, O.C. III, p. 74.

77. *Idem*, p. 7.

78. *Ibid.*

79. *Emile*, O.C. IV, p. 428. Ya había establecido Rousseau en el libro II que «La primera educación debe ser puramente negativa. No consiste en enseñar la virtud ni la verdad, sino en preservar el corazón del vicio y el espíritu del error», *idem*, p. 323.

Rousseau se identifica con Sócrates pero termina produciendo una curiosa inversión que se verifica luego en otros de sus escritos. Partiendo de una desigualdad natural que parece autorizar a unos un saber que a otros estaría vedado, Rousseau reclama la igualdad política a través de la virtud cívica: la pertenencia legítima a una patria es imposible para los modernos que por ello mismo se ven privados de toda posibilidad de igualdad y libertad. Antes de que comiencen a creer firmemente en el progreso por la ilustración, Rousseau les advierte que no se harán así más libres, porque la libertad que se pierde no se recupera y fuera de la caverna no quedan más que los márgenes de la sociedad. El elogio de la ignorancia más que elogio de Sócrates es elogio del hombre de naturaleza, «la ignorancia no es un obstáculo ni para el bien ni para el mal; es solamente el estado natural del hombre».⁸⁰

3. De la identificación con Sócrates a la inversión de Sócrates

En el *Discurso sobre las ciencias y las artes*, escrito en el que la identificación con Sócrates es deliberada, se puede observar la distancia que separa al filósofo antiguo del filósofo moderno. Pero ese es solo el comienzo de una larga relación que resulta imposible examinar aquí. Es posible, en cambio, indicar brevemente algunos puntos clave para un recorrido más amplio.

En el *Discurso sobre el origen de la desigualdad*, la figura de Sócrates aparece en tres oportunidades. Una alusión explícita al personaje histórico le recuerda al lector —que ya ha leído que «el estado de reflexión es contrario a la naturaleza y que el hombre que medita es un animal depravado»⁸¹— que muy pocas veces la virtud se alcanza por medio de la reflexión y que Sócrates es una de esas raras excepciones.⁸² La difícil conciliación de la filosofía con la política es así nuevamente afirmada. Hay, sin embargo, otras dos alusiones que vale la pena mencionar. La primera concierne al carácter filosófico del segundo *Discurso*, que Rousseau ubica bajo los auspicios del precepto del templo de Delfos. Hablar sobre la desigualdad entre los hombres es una manera de responder al imperativo «Conócete a ti mismo», pregunta filosófica por excelencia y mandato que acompañará a Rousseau hasta sus últimos textos. Rousseau pasará, en efecto, del estudio

80. *Dernière réponse à Bordes*, O.C. III, p. 75.

81. *Discours sur l'origine de l'inégalité*, O.C. III, p. 138.

82. «Aunque pueda corresponder a los Sócrates y a los espíritus de su templo el adquirir la virtud por medio de la razón, hace mucho tiempo que el género humano no existiría si su conservación solo hubiese dependido de los razonamientos de quienes lo componen», *Discours sur l'origine de l'inégalité*, O.C. III, p. 156.

de la naturaleza humana al repliegue individual que representa el estudio de su propio caso. En este sentido, las *Confesiones* presentarán «el único retrato del hombre pintado exactamente de acuerdo con la naturaleza y en toda su verdad».⁸³ Y si se atiende a que ese retrato es el único «que existe y que probablemente existirá jamás», se ve claramente la continuidad invertida con el *Discurso sobre la desigualdad* en el que se buscaba, para conocer verdaderamente al hombre, un estado de naturaleza que «ya no existe, que quizás no existió nunca, que probablemente no existirá jamás».⁸⁴ Pero no es necesario esperar obras posteriores para ver el modo en que invierte Rousseau la figura de Sócrates, porque esto ya es visible en la segunda alusión a Sócrates en este texto. En las primeras páginas del segundo *Discurso* se lee una referencia a un símil que Platón pone en boca de Sócrates en la *República*, el dios Glauco como la imagen del alma humana inmortal.⁸⁵ El argumento de Rousseau parece seguir la lógica platónica y sugerir que, tras el hombre alterado por la vida en sociedad, es posible recuperar a un hombre natural. Sin embargo, Rousseau reemplaza al dios Glauco platónico por la *estatua* del dios Glauco y resulta legítimo, entonces, ver en ese reemplazo una apropiación paradójica de la tesis que «Sócrates» desarrolla ante Glaucón. La demostración de esta tesis requeriría un desarrollo más amplio, pero puede anticiparse aquí que la estatua del dios como metáfora de la deformación de una naturaleza humana que permanece en el fondo inalterable resulta, por lo pronto, menos efectiva que el símil platónico: al dios Glauco le ha sido concedida la inmortalidad pero no la eterna juventud, por eso a pesar de su aspecto infinitamente anciano alberga una naturaleza divina. Rousseau hace del dios una estatua, un producto artificial que conservaría, a pesar de todo, un fondo último de naturaleza humana no transfigurada por la vida social y la historia. En consecuencia, cabe preguntarse si la modificación de la metáfora no modifica también el referente metafórico, es decir, si no se podría inferir de la estatua de Glauco que aquel fondo último de naturaleza buscado ya está para Rousseau totalmente perdido y que lo que queda, como mostraría la piedra tallada, es puro artificio humano.⁸⁶

83. *Confessions*, O.C. I, p. 3. Las *Ensoñaciones del paseante solitario* continúan la misma tendencia: «Retomo la continuación del examen severo y sincero que llamé en otro tiempo mis *Confesiones*. Dedicó mis últimos días a estudiarme a mí mismo», *Rêveries du promeneur solitaire*, O.C. I, p. 999.

84. *Discours sur l'origine de l'inégalité*, O.C. III, p. 123.

85. Cf. Platón, *República*, 611 d.

86. Sobre este punto espinoso de la interpretación de Rousseau, cf. V. Goldschmidt, *Anthropologie et politique*, Vrin, Paris, 1983, p. 101; J. Starobinski, *Jean-Jacques Rousseau. La transparencia y el obstáculo*, Taurus, Madrid, 1983, p. 25; Baucher, B., «Quand le visage de Glauco devient statue de Glauco», en *Annales de la société Jean-Jacques Rousseau*, t. 48, 2008 y B. Bachofen, «Y a-t-il une philosophie politique de Rousseau?», en *Rousseau et la philosophie*, Publications de la Sorbonne, Paris, 2004. Hacia el final del *Discurso*, Rousseau concluye sobre este tema y escribe: «explicaré cómo el

Sócrates vuelve a la escena como personaje en la *Profesión de fe del vicario saboyano*, en el libro IV del *Emilio*. Allí, el vicario –que no se debería asimilar sin más a Rousseau– compara a Sócrates con Jesús, una comparación en la que Sócrates queda reducido, por así decir, a un ejemplo de moralidad. El aspecto propiamente filosófico de Sócrates queda de lado y solo se rescata su lado virtuoso, el cual, como es de esperar, no tiene parangón con la altura de Jesús. Se puede interpretar, como hace R. Trousson, que ese es el final de la relación de Rousseau con Sócrates: el filósofo es moralmente aplastado por el «hombre divino» y de ahí en más desaparece de la obra de Rousseau, como conjurado.⁸⁷ Pero, también, se puede fundadamente sostener que la preocupación por el sentido de la filosofía y por el lugar del filósofo persiste hasta el final en la obra de Rousseau y que, si esto es así, la figura de Sócrates debe volver a encontrarse.

Si Rousseau comienza su carrera construyendo en el *Discurso* una identificación con Sócrates filósofo y tomando distancia de las tesis políticas clásicas, hacia el final de su vida, la separación respecto de Sócrates no se presenta en la interpretación invertida de los argumentos, sino que la misma identificación se construye en espejo. *Rousseau juez de Jean-Jacques*, más conocido por su subtítulo *Diálogos*, da cuenta de este procedimiento, que no afecta tan solo al par Sócrates-Rousseau sino que refleja el modo en que el autor responde a la pregunta acerca de la filosofía en la ciudad. Este anteúltimo texto alude desde su mismo título a la tradición socrático-platónica: si las *Confesiones* remitían, inevitablemente, a San Agustín, los *Diálogos* remiten evidentemente a Sócrates-Platón. Y esto por varias razones. En el contexto de un presunto complot en su contra, una vez más, Rousseau toma la pluma para defenderse. Se trata, entonces, de una «Apología», a pesar de que el título diga *Rousseau juez de Jean-Jacques*. Es que Rousseau es aquí juez y parte, porque la iniquidad a la que se ve reducido por el vacío y el aislamiento al que lo han sometido sus contemporáneos, lo ha dejado, a diferencia de Sócrates, sin acusación y sin juicio. Rousseau se ve a sí mismo condenado sin haber sido acusado ni haber podido encarar una defensa en juicio. No le queda más remedio, entonces, que duplicarse, suponer una acusación y desarrollar una defensa. La estrategia de sus enemigos (que ya han dejado de ser adversarios) es la más cruel, lo han convertido en un «monstruo». Esta caracterización autoriza la pregunta del «Francés», representante de los «Señores» autores del complot y único interlocutor de Rousseau defensor de Jean-Jacques: «¿aquel que

alma y las pasiones humanas, al alterarse insensiblemente, cambian por así decir de naturaleza; por qué, dado que el hombre original se desvanece de manera gradual, la sociedad ya no ofrece a los ojos del sabio más que un conjunto de hombres artificiales y de pasiones facticias que son obra de todas esas nuevas relaciones y no tienen ningún fundamento verdadero en la naturaleza», O.C. III, p. 192.
87. Cf. R. Trousson, *Socrate devant Voltaire, Diderot et Rousseau*, Minard, Paris, 1967, p. 100.

no tiene nada humano –inquiére– merece acaso que se lo trate como hombre?».⁸⁸ Argumento estremecedor, dirá Rousseau, quien se ve a sí mismo más lejos que nunca de Sócrates bebiendo la cicuta rodeado de sus discípulos y amigos, tras la condena –injusta– de un tribunal que actuó siguiendo la ley. La identificación «en negativo» con Sócrates es tal que el monstruo Rousseau no toma el veneno sino que lo destila.⁸⁹ La soledad forzada es la condición del pensador que ya no encuentra más sociedad posible, «heme aquí, pues, solo en la tierra», confirmarán las *Enseñaciones* desde la primera línea.

Es posible concluir, entonces, que la figura de Sócrates atraviesa la obra de Rousseau y manifiesta, en cada caso, una idea del lugar de la filosofía en relación con la política. Desde el primer momento, es posible ver que el costo que implica admitir la presencia del personaje excepcional, Sócrates entre otros, es desbaratar las consecuencias políticas de la desigualdad que este evidencia. Luego, el estudio del hombre en general, propio de la filosofía, da por perdido al hombre natural y solo el autoexamen, la vuelta individual sobre la propia conciencia, revela al hombre tal como debe ser. El filósofo es cada vez más un individuo que no encuentra su lugar en la sociedad. Y si en ánimo espartano Rousseau condenaba en su primer *Discurso* a todo ciudadano inútil como pernicioso, el último Rousseau distingue el perjuicio de la inutilidad.⁹⁰ Rousseau «impasible como el mismo Dios»⁹¹ se retira de la vida activa, toda su felicidad no depende ya más que de sí mismo, el filósofo deviene el paseante solitario. La figura de Sócrates queda así invertida. Si ella acompaña a Rousseau hasta el final, es gracias a la transformación del ciudadano en el hombre y del hombre en el individuo. La antigüedad clásica ya es solo un mito.

Universidad de Buenos Aires

88. *Rousseau juge de Jean-Jacques*, O.C. I, p. 732.

89. «Los Señores se ocupan desde hace mucho tiempo de examinar [esos escritos] con cuidado para extraer el veneno», *idem*, p. 693.

90. «Su error [el de sus enemigos] no ha sido apartarme de la sociedad como a un miembro inútil, sino proscribirme como a un miembro pernicioso: porque yo he hecho muy poco bien, lo admito, pero si de mal se trata, no entró nunca en mi vida en mi voluntad y dudo que haya un solo hombre en el mundo que haya hecho realmente menos mal que yo», *Rêveries*, 6° promenade, O.C. I, p. 1059.

91. *Idem*, p. 999.

