

Sepárame de mí. Amor y alteridad en Rousseau

PABLO PAVESI

§1. Amor de sí, amor propio y alienación

ESTAMOS OBLIGADOS A DETENERNOS BREVEMENTE en las tres pasiones fundamentales de la antropología de Rousseau: el amor de sí, pasión natural que no necesita de los otros; la piedad, que algunos textos consideran natural y otros, social, y, el amor propio, que sólo es posible en la socialización. En su primera formulación en el *Discurso sobre el origen de la desigualdad entre los hombres* (1755; en adelante, segundo *Discurso*) se definen así: «El amor de sí mismo es un sentimiento natural que lleva a todo animal a su conservación que, dirigido en el hombre por la razón y modificado por la piedad, produce la humanidad y la virtud. El amor propio no es más que un sentimiento relativo, facticio y nacido en la sociedad que lleva a cada individuo a hacer más caso de sí mismo, que inspira a todos los hombres todos los males que se hacen mutuamente y que es la verdadera fuente del honor» (III, p. 219).¹ La piedad, por su parte, es, en este texto, un sentimiento natural que consiste en la «repugnancia innata a ver sufrir a un semejante» (III, p. 154) lo cual implica la capacidad aquí natural de «ponerse en el lugar» del sufriente, una «identificación» de la cual derivan las «virtudes sociales» (III, p. 155).² Nos interesa señalar que el *Emilio o de la educación* (1762) introduce un cambio de nomenclatura. Rousseau afirma allí que la piedad no es una pasión natural, sino social – en tanto necesita de la reflexión y de la imaginación para «ponernos en el lugar del miserable» (IV, p. 319) – y por lo tanto, que la pasión del hombre natural es una sola, «el amor de sí mismo o el amor propio tomado en sentido

¹ Salvo los textos de la *Correspondencia*, citamos según Rousseau (1959–1995) indicando entre paréntesis volumen y página(s). La abreviatura *ns.* indica *nuestro subrayado*. Todas las traducciones son nuestras.

² Dejamos de lado las variantes respecto de la piedad. Para una discusión, Derrida (1967, p. 248ss.); Schiemann (2008); Rohan Chabot (2013).

extendido» al cual llama enseguida «amor propio en sí o respecto a nosotros» (IV, p. 322). Sin embargo, queda claro que este amor propio en sí conserva los rasgos del amor de sí del segundo *Discurso*: es un amor «bueno y útil y, como no tiene relación necesaria con otro, es en ese sentido indiferente» (ibid.). Más adelante, en *Rousseau juez de Jean Jacques* (en adelante, *Diálogos*), redactado entre 1772 y 1776, será recuperada la nomenclatura original del segundo *Discurso* (I, p. 669; I, pp. 805–806). Señalado el punto, digamos que la verdadera diferencia con el segundo *Discurso* reside en que, en el *Emilio*, el amor de sí es una pasión natural que, una vez que se dirija a los otros y sea moral, no necesariamente devendrá amor propio sino que «devendrá buena o mala» según «la aplicación que se hace de (ella) y por las relaciones que se le brinden» (IV, p. 322); «por accidente y según las circunstancias en las que desarrolle», según la carta a Cristophe de Beaumont (1763) (IV, p. 936). Según esta posición, el amor de sí se modificará en sus relaciones y aplicaciones en el mundo, susceptibles a su vez de modificación por accidentes y circunstancias que harán de mí lo que de hecho yo soy –el hombre natural no es más que un *sí mismo* y sólo el hombre artificial, en su relación con los hombres, es un *yo* (Olivo–Poindron, pp. 565–566).

Rousseau vuelve una y otra vez sobre el amor de sí, su transformación en amor propio y los modos de evitarla, atenuarla o corregirla; tanto es así que un importante trabajo reciente muestra con mucha pertinencia que el tema otorga «unidad y coherencia» a toda su obra (Waksman 2016, p. 16). Digamos aquí que, a pesar de las variantes, la distinción entre amor de sí y amor propio es clara y estable. El primero es un deseo de bienestar; «pasión primitiva, innata, anterior a toda otra» (IV, p. 491). En tanto arraiga en la propia existencia, es un sentimiento «absoluto» (I, p. 805), porque se refiere siempre a uno mismo y en principio no necesita de la existencia de otros; el amor de sí, nos permitimos decir, es un cuidado de sí irreflexivo en tanto impide toda distinción entre quien ama y quien es amado. El amor propio, por su parte es eminentemente social: «sentimiento relativo por el cual nos comparamos a otros, que demanda preferencias, cuyo goce es puramente negativo y que ya no busca más satisfacerse por nuestro propio bien, sino solamente por el mal del otro» (III, p. 669). La relatividad al otro reside en una comparación que deriva siempre en una competencia por la posesión de los bienes amados y en el hábito de «transportarse fuera de sí» para ocupar el mejor lugar: «el amor propio está siempre irritado y descontento porque querría que cada uno nos prefiriera a todo y a él mismo, lo cual es imposible» (IV, p. 806).

Pueden distinguirse grados del amor propio, entre dos situaciones extremas. La primera es la de su origen; se trata del momento crucial en el cual, apenas iniciada la adolescencia, Emilio «... no habiendo mirado hasta ahora más que a

sí mismo, la primera mirada que arroja sobre sus semejantes lo lleva a compararse con ellos; y el primer sentimiento que excita en él esa comparación es el de desear el primer lugar» (IV, p. 523; I, p. 806). Primer momento que hay que resguardar y preservar porque todavía sólo se traduce en el goce de ser amados por quienes amamos. Ese momento corresponde a aquél en el cual, apenas iniciada la socialización, los hombres «se acostumbran... a hacer comparaciones, adquieren insensiblemente las ideas de mérito y de belleza que producen sentimientos de preferencia» (III, p. 169) – umbral que, cabe proponer, abre al segundo de los tres estados del hombre que se distinguen en la carta a Cristophe de Beaumont (IV, pp. 936–937). Es el estado llamado de las «cabañas» cuando los hombres, o al menos aquellos que habitan los países meridionales, comienzan a cantar y a danzar, momento idílico de las primeras fiestas – la época más feliz y la más larga (III, p. 171), una edad de oro en la barbarie (V, p. 396). En el segundo *Discurso*, este nacimiento del amor y la sociabilidad supone una competencia entre cualidades todavía meramente estéticas y corporales, «el que cantaba o danzaba mejor, el más bello, el más fuerte...» (III, p. 169) pero en la que ya está dado el primer paso a la discordia —«de esas primeras preferencias nacen, de un lado la vanidad y del otro, el desprecio, la vergüenza y la envidia» (III, p. 170). En el otro extremo se encuentran las sociedades europeas contemporáneas, último grado de socialización, en las que el amor propio deriva en «ambición devoradora» (III, p. 175), la sorda competencia por los bienes tanto más escasos en cuanto ansiados por todos, el poder, el honor (es decir, el rango) y el mérito, diferencias todas ellas que finalmente, se reducen a la diferencia de riqueza porque el dinero es, de todos los bienes, el más fácil de transmitir y el único con el cual se puede obtener todos los otros (III, p. 189; pp. 258–259; pp. 501–502). En ese estado, culmina la dicotomía entre yo privado y yo público —«ser y parecer devinieron dos cosas diferentes» (III, p. 174; I, p. 671)—, dicotomía que, finalmente, se disuelve al disolverse el primero en el segundo —«El hombre de mundo es todo entero en su máscara» (IV, p. 515)—, en un agotamiento del ser en el aparecer que cabe llamar alienación (Baczko, 1974; Carnevali, 2011) que Rousseau describe como un ser «fuera de sí» (IV, p. 1089, p. 1107), en los otros y finalmente, en la mirada, tanto más potente en cuanto más anónima, de la «opinión»: «...el hombre sociable, siempre fuera de sí, no sabe vivir más que en la opinión de otros, y por así decirlo, es por ese sólo juicio que extrae el sentimiento de su propia existencia» (III, p. 193; cf. III, p. 189; IV, p. 193).³

³ Cabe quizás distinguir entre dos modos o dos aplicaciones del amor propio, uno negativo que describimos aquí, el otro positivo que se confunde con el deseo de excelencia y lleva a la competencia por la virtud cívica y no por la riqueza, según el modelo de la *polis* antigua, Esparta particularmente. Véase Dent (1989, pp. 52ss; 1992, pp. 33–36); O'Hagan (2006); Neuhofer (2008; 2010). Para una discusión

§2. Sentir en otro. La extensión del amor de sí

Rousseau reconoce al menos cuatro objetos de amor: el semejante, la patria, la humanidad, Dios. El problema que aquí quisiéramos plantear se refiere al primero de ellos, el amor a otra persona, un *alter ego*. Precisamente: dadas las dos formas de amor que se dirigen siempre directa (amor de sí) o indirectamente (amor propio) a aquél que ama, ¿cómo concebir un amor que se dirija y, por lo tanto, perciba como un bien, al otro, y que se caracterice precisamente por alcanzar de alguna manera esa alteridad?

Comencemos por definir la naturaleza del amor. La posición de Rousseau es inamovible: el amor a otro es la extensión del amor de sí en él. Leemos en el *Emilio* que «el niño criado según su edad está solo» —una soledad absoluta, sin ausencia, porque ni siquiera puede percibir a los otros como tales: «ama a su hermana como a su reloj y a su amigo como a su perro» (IV, p. 500). La tesis fuerte de Rousseau es que los otros aparecen por una extensión de la propia sensibilidad fuera de sí y es justamente por esa extensión que Emilio deviene un sujeto moral: «En tanto su sensibilidad se limita a su individualidad no hay nada moral en sus acciones, sólo cuando ella comienza a extenderse fuera de sí adquiere primero los sentimientos y luego la nociones de bien y el mal...» (IV, p. 501; p. 936). Apenas culminada la infancia y en el umbral de la adolescencia, hay que ofrecerle a Emilio «objetos sobre los que pueda actuar la fuerza expansiva de su corazón, que lo dilaten, que lo extiendan sobre los otros seres» (IV, p. 506). Ahora bien, esta extensión del amor de sí en otro es una extensión de la sensibilidad que tengo de mí mismo; luego, en el amor, no siento *a* otro ni *con* el otro, sino que (me) siento *en* otro: cuando los sentidos «encienden en él el fuego de la imaginación, comienza a sentirse en sus semejantes...» (IV, p. 504). El primer ideal de la *paideia* rousseauiana es precisamente extender el amor de sí a *todos* los hombres: «Extendamos el *amor propio* sobre los otros seres, lo transformaremos en virtud y no hay corazón humano en el que esta virtud no tenga su raíz» (IV, p. 547, ns; IV, p. 523). Cabe aclarar que la frase que sigue, que hace de esa extensión una «generalización» del interés particular, muestra que, según el vocabulario del *Emilio*, se trata aquí del amor propio respecto a nosotros, es decir, lo que el segundo *Discurso* y los *Diálogos* llaman amor de sí —tal como anota Pierre Burgelin (IV, p. 1492). Esa extensión tiene aquí un carácter positivo porque es siempre virtuosa y lleva al verdadero conocimiento del bien y el mal. «Cuanto más se dirijan sus cuidados a la felicidad del otro, tanto más ilustrados y

sensata, Guénard (2014).

sabios serán y menos se equivocarán sobre lo que es el bien y el mal» (IV, p. 548). En este caso, Emilio deberá sentirse en todos y cada uno de los hombres, lo cual no plantea ningún problema a esta noción de existencia personal que puede expandirse hasta comprender el reino vegetal en general (I, p. 1066) y, en el límite, la totalidad de los seres: «...más bien quisiera sobre todo, extenderla [mi existencia] sobre todo el universo» (I, p. 1056).

Ahora bien, la afirmación que hace del amor a otro una extensión del amor de sí es escandalosa. Una tradición importante, en efecto, consideraba que el objeto de amor, precisamente, de la amistad, es la *alteridad* de la ipseidad, según la fórmula clásica: «el amigo es otro sí mismo»,⁴ definición que indica al mismo tiempo la igualdad y la diferencia – por lo tanto, la semejanza. La noción de extensión viene a redefinir el objeto del amor sustituyendo el *alter ipse*, «otro sí mismo», por un *ipse in altero*, «sí mismo en otro». Luego, en lo que hace a nuestro problema, el de la alteridad en el amor, queda claro que el *ipse in altero*, antes que responder a nuestra pregunta inicial, más bien la invalida o, al menos, pone en cuestión la pregunta misma. La extensión del amor de sí admite una topología por la cual el amante siente *en* el amado, luego existe en él, dado que «existir, para nosotros, es sentir» (IV, p. 600). Pues bien, una de dos: o el amor de sí, al extenderse a otros, deja de ser amor de sí y es, justamente, amor a otro, en su diferencia irrevocable, es decir, en la distancia de su *otra* ipseidad, o bien el amor mantiene su condición de amor de sí, pero entonces el otro ya no se percibe en su alteridad, es decir, deja de ser un *alter*, lo cual permite afirmar que yo me amo a mí en otro y la alteridad desaparece o al menos se ve gravemente cuestionada, pues se reduce a ser un lugar, entre otros, del amor a mí mismo. Rousseau nunca se plantea el problema; despliega brillantemente la segunda opción: el amor es una expansión, afirmación y fortalecimiento del amante. En los *Diálogos*, el amor de sí puede ser fuente de las «pasiones amantes y dulces» porque, ante los otros hombres, deviene una sensibilidad que «busca extender y reforzar el sentimiento de nuestro ser», «extender su ser y sus goces» para «apropiarse» del otro como de cualquier bien (IV, pp. 805–806; cf. II, p. 1324). Sucede lo mismo con la identificación piadosa en la cual también nos «transportamos» fuera de nosotros hacia el otro para sentir en él sin sufrir lo que él sufre (IV, p. 319), de modo que la afección por el sufrimiento del otro es un modo del amor de mí mismo: «Pero,

⁴ Aristóteles, *Ética Nicomaquea* 1166a32; santo Tomás, *Suma Teológica*, I–II q. 28, a. 1, c. Ambos citan la segunda parte de un proverbio atribuido a Pitágoras: «La amistad es igualdad. El amigo es otro sí mismo» –el segundo de los miles recopilados en los *Adagios* por Erasmo [1540] (2013, I, p. 51). En *Las pasiones del alma* (1649), Descartes no hará más que traducir esa mitad al francés para indicar al amigo pero también a la amante y, especialmente, a los hijos, «otros sí mismos», lo cual sería inconcebible para Aristóteles, (Descartes [1649] 1996, §82, XI, p. 389).

cuando la fuerza de un alma expansiva me identifica con mi semejante y me siento por así decirlo, en él...; me intereso por él por el amor de mí y la razón del precepto [actuar tal como queremos que el otro actúe respecto de nosotros] está en la Naturaleza misma que me inspira el deseo de *mi bienestar en cualquier lugar que me sienta existir*» (IV, p. 523, ns).

Ahora bien, en *Julia o la Nueva Eloísa* (1761), Rousseau parece concebir la supresión de la distancia entre amado y amante ya no como una extensión de la ipseidad en la alteridad que se desvanece, sino como una «unión de las almas» (II, p. 237) que puede ser entendida como una unión de «substancias»: «Te creería – escribe Saint Preux – de una especie más pura si este fuego devorante que penetra mi substancia no me uniese a la tuya y no me hiciese sentir que ellas son la misma» (II, p. 116). Se recupera aquí un motivo bien conocido – aplicado hasta aquí a los amigos y no a las amantes – por el cual aquellos unidos en la amistad devienen «un alma con dos cuerpos»⁵: «¿No sentimos – escribe Julia – que [nuestras almas] son indivisibles y que sólo tenemos una de los dos?» (II, p. 178; II, p. 237). Más aún, un hápax de las *Confesiones* se anima a invertir el motivo y, en un ansia imposible y más difícil de concebir, aspira a la unión de dos almas en un solo cuerpo. «Era tal esa necesidad singular que la más estrecha unión de los cuerpos no era aún suficiente: hubiera necesitado dos almas en el mismo cuerpo; si no, siempre sentía el vacío» (I, p. 414).

Dejemos aquí de lado esa excepción problemática para centrarnos en la unión de dos almas. El «fuego devorante» que penetra y une el alma de Saint Preux a la de Julia permitiría pensar esa unión como la fusión de dos almas que se hacen «indivisibles». Esta aleación de las almas, mezcladas en crisol por el fuego que las consume, se opone a una tradición que Rousseau leyó en Montaigne y que concibe el amor, precisamente, la amistad, como la (re)unión de dos mitades en un alma. «Éramos la mitad de todo... Estaba tan acostumbrado a ser segundo en todas partes que me parece no ser más que a la mitad»

⁵ Es la fórmula que Montaigne le atribuía a Aristóteles: «...un alma con dos cuerpos, según la muy propia definición de Aristóteles» (Montaigne 1962, p. 189). La atribución (que remonta a Diógenes Laercio, *Vida de Aristóteles* V, §20) es muy discutible. La fórmula es un refrán que Aristóteles (*Ética Eudemia* 1240b1–3; *Magna Moralia* 1211a 30, *Ética Nicomaquea* 1168b7) siempre usa para aplicarlo a la amistad del hombre virtuoso consigo mismo. Aristóteles (*supra*, nota 4) se opone tanto a la unión de dos almas («el ser amado y el amar deben encontrarse en dos [seres] separados», *Ética Eudemia* 1240a15) como a la (re)unión de dos mitades arguyendo que, en ese caso, «los dos o uno de ellos se aniquilarían», *Política* 1262b14.

(Montaigne 1962, p. 192).⁶ Es cierto: Saint Preux también llama a Julia «preciosa mitad de mi alma» (II, p. 117) y ansía «reunir las dos mitades de nuestro ser» (II, p. 93). Sin embargo, Rousseau no podría admitir que la unión del alma de los amantes sea la unión de dos mitades «pues cada uno es parte de su especie y no de otro individuo» (IV, p. 548). Pues bien, podemos proponer que esta unión de los amantes no sigue el modelo de la fusión ni el de la reunión, sino el de la extensión: queda claro que si dos almas devienen una, ella es la mía, desde el momento en que soy yo quien siente en el otro, insistamos, como en *cualquier lugar que me sienta existir*.⁷ Saint Preux va más allá: sentir en otro quiere decir que el otro sólo puede ser sentido por mí: «No, nadie en el mundo te conoce, tú misma no te conoces; sólo mi corazón te conoce, te siente.» (II, p. 116). Bernard Guyon anota: «Sólo él [el amor] permite el conocimiento íntimo de otro» (II, p. 1409). Pero el problema es: ¿qué queda de esa alteridad si yo, extendiéndome en otro, siento en él y además, sólo yo, y no él, lo siento tal como es? Brevemente, Saint Preux, para Julia, no es Saint Preux, es Julia. Es por eso que, dispuesta a obedecer la orden de su padre pero incapaz de renunciar a su amor, Julia no concibe la ruptura como la separación de su mitad sino como una separación de sí misma: «Sepárame para siempre de mí misma», le escribe a Clara, pidiendo ayuda (II, p. 177). «Observo – escribe Rousseau, disfrazado de su editor – que, en una sociedad muy íntima,... los amigos confunden sus almas» (II, p. 28). Pero esta confusión no es una fusión sino una expansión en la cual el otro deviene yo; Julia no se confunde con las almas que ama sino que todas ellas devienen Julia – su «encanto» mantiene su antiguo sentido mágico: «Esta Julia... debe ser una criatura encantadora; todo aquello que se le acerca debe parecersele; todo debe devenir Julia a su alrededor...» (II, p. 28); sus amigos, en efecto, se «transforman en ella misma» (II, p. 204) de modo que puede escribir: «vivo en todo lo que amo» (II, p. 689).

§3. Ser fuera de sí. Expansión y amor propio

Antes de examinar el modo en que se efectúa esta extensión de sí mismo

⁶ Montaigne reescribe a san Agustín: «...y más me maravillaba que habiendo muerto él, viviera yo, que era otro él. Bien dijo uno de su amigo que era “la mitad de su alma”, porque yo sentía que mi alma y la suya habían sido una sola alma en dos cuerpos», *Confesiones* IV, VI §11 que cita a Horacio, *Odas*, 1, 3, 8. A diferencia del mito original que Platón pone en boca de Aristófanes (*Banquete*, 189d – 193d), san Agustín y Montaigne descubren que son la mitad del amigo cuando el amigo ha muerto.

⁷ Las amistades masculinas del joven Rousseau han sido calificadas como una «identificación fusional» pero es más cierto decir que nuestro autor «fagocita» a sus amigos (Seth 2015, pp. 158–159) – «me atraganté» con ellos, escribe Rousseau (I, p. 139).

debemos señalar dos puntos importantes. El primero: la noción de extensión se utiliza para indicar no sólo el amor de sí en otro sino también para indicar el *ser fuera de sí* que define el amor propio y la alienación que de él resulta: «Mi alma expansiva se extendía sobre otros objetos y, siempre atraído fuera de mí... me olvidaba en cierto modo de mí mismo...» (I, p. 1074). El rasgo principal del hombre civilizado reside en su total consagración a «extender, por así decirlo, su existencia alrededor de él sin reservar casi nada en su propio corazón» como una araña que sólo siente a través de la substancia que secreta (IV, p. 1112). Esta expansión ya no indica la gozosa ampliación de la propia existencia, sino su pérdida: «Cada uno se extiende, por sí decir, sobre la tierra entera y deviene sensible en toda esa gran superficie» (IV, p. 307) y así «ya no existimos más donde estamos, sólo existimos donde no estamos más» (IV, p. 308). De ahí el llamado de la moral rousseauiana: «Estrecha tu existencia dentro tuyo y no serás miserable» (IV, p. 308); debemos «circunscribir nuestra alma» (IV, p. 1113) en la «justa medida» de sus límites naturales (IV, p. 305), precepto que quiere perpetuar el estado de Emilio en la «madurez de la infancia» (IV, p. 423) cuando es «todo entero en su ser» (IV, p. 491) – la existencia fue siempre más dulce cuando los sentimientos se «[estrechaban] en torno a mi corazón» (I, p. 1074).

Luego, nos trasladamos fuera de nosotros de dos modos: en el amor de sí, siento en el otro; en el amor propio, o, al menos, en su estado culminante, sólo me siento a través de otros. En ambos casos hay una extensión de mí pero con una diferencia capital: la extensión del amor propio se cumple en detrimento de mi propia individualidad; dejo de ser en mí mismo y sólo soy fuera de mí de modo que «nuestro individuo no es más que la menor parte de nosotros mismos» (IV, p. 307); «Cuando veo cada unos de nosotros ocupado sin cesar de la opinión pública extender, por así decir, su existencia alrededor de él sin reservar casi nada en su propio corazón....» (IV, p. 1112). Al recordar el sufrimiento de esa situación alienante, Rousseau suprime esas tímidas restricciones («la menor parte», «casi nada»): «*todo entero* le pertenecía a aquello que me era extranjero» (I, p. 1074, ns) y recurre a una metáfora que ilustra esta disolución mucho mejor que la tela de araña, que todavía necesita un centro: «los sentimientos... se iban, evaporándose hacia afuera, cubriendo todos los objetos estimados por los hombres» (ibid.). Por el contrario, la extensión del amor de sí es expansiva, una afirmación gozosa de mí mismo en la que yo soy en mí y soy en otro; en la «madurez de su infancia», vemos a Emilio «hirviente, vivo, animado... todo entero en su ser y gozando de una plenitud de vida que parece querer extenderse fuera de sí» (IV, p. 419; IV, p. 805), expansión que se cumple ahora en detrimento de la individualidad del amado. La extensión sólo ofrece una alternativa: o yo me pierdo en el otro o el otro se pierde en mí.

El segundo punto sutiliza la distinción entre el amor de sí extendido y el amor propio alienado, por lo siguiente: el amor de sí en otro es siempre una forma del amor propio. En efecto, aquello que el segundo *Discurso* llama el «amor moral» que, a diferencia del amor físico, se dirige a un objeto particular preferido a otros, es «un sentimiento facticio, nacido del trato de la sociedad...» (III, p. 158) porque exige el ejercicio de la comparación de los otros entre sí y entre los otros y yo. La preferencia nace de la opinión, «de las luces, del prejuicio, del hábito» aunque nunca deje de intervenir en ella la razón, en un trabajo inadvertido: «Esa elección que se cree opuesta a la razón nos viene de ella; se cree que el amor es ciego porque tiene mejores ojos que nosotros» (IV, p. 494). El objeto amado es tal gracias a una preferencia que resulta de una racionalidad anónima (la de la opinión) y, a la vez, personal (la mía) y que se ejerce sin conciencia de su ejercicio. Pues bien, si, como venimos de señalar, el vocabulario de la alienación puede recurrir a la noción de extensión propia del amor de sí en otro, el vocabulario del amor de sí en otro, a la inversa, puede recurrir al de la alienación: «Con el amor y la amistad...veo a la opinión elevarse un trono inamovible y a los estúpidos mortales sometidos a su imperio fundar su propia existencia en los juicios de otros» (IV, p. 494). «No soy más que un furioso cuyo sentido está alienado...», le escribe Saint Preux a Julia (II, p. 190), alienación que, como la del amor propio, ya no conduce a la expansión sino a la total pérdida de sí: «en este estado de aniquilación...» —le escribe Jean-Jacques a Mme. de Houdetot— «...he perdido el sentido, el espíritu y el coraje; en fin, con una palabra me has quitado todo» (Rousseau 1959, p. 110 y 112). Esto quiere decir que la distinción entre la extensión del amor de sí y la del amor propio, a saber, que el primero se realiza en la expansión y no en el detrimento de mi ser, puede, eventualmente, perderse, de manera que el amor de sí extendido —correspondido (Saint Preux) o no (Jean Jacques) — por el cual no soy nada si el otro no me mira, lleva a la misma aniquilación que el amor propio por el cual sólo soy tal como el otro me mira.

Que el amor de sí en otro es un modo del amor propio se confirma, además, en los efectos devastadores del primero que, en tanto resulta de la comparación, es siempre fuente de conflicto y sufrimiento. Tenemos que subrayar este punto: el amor desune a los hombres, más aún, es la primera fuente de discordia: «...para ser preferido hay que devenir más amable que otro, al menos a los ojos del objeto amado. De ahí...las primeras comparaciones; la emulación, la rivalidad, los celos» y luego «las disensiones, la enemistad, el odio» (IV, p. 494). El segundo *Discurso* llega a afirmar que el amor es una «pasión terrible... que en sus furioses parece propio a destruir en género humano que está destinado a conservar» (III, p. 157). Respecto del amado, el amor es un «sentimiento de

equidad», porque da tanto como pide (IV, p. 798), pero establece siempre una relación de guerra con el resto pues «ante la menor oposición, deviene furor impetuoso: los celos triunfan con el amor; la Discordia triunfa y la más dulce de las pasiones recibe sacrificios de sangre humana» (III, p. 169). Más aún, antes de toda discordia, el amor, por primera vez, introduce el sufrimiento en el alma de Emilio: «...los dolores... del alma te eran desconocidos...» y ahora « ¡Qué de males puedes sentir sin estar enfermo!» (IV, p. 816).

Según lo anterior, cabe plantear ahora una disyunción no excluyente: el otro no es más que el lugar donde yo, expandiéndome a mí mismo en él, siento, luego, soy, o el lugar desde el cual, exclusivamente me siento, sin poder ser en mí, perdiéndome a mí mismo. Sin embargo, esta conclusión no puede ser taxativa. El semejante, en efecto, aparece, en toda la potencia de su alteridad, cuando se lo percibe en aquello que lo hace un hombre y a la vez, una persona, *él mismo* como *otro sí mismo*, esto es, su libertad.⁸ Pero la voluntad libre sólo puede ser amada y el otro sólo puede devenir verdadero objeto de amor a condición que dicha voluntad, sin dejar de ser la suya, se someta a la mía, para cuidar de mi conservación y bienestar: «Debemos entonces amarnos para conservarnos y, por efecto inmediato del mismo sentimiento, amamos a quienes nos conservan». Hay aquí una alteridad que aparece como otra libertad pues percibimos que nos hace el bien con «la intención manifiesta de sernos útiles», por «su disposición interior, su voluntad» pero que sólo puede ser amada por su sujeción servil a nuestra voluntad: «Aquello que nos sirve, lo buscamos; aquél que nos quiere servir, lo amamos...» (IV, p. 492). Luego, cuando amo a otro, su voluntad deviene la mía, sin por ello desaparecer, justamente, porque sólo puedo amarlo si esa sumisión es voluntaria. El amor, como nuestra civilización, se funda en la esclavitud libremente consentida (III, p. 7; III, p. 192). Esto es cierto aun en el amor de Emilio y Sofía, el cual «es tan puro como las almas que la sienten» pero que también inaugura la esclavitud: « ¿no te has hecho menos esclavo...?» (IV, p. 818), le pregunta Rousseau a su pupilo; «...ella ha tomado posesión de mí» responde en silencio, con ojos alegres, Emilio a su mentor mientras Sofía «[se] sonrío en secreto del orgullo de su esclavo» (IV, p. 789–790). La esclavitud es gozosa en el *Emilio*, trágica en una carta de Saint Preux: «No soy más que un furioso cuyo sentido esta alienado, un esclavo cobarde sin fuerza ni coraje» (II, p. 190). Rousseau confiesa que «soy muy apegado a la posesión... tanto en la amistad como en los bienes» (I, p. 1128); sin embargo, en todos los casos que citamos el poseído es el amante. Enamorado y sufriente, Rousseau le escribe a

⁸ La distinción específica entre hombre y animal no es el entendimiento sino la libertad (III, p. 141) de modo que renunciar a ella «es renunciar a su cualidad de hombre» (III, p. 181; III, p. 356; cf. IV, p. 587).

Mme. de Houdetot: «¿No soy yo tu bien? No has tomado posesión de mí?» (Rousseau 1959, p. 112).

Sin embargo, cabría repetir que, por oposición a este amor alienado, es posible un amor a la humanidad derivado del amor de sí que busca la felicidad de otros en la beneficencia (IV, p. 523). La posibilidad de ese amor es indiscutible pero ella no pone en cuestión lo dicho hasta aquí porque la beneficencia, como la piedad, resulta ella también del amor propio. «El ejercicio de la beneficencia adula naturalmente al amor propio por una idea de superioridad... Ese aire de potencia hace que sintamos mayor placer de existir y que habitemos más a gusto con nosotros mismos» (IV, p. 1116). Por otra parte, el amor a la humanidad nunca se dirige a la humanidad en general sino solamente a los miserables, los «infortunados» (IV, p. 544) y se confunde con el amor a la justicia (IV, p. 548); luego, es absolutamente impersonal pues, cuando se personaliza, el amor, paradójicamente, es una afirmación de nuestro propio ser o una desposesión de sí.

§4. La imaginación plástica

Podemos preguntar ahora: ¿cómo entender esta extensión del amor de sí mismo, pasión absoluta que prescinde de otros hombres, a otros semejantes singulares, esta traslación de la ipseidad a otro sí mismo que entonces deja de ser tal, al menos para mí, porque deviene el soporte sensible de mi yo? El problema nos exige detenernos en la noción de imaginación, asunto que nos excede y que sólo abordaremos para dilucidar el problema de la extensión de mí mismo en otro.

En su niñez, gracias a la ávida lectura de Plutarco, el primer personaje que Rousseau imagina es él mismo: «Siempre ocupado de Roma y Atenas... me creía griego o romano; devenía el personaje del cual leía la vida...» (I, p. 9). La muy temprana lectura de novelas forja su visión del mundo, ellas «me dieron de la vida humana nociones bizarras y novelescas de las que la experiencia y la reflexión no han podido curarme» (I, p. 8). En el prefacio a su propia novela, el severo ciudadano de Ginebra denuncia que ellas «seducen» a quienes las leen y «hacen que desprecien su estado y quieran hacer un intercambio imaginario con aquél que ellas les dan a amar. Queriendo ser lo que no somos, creemos ser otra cosa de lo que somos y así nos volvemos locos» (II, p. 21). Pues bien, ese escapismo voluptuoso es el que Rousseau practica asiduamente en el goce de su imaginación deviniendo, sin ningún rasgo de locura, el personaje que imagina. La imaginación «nutre» sus lecturas y le permite «recordarlas, variarlas, combinarlas, apropiármelas hasta devenir uno de los personajes que imaginaba..., en fin, hasta que el estado ficticio en el que me adentraba

totalmente me hiciese olvidar mi estado real del cual estaba tan descontento» (I, p. 41). En uno de los viajes a pie más felices de su vida, Rousseau viaja solo pero «mis dulces quimeras me hacían compañía» (I, p. 158). Esto, que vale para el lector y el paseante, vale también para el novelista que decide comenzar a escribir el retrato de Julia «no viendo nada existente que fuera digno de mi delirio» (I, p. 427; I, p. 1131). En estos textos, se mantiene todavía una clara distinción entre seres reales e imaginarios: «la imposibilidad de alcanzar los seres reales me arrojó al país de las quimeras y... lo nutría en un mundo ideal que mi *imaginación creadora* pobló enseguida de seres afines a mi corazón...» (I, p. 427, ns). Esa distinción llevará a una interpretación del deseo que privilegia la inquietud fantasiosa de la espera al goce de la posesión y que hace de los seres imaginarios los verdaderos objetos de deseo, es decir, los únicos objetos verdaderamente amables. En una página famosa, Julia escribe que la imaginación es una «fuerza consoladora» que el cielo ha dado al hombre sumido a la avidez y a la impotencia y «que le acerca todo lo que desea..., que de alguna manera se lo otorga y, para rendir más dulce esa propiedad imaginaria, la modifica a gusto de su pasión». Pero «el encanto de la ilusión» desaparece frente al objeto mismo: «ya nada más embellece ese objeto a los ojos del poseedor... la imaginación ya no orna más aquello que se posee, la ilusión cesa cuando comienza el goce». La conclusión es inquietante: no sólo la quimera otorga mayor felicidad que el bien poseído, sino que ella es la única felicidad a nuestro alcance: «El país de las quimeras es en este mundo el único digno de ser habitado y tal es la nada de las cosas humanas que, fuera del Ser existente por sí mismo no hay nada más bello que lo que no es.» (II, p. 693).⁹ Debe agregarse a esta belleza otras dos ventajas de los seres imaginarios sobre los reales: ellos son necesariamente fieles (I, p. 1079) e inalienables (I, p. 814).

Hasta aquí, sólo nos hemos referimos a una «imaginación creadora» cuyas criaturas se distinguen de las reales, justamente, porque las primeras se crean para huir de y reemplazar a las segundas. Esa distinción subyace a la serie de oposiciones que venimos de leer en aquella carta de Julia: deseo–posesión; ilusión–goce, imaginación–sentidos, en fin, ausencia y presencia. Pero hay otro modo de la imaginación, que resulta del primero y que podríamos llamar *plástica* porque ella regresa del mundo de las quimeras y, provista de ellas, se apropia de la totalidad de los seres. La caminata en la campiña, «... me arroja de algún modo en la inmensidad de los seres para combinarlos, elegirlos, apropiármelos a mi

⁹ Lo mismo en el *Emilio*, IV 821; «fuerza consoladora» (II, 815); «...he poseído muy poco; pero no por ello dejé de gozar mucho a mi manera, es decir por la imaginación» (I, p. 17). En este texto, es la mera posesión la que borra la ilusión; más arriba era el hábito de la posesión: «pues [aquello que amo] se gasta a fuerza de gozar de él» (II, p. 320; cf. I, p. 360).

gusto, sin esfuerzo y sin temor» (I, p. 62). La imaginación toma posesión de la naturaleza y el paseante puede ahora identificarse con todas las cosas agradables que, por su sola presencia, lo «adulan». En esos momentos, «...dispongo como su dueño de la naturaleza entera; mi corazón errante de objeto en objeto se une, se identifica a aquellos que lo adulan, se rodea de imágenes encantadoras...» (I, p. 162; cf. I, p. 1139; II, p. 816). En la piedad, me identifico con el sufriente, es decir, me pongo en su lugar; aquí, pongo mis quimeras en el lugar de las cosas, de manera que la imaginación ya no crea seres imaginarios sino que ornamenta, embellece seres reales.¹⁰ De esa conjunción nace el paisaje, el lugar que sirve de «punto de apoyo» (I, p. 431) a la imaginación fatigada, lo cual quiere decir que no es una mera escenografía sino el mundo donde los seres imaginarios pueden habitar y adquirir así una realidad ilusoria; el paisaje otorga «la ilusión sobre la realidad de los habitantes con el que quería poblarlo» (I, p. 431) e incide sobre ellos porque incita, excita, oculta y testimonia su amor. Ese punto de apoyo es un lugar físico, el lago Léman (o de Ginebra) – «en torno al cual mi corazón nunca dejó de errar» (I, p. 431). En este caso, Rousseau utiliza un término que volveremos a encontrar más abajo en su teoría del amor: la fantasía se *fija* en la tierra. «Cuando el ardiente deseo de esa vida feliz y dulce...viene a inflamar mi corazón, es siempre en el país de Vaud, cerca del lago... donde se fija» (I, p. 152; I, p. 431).

El lago Léman anuncia que aquella distinción real–imaginado no es tan neta y tiende a difuminarse, no por el equívoco de confundir real e imaginario, sino por la potencia de una imaginación que cubre con sus figuras a los seres verdaderamente existentes. El *Emilio* afirma que la imaginación es un poder estetizante que embellece los objetos de la percepción, tan insulsos que no podrían por ellos mismos excitar nuestra pasión. En la carta de Julia, la distinción entre quimera y realidad era neta; aquí la imaginación entra en la realidad, adornándola: «son las quimeras las que ornan los objetos reales y si la imaginación no agrega un encanto a los que toca, el placer estéril que sentimos se limita al órgano y siempre deja frío el corazón» (IV, p. 418). La realidad es siempre des–ilusión pero aquí la imaginación no escapa de ella sino que trabaja sobre ella como un artesano la materia, acercándola al ideal de modo que el objeto del deseo es ahora el producto de esa *poiesis*: «Es ella [la imaginación] la que toma el cuidado de excitar los deseos prestándoles a sus objetos mayores atractivos que los que la naturaleza les otorga...» se lee en la *Carta a D'Alembert*

¹⁰ Los dos modos de la imaginación se distinguen en una frase de las *Confesiones*: «Mi imaginación podría embellecer, ella querría crear...» (I, p. 171).

sobre los espectáculos (1758) (V, p. 122). La tercera de las *Cartas Morales*, escritas en el invierno de 1757–1758, iba mucho más allá: no percibimos, sino que siempre imaginamos, de manera que queda abolida la distinción entre percepción e imaginación: «Cada uno de nosotros, al no percibir ningún objeto, se hace de todos una imagen fantástica que toma enseguida como la regla de verdad...» (IV, p. 1093).

Julia escribe que lo único bello es lo que no es; Emilio aprende que lo que no es, lo único amable, embellece lo que es, haciéndolo amable a su vez e introduciendo entre ser y no ser un lazo, la apariencia imaginaria de lo real. Más adelante, en el momento de describir las cualidades de Sofía, a quien Emilio no conoce, Rousseau «pinta» una imagen que no debe ser semejante al original: «Qué importa que el objeto que le pinte sea imaginario... Pues bien, brindándole un objeto imaginario, soy el dueño de las comparaciones e impido fácilmente *la ilusión de los objetos reales*» (IV, p. 656 ns.). El paisaje daba ilusión de realidad a los personajes imaginarios que lo habitan; aquí, la ilusión de la imaginación, que se encarnará en un cuerpo real, impide la ilusión, más perniciosa, a la que nos sometemos los objetos reales, de manera que la realidad de la ilusión debe primar sobre la ilusión de la realidad.

En un excelente estudio reciente se afirma que «La imaginación da lugar a un... movimiento... de apertura sobre la alteridad, proyección expansiva sobre el otro...» (Waksman 2016, p. 157). Pero, de nuevo, el problema es: ¿cómo podría abrir a la alteridad una proyección expansiva de mí mismo sobre el otro? Gracias a la imaginación, puedo extenderme en otro a condición de que el otro deje de ser él, y pueda recibir, es decir, encarnar, la imagen ideal que mi imaginación ha forjado. Es así que la distinción entre ser y no ser se hace banal porque sólo amamos, con verdadero amor, a aquellos que amamos gracias a una imagen que ellos no son, ni podrían ser. Luego, en ningún caso puedo decir que amo a otra persona, en su alteridad y por sus perfecciones actuales o posibles, porque, dada la nada de las cosas humanas, nada real, personas incluidas, puede ser amado en sí, de manera que el otro es quimérico o no es objeto de amor. Completamos el texto del *Emilio* que venimos de citar: «¿...y qué es el verdadero amor sino quimera, mentira, ilusión? Amamos mucho más la imagen que nos hacemos que el objeto al cual se *aplica*. Si viésemos a aquél que amamos tal como es, no habría amor sobre la tierra» (IV, p. 656, ns.).¹¹ De aquí que nos hayamos permitido calificar al otro como un soporte, es decir, un mero sustrato, un cuerpo

¹¹ «El amor no es más que ilusión; se hace, por así decirlo, otro universo; se rodea de objetos que no son o a los cuales solo él les ha dado el ser...» (II, p. 15); «ya he vuelto de las quimeras de la amistad...» I, p. 489).

humano que sostiene la fantasía que se le aplica. Ya no se trata de las quimeras meramente imaginadas cuyo encanto se opone a una realidad fea, hostil o aburrida. Aquí la quimera vuelve del paseo y cubre las cosas y las personas de carne y hueso, ahora transfiguradas, reemplazada su singularidad por la imagen de ensueño que reciben. No importa quién sea, mi imaginación decidirá quién es; el amor no es ciego porque ve por la imaginación pero no traduce imágenes (sensibles o imaginadas) en sentimientos; es al revés: «traduce sentimientos en imágenes» (II, p. 15).¹²

§5. «Soy Pigmalión». Julia y Sofía

La transposición de una imagen amada en una persona que, sin dejar de ser persona, deja de ser la persona que es, tiene su mejor ejemplo en el amor «culpable e infeliz» (I, p. 500), apasionado, efímero, malhadado y no correspondido que Rousseau sintiera por la condesa de Houdetot, a quien en algunas de sus cartas llama por su segundo nombre, Sofía, y quien no sólo era casada sino que además tenía, a la luz pública, un amante, el marqués de Saint-Lambert.

En 1757, luego de abandonar París y, en general, la sociabilidad urbana, Rousseau abandona enseguida sus graves proyectos de escribir filosofía (*La Moral Sensitiva* y las *Instituciones Políticas*) y se pone a escribir una monumental novela de amor epistolar, *Julia o la Nueva Eloísa*, volcando al papel los personajes de sus amores *fantasques* (I, p. 430) para satisfacer, en la quimera escrita, su ansia de amar: «darle vuelo en cierto modo al deseo de amar que no había podido satisfacer y del que me sentía devorado» (I, p. 431; cf. I, p. 426). Rousseau comienza su novela en el invierno 1756–1757, termina las dos primeras partes en marzo y trabaja en la tercera cuando, en junio, se enamora de la condesa de Houdetot, un amor tan fulminante como el que sintiera en su juventud por Mme. Dupin (I, p. 291). Pues bien, Rousseau es muy lúcido respecto a las razones de ese amor. Sabe perfectamente que no se enamora de Sofía, la condesa, sino de Julia en Sofía. «Ella vino – escribe en las *Confesiones* –, yo la vi, yo estaba embriagado de amor sin objeto, esa embriaguez fascina mis ojos, ese objeto *se fija*

¹² Burgelin (1979, p. 179) ha notado, sin darle mayor importancia, que el amante «destruye la existencia real del amado». Froese (2009, p. 104) admite que el amor no puede acceder al otro, pero no cita ningún texto y ni siquiera menciona la extensión del amor de sí. Bouchilloux (2014, p. 255) afirma que la preferencia reside «en las cualidades naturales reales [del amado] y no en las que son imaginarias» pero sólo cita el texto del *Emilio* por el cual el amante quiere ser el más amable «al menos a los ojos del objeto amado» (IV, p. 494). Hasta donde sepamos, el mejor estudio sobre las diferentes extensiones del yo es el de Olivo-Poindron (2010, pp. 570ss.), quien no plantea el problema de la alteridad.

sobre ella, vi a Julia en Mme. de Houdetot y enseguida no vi más que a Mme. Houdetot, pero *revestida* de todas las perfecciones con las que yo venía de ornar al ídolo de mi corazón» (I, p. 440, ns). Julia se fija en la condesa, de la misma manera que su residencia se fijaba en el país de Vaud, a orillas del lago (I, p. 152). La superposición es completa: Rousseau ve a Julia en Sofía e imagina a Sofía cuando evoca a Julia: «queriendo pensar en Julia me asombré de no poder pensar más que en Mme. de Houdetot» (ibid.). Según esto, Rousseau no sólo será el autor de una «escena lírica» llamada *Pigmalión* (1771), sino que él mismo se confiesa como otro Pigmalión. En alusión (proponemos) a Julia y a Clara, escribe que las dos primeras partes de su novela son «dos muchachas encantadoras de las que me apasionaba locamente como otro Pigmalión» (I, p. 436).¹³ Esto quiere decir que el verdadero ídolo de su corazón es Julia, que Rousseau crea con la imaginación y que viene ahora a ornar a la condesa quien queda, literalmente, *revestida* de perfecciones que no posee, en una suerte de metamorfosis férica por la que el ídolo, sin dejar de ser ficticio, pasa a ser facticio. En el paso de la mujer imaginada a la ilusión de la mujer real, esta noción del amor hace suya las palabras de Pigmalión quien no se enamora de la estatua, sino «...de la figura que [ella] ofrece a mis ojos. *En cualquier cuerpo que resida esta figura adorable...* ella tendrá todos los anhelos de mi corazón» (I, p. 1227, ns.).

Por supuesto, Rousseau repetirá en su correspondencia con la condesa el mismo tema de la voluptuosidad casta que es el *leit motiv* de la novela.¹⁴ Es Rousseau mismo el que se reviste ahora de su propio personaje, procedimiento que no es difícil; Rousseau puede ser Saint Preux porque Saint Preux ya era Rousseau: «yo me identificaba con el amante y el amigo tanto como me era posible; pero lo hice amable y joven brindándole además las virtudes y los defectos que sentía en mí» (I, p. 430; cf. I, p. 778). Julia abandonará rápidamente el cuerpo de Sofía pero la distinción entre imaginario y real ya está perdida porque, de aquí en más, ella se erigirá en el «*criterium* por el cual juzgo de la relación de otros corazones con el mío...», más aún, en el criterio que decide sobre lo verdaderamente amable, es decir, sobre el amor verdadero: «Quien no idolatra a mi Julia *no siente lo que hay que amar*; quien no es el amigo de Saint-Preux no podría ser el mío».¹⁵

¹³ «Esa imagen tan tierna [Julia] de la que soy el Pigmalión...», carta a M. de Belloy 19 febrero 1770, *Correspondance Générale* XIX, p. 279, cit. por Burgelin (1979, p. 175).

¹⁴ La coincidencia estilística y temática entre ambas correspondencias ha sido estudiada más de una vez (Moon, 1987, p. 169).

¹⁵ Carta a M. de Belloy, p. 19 febrero 1770, en Rousseau (1965–1998, XXXVII, p. 242), cit. por O’Dea (2007, p. 398), ns.

Las *Confesiones* ratifican una noción de amor en la cual el amado no inspira el amor sino que acoge, por las razones desconocidas del corazón imaginante, es decir, arbitrariamente, un amor ya consumado con un objeto propio que lo reviste, es decir, lo sustituye. Queda claro entonces que la condesa ya no es más la condesa; Rousseau la ve, es cierto, pero, según la proposición de las *Cartas Morales*, ver es imaginar. Rousseau lo escribe con toda claridad, públicamente, en el texto de las *Confesiones* que citamos más arriba (I, p. 440), y privadamente, en las cartas a Mme. de Houdetot: en el momento de retirarle su amistad, ya no se dirige a Sofía sino a la condesa y le dice, con su ofensiva franqueza habitual, que mucho tuvo que perder en ese cambio: «... ya no veo en usted más que a Mme. la condesa y en él, con todo su genio, no más que a M. el Marqués; lo cual es haber descendido más de lo que pensáis» (Rousseau 1959, 132). De nuevo, Rousseau sabe bien que el ídolo es una ilusión que está muy por encima de la condesa: «Te elevaba a mis ojos por encima de ti misma»; «otrora, no era usted condesa y me parecía, a pesar de vuestras debilidades, un ángel del cielo...» (Rousseau 1959, p. 113). El final es una metamorfosis igualmente férica pero decepcionante: «¡Cómo habéis cambiado!» – escribe al ver, ahora sí, a la condesa sin el intermediario de Julia (ibid.).

Jean Pierre Brissot nos cuenta en sus *Memorias* que conoció a la condesa en 1787. La señora sostenía «todos los prejuicios de su clase» y, además, «era vieja, fea, espiritual pero repleta de pretensiones. Releyendo a Rousseau, caí desde lo alto; no podía concebir que ese fuera el original de Julia».¹⁶ Brissot recoge y difunde una tradición vigente hasta 1925, cuando Claude Mornet publica su edición de *Julia o la Nueva Eloísa*. Esa tradición, sensatamente, presupone la prioridad de una persona modelo sobre el personaje imaginado, de la musa sobre la obra; es lo que piensan los primeros lectores que creen que la novela es autobiográfica y que Rousseau es, de hecho, Saint Preux. ¡He aquí a la marquesa de Polignac quien le ruega al autor le deje ver el retrato de Julia, para adorarla! El origen del malentendido, que Rousseau se encarga de nutrir en el *Segundo Prefacio* a la novela, es claro: nadie puede pensar que Rousseau es Pigmalión y que un amor intenso y verdadero pueda dirigirse a una persona imaginada: «se equivocaban pensando que hacían falta objetos reales para producirlos [los éxtasis más ardientes]; estaban lejos de concebir hasta qué punto me puedo inflamar por seres imaginarios» (I, p. 548).¹⁷ Esa exclusividad que Rousseau se

¹⁶ Rousseau (1965–1998, V, p. 276), apéndice del editor. Treinta años después del *affaire*, la mención a la vejez de la condesa es, al menos, impertinente.

¹⁷ La marquesa de Luxemburgo se burla del hombre que abandonaba a su amante para escribirle. «Le dije que yo bien sería ese hombre...», responde Rousseau (I, p. 182). Esto es cierto (I, p. 107), pero la

atribuye queda de hecho refutada por todos los lectores de novelas, empezando por los lectores de *Julia*, que adoran ellos también seres imaginarios pero que todavía se empeñan en creer que son reales, y por todos los lectores que les siguen quienes ya no necesitarán de ese escrúpulo. Nosotros, ya habituados a la producción y consumo de ídolos imaginarios a niveles industriales, miembros de una «sociedad confesional» (Foucault 1976, p. 79), no podemos menos que sonreír respetuosamente ante ese texto, con la misma sonrisa con la que leemos, en el inicio de las *Confesiones*, que la empresa que el autor acomete no tendrá imitadores (I, p. 5).

Los primeros lectores de *Julia* se equivocan porque el amor de Rousseau o según Rousseau, es lo mismo, invierte aquella prioridad de una persona modelo sobre la pintura imaginada. He aquí la originalidad y la audacia de esta teoría del amor: la condesa no es el original de *Julia* sino que *Julia* es el original de la condesa. De nuevo, es gracias a *Venus* que la obra deviene humana.

Llegamos al último término del amor, el entusiasmo, «último grado de la pasión» en el que «...ella ve su objeto perfecto, hace de él su ídolo y lo ubica en el cielo» (II, p. 15–16). El paralelo entre el idólatra que orna el altar de su dios y el amante que orna a la amada es explícito en el *Emilio* (IV, p. 791), el *Segundo Prefacio* (II, p. 92), los *Diálogos* (IV, p. 1081). Más aún, el amor, al idolatrar su objeto, se idolatra a sí mismo y deviene él también, como *Julia*, un «ídolo de mi corazón» (I, p. 430; I, p. 473). Este angelismo es el producto final del mismo trabajo voluptuoso de la imaginación que re-personaliza y al fin, deshumaniza al amado para inventar un dios con el solo fin de excitar esa voluptuosidad, «los éxtasis más ardientes», y señala la definitiva y gozosa desaparición de la alteridad, engullida por la quimera divinizada.

§6. La alteridad recobrada. Soledad y distancia

Según la tradición antigua, Rousseau concibe la filosofía menos como un sistema teórico que como un *ethos*, un modo de sentir y de vivir que se alcanza por un arduo ejercicio espiritual (Carnevali 2012, p. 53). Pues bien, el último de los ejercicios espirituales de nuestro autor conduce a renunciar a la comparación y a las preferencias para llegar a un amor de sí sin amor propio, un estado que Rousseau no alcanzará más que al final de su vida, en los *Ensueños de un paseante solitario* (I, p. 1079) pero que, falsamente, se había atribuido mucho antes, en el *Segundo Diálogo* (I, p. 798). Pues bien, la articulación entre amor a otro y amor propio se hace evidente en el hecho siguiente: la eliminación del segundo

imaginación va más allá: no necesita tener ninguna amante para escribirle.

elimina el primero. Esa purificación, en efecto, deja a Rousseau en la más completa soledad —«Heme aquí, entonces, solo sobre la tierra» (I, p. 995; I, p. 1078)— la cual, evidentemente, no reside en la mera soledad física sino que se define así: no hay, ni habrá en el mundo nadie a quien ame ni quien me ame. En efecto, si el amor es quimera, es imposible amar cuando la imaginación se agota, se «seca» (I, p. 1075; *cf.* I, p. 1002). Fragilidad de la alteridad: si amo, el otro es reemplazado por mi imagen y desaparece; si no amo, ya no puedo extender el amor de mí sobre él y desaparece, al menos para mí: los hombres «nunca serán nada para mí» (I, p. 998); «no son en relación a mí más que seres mecánicos que actúan por impulsión» (I, p. 1078). Sin embargo, esta soledad no aspira a un regreso al estado natural (Carnevali 2011, p. 58) ni resulta de un paso a un estado postsocial (O'Hagan 2006) o a un modo asocial de ser (Gauthier 2006, p. 177). Esta presunta desaparición definitiva de los hombres es cuestionable; de hecho, la soledad no es natural ni asocial porque «los hombres» es el horizonte que la hace posible: ¿qué soy yo sin ellos? pregunta el paseante solitario (I, p. 995). Sólo un hombre social puede ser sin ellos; los otros brillan por su ausencia. Por el contrario, cabe proponer que aquella purificación del amor de sí permite la aparición de la alteridad sin que la soledad sea alterada. En efecto, resta todavía una afección intensa que ya no cabe llamar amor sino más bien una ternura que sólo despierta la compañía esporádica, lúdica y efímera de los niños (I, p. 1089ss.) y de los simples (I, p. 1044, p. 1045, p. 1086), y que consiste únicamente en el goce de ver el contento en los rostros (I, pp. 1092–1093). Pero esta aparición se cumple gracias a un doble anonimato: el otro no sabe quién es Rousseau y Rousseau no sabe quién es el otro —el patrón del albergue de la isla de Saint Pierre y su esposa quienes, en gran pompa, lo acompañan a poblar de conejos la pequeña isla del lago de Bienne son anónimos y son anónimas las muchachitas que aceptan, en alegre algarabía, los barquillos que Rousseau, que no es nadie, les ofrece. Sin extensión del amor de sí, el otro aparece en su rostro alegre, pero lejos; el placer que provoca esa alegría llega al corazón, sí, pero es un «placer de sensación» (I, p. 1093, p. 1094) que percibe los rostros en la distancia de una escena teatral: «ellos [los hombres] pueden todavía interesarme y emocionarme como los personajes de un drama que yo vería representar» (I, p. 1057). La frase es notable porque el teatro había servido hasta aquí para ilustrar la alienación del amor propio: «El hombre de mundo es todo entero en su máscara» (IV, p. 515); Emilio, al ver por primera vez «la escena del mundo..., entra al teatro» (IV, p. 352). Pero ahora el amor propio se ha ido. Rousseau baja del escenario y, por primera vez, es un espectador que, lejos de ser pasivo, transgrede la regla que se había impuesto —abstenerse de toda acción dirigida a los hombres (I, p. 1000) —y provoca una escena, siempre la misma, la alegría del inocente, «el más dulce de

los espectáculos» (I, p. 1093). A su vez, el otro ya no es más un personaje pues tampoco actúa; es una persona. El teatro ya no se refiere al juego de máscaras que se nos pegan al rostro, indica al contrario la ausencia de imaginación, luego, de extensión, transporte, posesión o identificación, brevemente, la pura distancia que la alteridad necesita para aparecer como tal. La risa de la muchachas, la sonrisa de la preceptora quien, contra toda expectativa, acepta participar del juego y del premio, gesto que llena a Rousseau de «infinita gratitud» (I, p. 1091), crean una pequeña escena en la que el paseante solitario ya no se nutre exclusivamente de su propia substancia (I, p. 1075) porque vuelve varias veces al mismo lugar con la esperanza de reencontrarlas. Enseguida, el caminante se detiene para disfrutar de la radiante felicidad de los jovencitos saboyanos comiéndose al fin la manzanas que compra a una niña igualmente feliz (I, p. 1093).¹⁸ Quizás sea esta otra de las paradojas de Rousseau: el otro aparece intensamente en la distancia cuando estoy solo en el mundo y, liberado del amor propio, lo libero, al fin, de mi amor.

No hay conjunción alguna entre amor y alteridad. Luego de este recorrido, debemos pues corregir el subtítulo de nuestro artículo: amor o alteridad.

¹⁸ Sobre estas dos escenas, véase el comentario magistral de Starobinski (1986).

REFERENCIAS

- BACZKO, Bronislaw (1964). *Rousseau. Solitude et communauté*. Paris-La Haye: Mouton, 1974.
- BOUCHILLOUX, Hélène (2014). «La genèse de l'amour-propre». En: *Philosophie de Rousseau*, editado por Blaise Bachofen *et al.* Paris: Garnier, pp. 249-260.
- BURGELIN, Pierre (1979). *La philosophie de l'existence de Jean-Jacques Rousseau*. Paris: Vrin.
- CARNEVALI, Barbara (2010). «Le moi ineffaçable: exercices spirituels et philosophie moderne». En: *Pierre Hadot. L'enseignement des antiques, l'enseignement des modernes*, editado por Frédéric Worms y Arnold Davidson. Paris: Éditions rue d'Ulm, pp. 47-60.
- CARNEVALI, Barbara (2011). *Romantisme et reconnaissance. Figures de la conscience chez Rousseau*. Genève: Droz.
- DENT, Nicholas (1989). *Rousseau. An Introduction to his Psychological, Social and Political Theory*. Oxford-New York: Blackwell.
- DENT, Nicholas (1992). *A Rousseau Dictionary*. Oxford-New York: Blackwell.
- DERRIDA, Jacques (1967). *De la grammatologie*. Paris: De Minuit.
- DESCARTES (1996). *Œuvres*, editado por Charles Adam y Paul Tannery. Paris: Vrin-CNRS. 11v.
- ERASMO [1540]. *Les Adages*, editado por Jean-Cristophe Saladin. Paris: Les Belles Lettres, 2013, 5v.
- FOUCAULT, Michel (1976). *Histoire de la sexualité I. La volonté de savoir*. Paris: Gallimard.
- FROESE, Katrin (2009). «Openings that Close: The Paradox of Desire in Rousseau». En: *Rousseau and Desire*, editado por Mark Blackwell *et al.* Toronto: University of Toronto Press, pp. 104-117.
- GAUTHIER, David (2006). *Rousseau. The Sentiment of Existence*. Cambridge: Cambridge University Press.
- GUENARD, Florent (2014). «Amour de soi, amour propre, amour de l'égalité». En: *Philosophie de Rousseau*, editado por Blaise Bachofen *et al.* Paris: Garnier, pp. 261-274.
- MONTAIGNE, Michel de [1595]. *Essais*. En: *Œuvres Complètes*, editado por Maurice Rat. Paris: Gallimard, 1962.
- MOON, Jung Ja (1987). «Jean-Jacques Rousseau, amoureux par lettres». *Cahiers de l'Association Internationale des Études Françaises*, 39: pp. 159-173.

<https://doi.org/10.3406/caief.1987.2431>

NEUHOUSER, Frederic (2008). *Rousseau's Theodicy of Self-Love. Evil, Rationality, and the Drive for Recognition*. Oxford: Oxford University Press.

NEUHOUSER, Frederic (2010). «Rousseau and the Human Drive for Recognition (Amour-propre)». En: *Philosophy of Recognition*, editado por Hans-Christoph Schmidt *et al.* New York: Lexington Books, pp. 21-46.

O'DEA, Michel (2007). «Le regard rétrospectif de Rousseau sur son œuvre dans la correspondance autour de 1770». En: *Lire la correspondance de Rousseau*, editado por Jacques Berchtold y Yannick Séité. Genève: Droz, pp. 389-407.

O'HAGAN, Timothy (2006). «“L'amour propre est un instrument utile mais dangereux”: Jean-Jacques Rousseau et Port Royal». *Revue de Théologie et de Philosophie*, 138: pp. 29-37. <https://www.jstor.org/stable/44359941>

OLIVO-POINDRON, Isabelle (2010). «Du moi humain au moi commun. Rousseau lecteur de Pascal». *Les Études philosophiques*, 95, n°4: pp. 557-595. <https://doi.org/10.3917/leph.104.0557>.

ROHAN CHABOT, Laetitia (2013) : «Le rôle de l'imagination dans la naissance du sentiment moral chez Rousseau». *Astérion*, 11: s/p. <http://journals.openedition.org/asterion/2393>.

ROUSSEAU, Jean-Jacques (1959-1995). *Œuvres Complètes*. Paris: Gallimard. 5v.

ROUSSEAU, Jean-Jacques (1959). *Lettres (1728-1778)*, editado por Marcel Raymond. Lausanne: La Guilde du livre.

ROUSSEAU, Jean Jacques (1965-1998). *Correspondance Complète*, editado por Ralph Leigh. Oxford: The Voltaire Foundation. 52v.

SCHIEMANN, Gregor (2008). «Ambivalences et limites du concept de pitié chez Jean Jacques Rousseau». En: *Affect et affectivité dans la philosophie moderne et la phénoménologie*, editado por Eliane Escoubas y Lazlo Tengelyi. Paris: L'Harmattan, pp. 85-111.

SETH, Catriona (2015). «Rousseau et ses doubles». Editado por Jacques Berchtold y Claude Habib. *Les Confessions. Se dire, tout dire*. Paris: Garnier, pp. 151-168.

STAROBINSKI, Jean (1986). «Don fastueux et don pervers. Commentaire historique d'une *Rêverie* de Rousseau». *Annales. Économies, Sociétés, Civilisations*, 41, n°1: pp.7-26.

WAKSMAN, Vera (2016). *El laberinto de la libertad. Política, educación y filosofía en la obra de Rousseau*. Buenos Aires: FCE.



Divide me from Myself. Love and Alterity in Rousseau

Rousseau affirms that love is the extension of self-love to the others. This theory confronts with a tradition that considers the loved person as «another self», an *alterity* of selfness that the notion of extension—as we maintain—suppresses. Our thesis is that extended self-love is a form of *amour-propre* directed to a chimera embodied by means of a *plastic* imagination that *adorns, embellishes* the real beings with imaginary beings, rendering them loveable. Thus Julia, the character, incarnates in Mme. Houdetot, the person, who therewith disappears. Lastly the others appear only in the joy of the innocent, once the extension, that is to say, love, disappears. Consequently we must change our subtitle in order to summarize our thesis: love or alterity.

Keywords: Love · Alterity · Selfness · Imagination · Solitude.

Sepárame de mí. Amor y alteridad en Rousseau

Rousseau sostiene que el amor es la extensión del amor de sí en otro. Esta teoría se opone a una tradición que considera al amado como «otro sí mismo», una *alteridad* de la ipseidad que la noción de extensión, proponemos, suprime. Nuestra tesis es: el amor de sí extendido es un modo del amor propio que se dirige a una quimera encarnada gracias a una imaginación *plástica* que *orna, reviste* los seres reales con seres imaginarios, haciéndolos amables. Julia, el personaje, se encarna en Mme. Houdetot, la persona, quien desaparece. Finalmente, el otro sólo aparece en la alegría del inocente, ya suprimida la extensión, por lo tanto, el amor. Debemos pues modificar nuestro subtítulo para sintetizar nuestra tesis: amor o alteridad.

Palabras Clave: Amor · Alteridad · Ipseidad · Imaginación · Soledad.

PABLO PAVESI es Profesor Adjunto en la Cátedra de Historia de la Psicología de la Universidad de Buenos Aires, Argentina. Doctor en Filosofía [≈ PhD] por la Universidad de Buenos Aires. Su trabajo se centra en la historia de la filosofía francesa de los siglos XVII-XVIII. Es autor de *La moral metafísica. Pasion y virtud en Descartes* (Buenos Aires, Prometeo, 2009) y coeditor de *Cartesiana. Actas del Primer Encuentro franco-iberoamericano en torno a Descartes* (Bogotá, Universidad Nacional de Colombia, 2016).

INFORMACIÓN DE CONTACTO | CONTACT INFORMATION: Centro de Investigaciones Filosóficas. Miñones 2073. C1428ATE Buenos Aires, Argentina. e-mail (✉): zppavesi@yahoo.com.ar

HISTORIA DEL ARTÍCULO | ARTICLE HISTORY

Received: 8–November–2019; Accepted: 21–December–2019; Published Online: 27–December–2019

COMO CITAR ESTE ARTÍCULO | HOW TO CITE THIS ARTICLE

Pavesi, Pablo (2019). «Sepárame de mí. Amor y alteridad en Rousseau». *Disputatio. Philosophical Research Bulletin* 8, no. 11: pp. 445–467.

© Studia Humanitatis – Universidad de Salamanca 2019