

LA IMAGINACIÓN EN EL DEVENIR MORAL DEL HOMBRE EN ROUSSEAU

[IMAGINATION AND MORAL BECOMING OF MAN IN ROUSSEAU]

Gabriela Domecq *

Universidad Nacional de General Sarmiento, Argentina

RESUMEN: Este trabajo se propone presentar las características y el rol de la imaginación en el pensamiento de Rousseau. En un primer momento queremos situar la concepción rousseauiana de la imaginación dentro de una paradójica filiación. Mostraremos que conviven en su pensamiento el humanismo de Montaigne con la influencia de Pascal. Veremos que esta doble filiación confluye en la imposibilidad para el hombre de un conocimiento absoluto de la naturaleza y en un desplazamiento de la razón a favor de la imaginación. La imaginación interviene tanto en el uso especulativo de la razón como en el uso práctico. Finalmente analizaremos el rol de la imaginación en la configuración de la piedad.

PALABRAS CLAVES: Moralidad; Imaginación; Pascal; Montaigne; Amor de sí

ABSTRACT: The purpose of this work is to present the characteristics and the role of imagination in Rousseau's thinking. In the first place, we want to set Rousseau's conception of imagination within a paradoxical filiation. We will show that, in his thoughts, Montaigne's humanism and Pascal's influence coexist. We will see that this double filiation converges in the impossibility for the man to have an absolute knowledge of nature and in a switch from reason to imagination. The imagination is involved in both the speculative and the practical use of reason. At least, we will analyze the imagination's role in the configuration of piety.

KEYWORDS: Morality; imagination; Pascal; Mantaigne; self love

“Tel est en nous l’empire de l’imagination et telle en est l’influence, que d’elle naissent non seulement les vertus et les vices, mais les biens et les maux de la vie humaine, et que c’est principalement la manière dont on s’y livre qui rend les hommes bons ou méchants, heureux ou malheureux ici bas. » Rousseau¹

Este trabajo se propone analizar el lugar que ocupa la imaginación en el devenir moral del hombre. Es elocuente el contraste que podemos observar entre la función determinante de la imaginación en la antropología de Rousseau y la poca atención que le ha acordado la crítica. El énfasis puesto en el racionalismo o el antirracionalismo² de Rousseau privilegian el análisis de la sensibilidad desdibujando el lugar de la imaginación. Prevalece la idea que en un siglo que glorificó a la imaginación,

* Docente-investigadora de la Universidad Nacional de General Sarmiento (Buenos Aires Argentina). Tradujo *El Contrato Social* y el *Manuscrito de Ginebra para Colihue Clásica*, ha publicado varios artículos sobre la obra de Rousseau. Máster en Filosofía por la Universidad Marc Bloch (Estrasburgo-Francia). m@ilto:domecqgabriela@gmail.com

Rousseau, una vez más voz disonante, condena a la maestra de engaños.

Es otro, sin embargo, el contraste que retuvo nuestra atención. Los contemporáneos de Rousseau definen a la imaginación, más allá de sus diferencias, como la capacidad de la mente humana de hacerse una imagen del mundo sensible. La *Encyclopédie des sciences, des arts et des métiers*, definirá a la imaginación como la capacidad que todo ser sensible experimenta de poder representarse en la mente las cosas sensibles. Para Condillac, en el *Ensayo sobre el origen del conocimiento humano*, la imaginación es una facultad derivada de la atención dirigida hacia un objeto y consiste en la capacidad que tiene la mente de reproducir la percepción del objeto. Diderot, en la *Cartas sobre los ciegos* define a la imaginación como la capacidad de “manipular” las ideas que se adquieren por la visión. En *Del espíritu*, Helvetius hace de la imaginación la capacidad de la mente de inventar imágenes. En Rousseau vemos distenderse el lazo que une, en las definiciones mencionadas, a la imaginación con la percepción³. La imaginación será definida por Rousseau como la capacidad de transportarse fuera de sí⁴. Es la facultad que nos permite “por así decir dejar nuestro propio ser y adoptar el de otro”⁵. Facultad que está, como veremos, en el origen de la virtud como de las miserias del hombre civilizado, de la piedad como de la alienación del mundano siempre fuera de sí. En ese sentido podemos decir que la imaginación configura la antropología de Rousseau.

Analizaremos la concepción rousseauiana de la imaginación privilegiando su uso práctico. En un primer momento nos centraremos en la oposición imaginación versus razón, ubicando a Rousseau en una doble filiación. Veremos que Montaigne y Pascal nos permiten reconocer en la crítica a la razón y el lugar acordado a la imaginación la expresión de la condición humana. En un segundo momento analizaremos la relación que establece Rousseau entre la imaginación y la piedad a lo largo de su obra. Relación que nos llevará a reconocer el origen erótico de la imaginación en la obra del ginebrino.

I. IMAGINACIÓN Y CONDICIÓN HUMANA: ROUSSEAU ENTRE MONTAIGNE Y PASCAL

No nos proponemos reconstruir “influencias” sino más bien, señalar un aire de familia. Imitaremos aquí el gesto de Althusser que en la corriente del *materialismo del encuentro*⁶ puede hacer coexistir pensadores tan heterogéneos como Epicuro y Heidegger, Heidegger con Rousseau y con Marx.

La corriente *subterránea del materialismo del encuentro* puede resumirse “esquemáticamente” en que los pensadores que la componen se sustraen a la corriente dominante de la filosofía occidental: el logocentrismo, en el que conviven tanto el idealismo como el materialismo. Para la corriente “subterránea” sin embargo no hay razón, no hay causa primera, no hay sentido que presida al mundo. En ella toda realidad, todo mundo, surge en definitiva de un encuentro aleatorio. Si hay encuentro, si dura, nosotros diríamos si prende, hay mundo, sentido razón... Si no hubo encuentro, si solo fue un choque, y las partes siguen corriendo solas, sin alterarse unas con otras, entonces permanece lo que siempre estuvo, la lluvia infinita, anónima de los átomos de Lucrecio, o la soledad del bosque rousseauiano...

El lazo por el cual pretendemos unir a Montaigne, Rousseau y Pascal no tiene la fuerza de un encuentro que dura, ni la evidencia de esa lluvia. Sin embargo hay un air de familia que recorre los textos de estos autores y nos permite forjar una “extraña filiación”, cuyo trasfondo podríamos en algún momento acercarnos de la corriente

subterránea del materialismo del encuentro. Por ahora diremos que en los tres vemos desvanecerse las certezas sobre la esencia del hombre y tras las ruinas de la razón emerger el dominio de la imaginación.

LA RAZÓN, UNA DE LAS FORMAS DE LA IMAGINACIÓN: MONTAIGNE

Para Montaigne como para Pascal y Rousseau la imaginación es maestra de dicha y desdicha antes de ser maestra de engaño. Parafraseando a Pascal podríamos decir que si es *maestra de error y de falsedad*⁷ no lo es esencialmente por alejarnos de la verdad, entendida como adecuación de la representación con lo representado, sino porque nos confunde sobre nuestra condición y nos condena entonces a la desdicha, eterna en el caso de Pascal, terrena para Montaigne como para Rousseau. Si la imaginación adquiere ese dominio sobre el hombre, es porque la razón ha perdido el suyo. La razón deja de ser para nuestros autores camino a la verdad. Veremos que la línea que la separa de la imaginación en ocasiones se pierde. A medida que el poder de la razón se desvanece, el de la imaginación aumenta. Es la imaginación y no la razón que para estos tres autores define al hombre y su condición.

En *Los ensayos*⁸, quizá con mayor intensidad que en la obra de Pascal o de Rousseau, se hace explícita la voluntad del autor de desmitificar la distinción entre razón e imaginación. “Llamo razón, afirma Montaigne, nuestras ensoñaciones y nuestros sueños” (II, 12, 306), más adelante agrega “Llamo razón esta apariencia de razón que cada uno forja en sí mismo, esta razón es un instrumento acomodable a toda circunstancia y a toda medida” (II, 12, 374). Ficción y razón designan para Montaigne distintas producciones de la imaginación. La primera, la ficción, no pretende ni a la objetividad ni a la adaptabilidad, la segunda, la que denominamos razón o razones, cree confundirse con la realidad, y pretende a la verdad. El término fantasía sinónimo de imaginación es hegemónico en *Los ensayos*, y designa todas las facultades del alma. La verdad no es más que otro sueño del alma humana. El entendimiento humano carece de toda referencia objetiva, la ficción, como el conocimiento, son creaciones de la imaginación. Si comprendemos los límites de la razón como espacio ganado por la imaginación, entonces la carencia se transforma en libertad. Es así que Montaigne puede pensar al hombre, no a partir de una esencia o ideal de todas formas inaccesibles al entendimiento humano, sino a partir de su virtud poética. Virtud que es a la vez productora de fantasías y capacidad infinita de transformarse, “de se transsubstantier en autant de nouvelles figures et de nouveaux êtres qu'ils entreprennent de charges” (III-10-1011). La condición de la felicidad reside en aceptar y desplegar esta plasticidad: no aferrarse, ni a sentimientos, ni a situaciones...

LA IMAGINACIÓN DE MAESTRA DE ERROR A POSIBILIDAD DE SALVACIÓN: PASCAL

En los *Pensamientos* reencontramos los límites de la razón trazados por Montaigne así como el espacio ganado por la imaginación. Pero estos límites y este espacio que aparecen en *Los ensayos* bajo la luz de la libertad recobrada, bajo la pluma de Pascal se tiñen de gris. Allí donde Montaigne festeja ese sujeto “ondulante, plural, vano” (I, 1, 9) que es el hombre, Pascal ve la expresión de la caída y de su condena. Para ambos sin embargo, la impotencia de la razón para “conocer la naturaleza” en general y en particular la del hombre, asegura el predominio de la imaginación sobre todas las actividades del alma: su salvación como su condena.

Para ambos la imaginación domina el alma, la relación entre razón e imaginación no es sin embargo la misma en ambas obras. La imaginación es la parte dominante del hombre, afirma Pascal en el fragmento 41⁹. Domina tanto a los sentidos como a la razón¹⁰. La imaginación es un poder enemigo de la razón, prosigue Pascal en el mismo fragmento, un poder tan grande que establece en el hombre una segunda naturaleza. “Hace creer, dudar, negar a la razón. Suspende los sentidos, les hace sentir. Tiene sus locos y sus sabios”¹¹. El dominio de la razón no es sin embargo unívoco, la imaginación no nos condena indefectiblemente al error. Es precisamente en su ambigüedad que estriba su mayor peligro:

“Esta maestra de error y de falsedad es tanto más embustera cuanto no lo es siempre, pues sería regla infalible de verdad si lo fuera infaliblemente de mentira”
(Fr. 41)

El peligro que resulta de su ambigüedad abre en Pascal sobre un uso legítimo de la imaginación. Ferreyrolles¹² ha analizado exhaustivamente la función especulativa y heurística de la imaginación en la obra científica de Pascal. La imaginación explica Ferreyrolles tiene esta particular afinidad con la geometría que por ser indiferente a lo real permite concebirlo mejor¹³. Es a la imaginación que apela Pascal cuando emprende la construcción de la experiencia que le permita refutar “que la naturaleza tiene horror al vacío”¹⁴. Interviene en la construcción de la experiencia pero también en la concepción del fenómeno.

La imaginación se transforma de esta manera de maestra de engaños en mediadora entre lo real, la razón y la condición del hombre. La imaginación que puede socorrer a la razón en el campo del conocimiento, puede también socorrer al hombre y enfrentarlo a su condición. Ferreyrolles analiza detalladamente este pasaje de la función especulativa de la imaginación a la función práctica, a través del uso que hace Pascal del concepto de infinito. El infinito simple concepto matemático, cuando lo concibe la razón, indiferente al hombre, se torna abismo cuando la imaginación se ampara de él¹⁵.

El infinito matemático se transforma en el medio para aprehender nuestra condición cuando es tomado por la imaginación. El uso que hace Pascal aquí de la imaginación es sorprendente. A través de una facultad que solo puede abarcar lo finito, logra que el hombre experimente lo infinito. El esfuerzo de la imaginación por abarcar lo infinito es lo que va a suscitar en el hombre, la admiración, el asombro, y finalmente la angustia existencial.

Ferreyrolles¹⁶ muestra cómo el movimiento de la imaginación que solo puede aprehender lo finito nos lleva a experimentar lo infinito. En efecto, es haciendo finito al infinito que la imaginación lo vuelve sensible. El infinito cobra una dimensión práctica, capaz de convulsionar nuestra existencia, cuando deja de ser símbolo matemático para poder ser abarcado por los límites de nuestra experiencia. Nos son los objetos sensibles a través de los cuales la imaginación pinta el infinito (mar, abismo etc.) que lo hacen sensible, sino el movimiento de la imaginación que los abarca y los excede: el infinito imaginado es el mar sin los límites del mar, es el tiempo, sin los límites de existencia alguna. La imaginación aleja indefinidamente la finitud de los objetos que nos propone. No es la imagen de la ausencia de límites que permite abarcar al infinito, imagen propiamente imposible, sino el movimiento que recorre y a la vez aleja esos límites. Más precisamente, es el agotamiento que produce este doble movimiento que hace sensible al infinito. El agotamiento de la imaginación es una afección del cuerpo que hace palpable la infinitud del universo y el lugar irrisorio del hombre,

“Que el hombre contemple la naturaleza entera en su alta y plena majestad, que aleje su vista de los objetos que lo rodean. Mire ese brillante lumínar puesto como

lámpara eterna para alumbrar el universo. La tierra le parecerá entonces como un punto al lado de la gigantesca vuelta diurna que ese astro describe, y esa gigantesca vuelta le parecerá, a su vez, como un punto al lado de los demás astros que ruedan en la inmensidad del firmamento. Si nuestra vista se detiene aquí, que la imaginación la trascienda, se cansará más bien de concebir antes que la naturaleza de ensancharse. Todo el mundo visible no es más que un punto imperceptible en el vasto seno de la naturaleza, a la que idea alguna nos aproxima. Nos vemos obligados a ensanchar nuestras concepciones más allá de los espacios imaginables, e inventarnos átomos a costa de la realidad de las cosas. El universo es una esfera infinita cuyo centro está en todas partes, y la circunferencia en ninguna. El mayor carácter sensible de la omnipotencia de Dios es que nuestra imaginación se pierde en tamaño pensamiento. [...] Qué es el hombre en el infinito?”¹⁷.

El tratamiento que hace Pascal de la imaginación en los *Pensamientos* nos permite situar mejor sus peligros. Si la imaginación es perniciosa porque no hay manera de distinguir una imaginación verdadera de una falsa, el problema de Pascal no son sin embargo las ficciones o fantasías que promueve la imaginación, sino el uso que de ellas se hace. El mundo de las imágenes es parte de la naturaleza corpórea del hombre. La caída del hombre, es caída en las imágenes. Las imágenes no son condenadas en sí mismas. De la misma manera que las imaginación corrige los errores de la concepción en la ciencia, serán las imágenes que permitirán al hombre sortear su amor propio y reconocer su condición. Ferreyrolles identifica en el pensamiento de Pascal una retórica de imagen cuyo uso es inminentemente práctico. La imagen de la muerte, por ejemplo, permitirá develar la vanidad de los placeres mundanos. La imaginación adquiere una dimensión ética por el juego de imágenes que hace posible. Allí donde la razón cristaliza las imágenes en favor del amor propio (recordemos la advertencia de Pascal: poca ciencia aleja de Dios), la imaginación, a través de la ficción, sortea la soberbia del hombre y hace que se reconozca tal cual es. Donde antes pretendía conocer, ahora sabe que imagina y puede apostar salvarse. Esta posibilidad de sustraerse al amor propio gracias a la imaginación la vamos encontrar en Rousseau. Pero donde Pascal hace intervenir la astucia de la imaginación a través de una retórica de imágenes, Rousseau apela a la capacidad metafórica de la imaginación: veremos que no se trata de un juego de imágenes, sino literalmente de un transportarse fuera de sí¹⁸.

LOS LÍMITES DE LA RAZÓN: ROUSSEAU

La influencia de Pascal en la obra del ginebrino es conocida, los ecos de los *Pensamientos* en “La Profesión de fe del vicario saboyano” y en las *Cartas de moral* son elocuentes,

“No somos nada, mi querida Sofía, no vemos nada; somos una caterva de ciegos, tirados al azar en este vasto universo.”¹⁹

“No tenemos medida de esta máquina inmensa, no podemos calcular las relaciones [les rapports], no conocemos ni las primeras leyes ni la causa final; nos ignoramos a nosotros mismos, no conocemos ni nuestra naturaleza, ni nuestro principio activo, apenas si sabemos si el hombre es un ser simple o compuesto, misterios impenetrables nos rodean por todas partes, para develarlos creemos poseer inteligencia, pero solo tenemos imaginación”.²⁰

Son los límites de la razón los que permiten a Rousseau, como a Montaigne y a Pascal, reconocer el lugar de la imaginación. La naturaleza es para el hombre

incognoscible. La referencia a la imaginación hecha por el Vicario no debe sin embargo confundirnos. Al contraponer la imaginación a la inteligencia, Rousseau no cancela el conocimiento²¹, lo circunscribe a los límites de la condición humana. Esto es, le asigna una finalidad y una forma determinada.

El conocimiento estará limitado “por lo que importa saber”, y a lo que de la naturaleza se puede aprehender. Lo que importa saber es el lugar del hombre en esta inmensa máquina. Pero, ¿Cómo discernir ese lugar si no es posible conocer ni la naturaleza del hombre, ni las relaciones de esta inmensa máquina?

La alternativa propuesta por Rousseau a la “inteligencia de esta inmensa máquina”, no es un conocimiento parcial y ilusorio, sino un conocimiento relacional. No se trata de conocer las relaciones absolutas de la máquina, sino las del hombre con su entorno y con los demás hombres. Esto no hace del hombre el centro y la finalidad de la naturaleza, sino el instrumento de medida: el límite, y la condición de posibilidad. El estudio del hombre es el estudio de sus relaciones dirá Rousseau en *Emilio*. La naturaleza será aprehendida como un sistema de conveniencia²². La facultad que hace posible establecer relaciones, es la imaginación.

Rousseau, en contraposición con el materialismo sensualista del siglo XVIII distingue en el proceso del conocimiento dos instancias: la percepción y el juicio. Percibir el objeto es sentirlo, percibir las relaciones es juzgar. La relación judicativa no es analítica. Si es posible predicar algo de una cosa es porque es posible relacionarla con otra. Juzgar es establecer *un rapport*. Literalmente transportar una cosa sobre otra²³. Lo que se predica de una cosa, es la relación que se establece entre esta y otra distinta,

“Autre chose est sentir une différence entre une toise et un pied ; et autre chose mesurer cette différence. Dans la première opération l’esprit est purement passif, mais dans l’autre il est actif. Celui qui a plus de justesse dans l’esprit pour transporter par la pensée le pied sur la toise et voir combien de fois il est contenu est celui qui en ce point a l’esprit le plus juste, et juge le mieux.”²⁴

Si la precisión es una virtud del entendimiento que calcula, el poder « transportarse por el pensamiento » es facultad de la imaginación. Conocer es transportar una cosa sobre otra para calcular proporciones, en el caso de la física, ponerse en el lugar de otro en el plano de las relaciones entre los hombres. Ponerse en el lugar del otro define a la piedad. Dedicaremos la segunda parte de este trabajo a analizar la relación entre la imaginación y la piedad que aquí parecen confundirse.

II. EL USO PRÁCTICO DE LA IMAGINACIÓN EN EL PENSAMIENTO DE ROUSSEAU

LA PIEDAD SIN LA IMAGINACIÓN.

El lugar de la piedad en la antropología rousseauiana es problemático. Es sabido que de pasión originaria en el *Discurso sobre el origen y fundamentos de la desigualdad entre los hombres*, pasa a ser una pasión derivada en el *Emilio* que solo reconoce al amor de sí como única pasión natural. En el *Discurso* es anterior a la imaginación, en el *Ensayo sobre el origen de las lenguas* y en el *Emilio* supone a la imaginación. Starobinski atribuye este doble estatuto de la piedad a la ambivalencia que mantiene Rousseau a lo largo de su obra con la imaginación y la reflexión.

No nos parece sin embargo que exista un doble estatuto de la piedad, sino una

evolución de la piedad paralela al desarrollo que tiene en el pensamiento del ginebrino el amor de sí. Como lo subraya Michèle Duchet²⁵ la piedad del hombre natural y del hombre social, no son las mismas (diferencia que no siempre es percibida). La piedad natural es independiente de la imaginación, veremos que no supone ninguna relación con otro, no es una pasión relativa como lo será en el *Emilio*. Para el hombre que vive en sociedad, la piedad es el primer sentimiento relativo²⁶. El hombre que se abrió a la piedad no es espectador del sufrimiento ajeno como en el estado de naturaleza, es parte de él. Siente en el lugar del otro, y obra para hacer cesar el sufrimiento²⁷. En el primer caso es *repulsión*²⁸ que modera la actividad del amor de sí, en el otro, es la fuerza que lo expande. En ambos casos la piedad puede decirse natural al hombre porque no resulta de la convención, no es una norma que la sociedad impone. Es natural porque resulta de lo que podríamos llamar el dinamismo del amor de sí.

Si el lugar de la piedad es problemático, es menos por la ambivalencia de la imaginación que por los límites del concepto de amor de sí. En efecto, como pensar la conmiseración que me pone en lugar de otro, que me identifica con otro, si el amor de sí es una pasión absoluta que solo busca el bien del ser que siente, y el hombre es por naturaleza un ser asocial que ni necesita, ni desea el contacto con los demás? En un primer momento Rousseau sólo puede pensar una salida al solipsismo del amor de sí²⁹, a partir de otra pasión que funcione como freno. En total coherencia con la descripción del hombre de naturaleza, la piedad, en el estado de naturaleza, no aparece como una virtud moral, sino como una pasión que pone un coto al amor de sí³⁰. Del amor de sí dirigido por la razón y modificado por la piedad derivarán la humanidad y la virtud³¹. Rousseau aclara que el hombre natural no es malo porque no sabe qué es ser bueno, ignora lo que es el vicio. Parafraseando el concepto de piedad que encontramos en *Emilio* podemos decir que la piedad funciona como freno al amor de sí en el estado de naturaleza, porque el hombre, único espectador, siente el sufrimiento del otro en él, en cambio el hombre social sujeto de la piedad, siente en el otro³². En un caso tenemos una íntima identificación, en el otro, una relación que da lugar a la alteridad. Recién en el *Emilio* y en el capítulo IX del *Ensayo sobre el origen de las lenguas* podemos ver una evolución del concepto del *amor de sí* que permite pensar a partir del amor de sí una relación no opositiva con la alteridad. La piedad es pensada entonces como un sentimiento derivado del amor de sí que supone a la imaginación

Antes que la imaginación se despierte el hombre está solo. No hay otro semejante para él. Solo están él y la alteridad absoluta del mundo. Ignora su soledad, *su imaginación no le pinta nada*³³. El hombre de la naturaleza es un ser solitario, pero no miserable. Su felicidad consiste en no sentir carencia de nada. Nada le hace falta, vive un eterno presente, su conciencia se circunscribe al sentimiento de su existencia actual, su felicidad también. Emilio, de niño, no está muy alejado del hombre de naturaleza: “no siente más que sí mismo”, “indiferente a todo, salvo a sí mismo, como todo los demás niños, no se interesa por nadie”³⁴. El mundo que lo rodea no contiene ningún semejante, se divide en identidad y alteridad absoluta. Alteridad que el niño ignora. Es yo absoluto, el yo relativo solo aparecerá con la adolescencia.

No habría que caer aquí en el error de confundir la soledad y la desdicha. El niño y el hombre natural son felices casi de la misma manera: el otro no les hace falta. El mundo de las cosas y la necesidad son el límite del yo para el niño. En la medida en que las cosas satisfacen sus necesidades pasan a formar parte de él. El niño, afirma Rousseau, quiere a su hermana como a su reloj³⁵.

EROS Y IMAGINACIÓN

El hecho que Rousseau sitúe en la adolescencia el despertar la imaginación, no debería confundirnos sobre su origen. La imaginación no deriva del crecimiento. No pertenece al hombre físico sino al hombre moral³⁶. En el *Segundo Discurso* Rousseau la excluyó del orden de la naturaleza.

La imaginación, como la perfectibilidad, depende de causas azarosas que pudieron no haberse producido nunca. Para que lo imaginación se despierte es necesario que los encuentros duren, “prendan”, diría Althusser, describiendo la corriente subterránea del materialismo del encuentro... La imaginación surge con los primeros fuegos del amor³⁷.

El amor y todos sus avatares son contemporáneos del descubrimiento del otro en tanto semejante. La pasión erótica va a permitir pensar una apertura del amor de sí a la alteridad a partir de su propio dinamismo. Esbozaremos aquí brevemente la evolución del amor de sí para poder situar la aparición de la imaginación.

La pasión erótica produce una alteración del amor de sí que modifica definitivamente la percepción que el hombre tiene de sí mismo, deja de ser el único espectador que se observa,

“Tant qu'il n'aimait rien, il ne dépendait que de lui-même et de ses besoins; sitôt qu'il aime, il dépend de ses attachements. Ainsi se forment les premiers liens qui l'unissent à son espèce.”³⁸

La dependencia amorosa se traduce a nivel de la epigénesis de la subjetividad en la efracción de la existencia absoluta³⁹ que caracteriza tanto a la infancia como al estado de naturaleza. El amor fisura el yo llevándolo a compararse: « Una vez que el amor propio se ha desarrollado, el yo relativo no cesa ya de estar en juego⁴⁰. La emoción erótica surca el presente pleno del hombre natural y lo proyecta fuera de sí: siente el placer de no estar solo. El presente se difracta a través de la experiencia amorosa en un pasado donde el hombre se descubre solo, y en un futuro dibujado por la falta del otro en él. El placer de no estar solo es, con el reconocimiento de la soledad, apertura a la historicidad.

A partir de este momento comienza el ser moral del hombre⁴¹, el yo absoluto se hace relativo. La emoción erótica orada el instante presente instalando en él la falta del otro. El amor de sí será confrontado a partir de este momento a todo los avatares del amor al otro y del otro⁴². Esta alteración del amor de sí lo proyecta al sujeto literalmente fuera de sí.

El movimiento de salida fuera de sí es lo que define para Rousseau a la imaginación. Este movimiento es doble. Por un lado el yo se expande hacia el otro, en tanto otro-semejante. Esta expansión es deseo y placer a la vez. La salida fuera de sí conlleva por otro lado un movimiento de retorno en el cual el yo reconoce su insuficiencia: la falta del otro. En este movimiento de retorno a sí descubre su soledad. Eros quiebra definitivamente la existencia absoluta del hombre natural. La satisfacción del amor de sí pasa irremediamente por el amor del otro y al otro, es decir supone a la imaginación en tanto movimiento de salida fuera de sí.

La exposición del amor de sí, al amor da paso a todas las calamidades del amor propio y de la alienación, pero también a todas las virtudes que tienen como origen a la piedad.

LA PIEDAD SENTIMIENTO MORAL

La piedad derivada del amor de sí deja de ser “repulsión”, y pasa a ser un

sentimiento relativo, que requiere “de muchos conocimientos previos”:

“La piedad, aunque natural al corazón humano, permanecería eternamente inactiva si la imaginación no la pusiera en movimiento. ¿Cómo nos dejamos conmover por la piedad? Trasladándonos fuera de nosotros mismos, identificándonos con el ser sufriente. Sufrimos en la medida en que juzgamos que el otro sufre; no es en nosotros sino en él que sufrimos. ¡Imaginad cuantos conocimientos adquiridos supone esta transferencia! [transport]”⁴³

En *Emilio* Rousseau precisa la descripción de esta actividad metafórica que da origen a la piedad: “dejamos por así decir nuestro ser, para adoptar/ tomar el suyo”⁴⁴.

Volvemos a encontrar aquí la distancia que toma Rousseau frente al materialismo sensualista: no es sentimiento que provoca a la imaginación, sino la imaginación que origina el sentimiento.

Veamos cuales son “los conocimiento adquiridos” que supone la piedad:

- Reconocer en el dolor de otro, mi propio dolor
- Reconocer al otro como semejante
- Finalmente, sentir en el otro, al punto de sufrir en él.

Estos conocimientos, cuya separación es meramente analítica nos permiten destacar con mayor claridad la extrañeza de la piedad. Empezamos preguntándonos porque “la repulsión ante el sufrimiento ajeno”, ahora que la piedad es descrita como sentimiento relativo, la pregunta se precisa y la respuesta se aleja: ¿Por qué querer sufrir en otro? ¿Qué es lo que motiva el movimiento de la imaginación que nos hace salir de nosotros mismos para sufrir en otro? ¿Cómo conciliar este movimiento pasional con el amor de sí?

¿Por qué “transferirse” o transportarse hacia el dolor? ¿Por qué el reconocimiento del otro como otro semejante, pasa por el reconocimiento del dolor ajeno como propio? Queda claro que compadecer a alguien por la pérdida que ha sufrido, no es lo mismo que sufrir uno mismo la pérdida. Pero de todas formas lo que compartimos es un sentimiento de tristeza. ¿Por qué “querer compartir” tristeza?

La piedad parece inconciliable con el amor de sí. Cabe entonces preguntarse qué realiza este amor, *de sí*, cuando sufre en el otro.

Querer sufrir para la racionalidad clásica que piensa la vida como perseverancia en el ser es un contrasentido. Si la imaginación nos transporta hacia al dolor, si podemos compadecer al que sufre, es decir, sentir con él, en él, tiene que haber también placer en ese dolor que se comparte.

Rousseau empleará gran parte del libro IV del *Emilio* a dar cuenta de este “placer”, sin abandonar la piedad al sensualismo del interés y ni a un cálculo de conveniencia.

Para entender este sentimiento hay que recordar que la imaginación se despierta cuando el otro empieza a hacernos falta. Es decir cuando el solipsismo se fisura y reconocemos en la alteridad del otro la condición de satisfacción del amor de sí. El reconociendo de la falta es contemporáneo del reconocimiento del vínculo como fuente de placer. La posibilidad de la felicidad radica para Rousseau en esta dependencia hacia el otro-semejante:

“Todo apego es signo de insuficiencia/incompletud: si cada uno de nosotros no tuviese ninguna necesidad de los demás, no pensaría nunca en unirse a ellos. Es así como de nuestras carencias nace nuestra frágil felicidad. Un ser realmente feliz es un ser solitario: solo Dios goza de una felicidad absoluta; pero quien entre nosotros puede concebirla? Si algún ser perfecto pudiese ser autosuficiente, de que gozaría? Estaría solo, sería un desdichado. No concibo que quien no necesita

nada pueda amar algo: no concibo que quien no ame nada, pueda ser feliz.”⁴⁵

Una primera explicación del placer que conlleva la piedad, es que el dolor que compartimos, nos permite reconocer en el otro un ser *necesitado* como nosotros, es decir susceptible de apego/ de amor:

58

“Se sigue de esto que nos ligamos a nuestros semejantes menos por el sentimiento de sus placeres que por el de sus penas: porque en ellas vemos la identidad con nuestra naturaleza, y la garantía del lazo que los uno a nosotros.”⁴⁶

Al compadecernos del dolor ajeno, gozamos de poder hacerle falta a otro, es decir de asegurarnos el objeto de nuestro amor/”attachement”.

Pero esta dimensión del goce sólo puede ser un aspecto de la piedad. Entender al placer de la piedad sólo por la garantía de fidelidad que me da el dolor de otro, a más de ser una garantía azarosa, reduce este placer, a un placer por “provisión”. La piedad no es una especulación sobre el futuro. Es un sentimiento que compromete al ser sensible aquí y ahora. Que lo ata, por así decir, al presente.

Para terminar de dilucidar cuál es el placer presente tenemos que volver sobre las condiciones de la imaginación.

Para que la imaginación nos transporte fuera de nosotros mismo, tiene que haber placer. El dolor que se sufre directamente no genera placer. Tampoco genera vínculo alguno, contrae nuestra existencia en los límites del dolor. Quien sufre, no siente más que a sí mismo, su existencia se reduce a su dolor, “solo se da a los demás la sensibilidad que no se necesita actualmente para si mismo”⁴⁷. La piedad supone pues una sensibilidad “superabundante”⁴⁸514. El placer de la piedad reside entonces en la expansión del sentimiento de existencia que ese excedente de sensibilidad permite.

Veamos el razonamiento de Rousseau:

Quien siente piedad disfruta de una situación excepcional. Conoce su debilidad, el sufrimiento del otro se la recuerda, y también su privilegio: no sufrir ahora. Es así que:

« El primer espectáculo que lo impresiona es objeto de tristeza, el volver sobre sí mismo es un sentimiento de placer: al ver todos los males de los cuales está exento”⁴⁹

Al reconocer los males que no padecemos actualmente, reconocemos también el excedente de sensibilidad del cual disponemos. Quien puede sentir piedad, “se siente entonces en aquel estado de fuerza que nos expande más allá de nosotros mismos, y nos hace llevar a otro lugar la actividad superflua para nuestro bien estar”⁵⁰ 514

La piedad ha dejado de ser mera compasión, y ahora podemos entender su relación con el amor de sí. La piedad es estado de fuerza, es actividad. La piedad es virtud, y la virtud para Rousseau es fuerza⁵¹. A diferencia de la piedad repulsión, la piedad-virtud es la fuerza que me expande en el otro *para* rechazar su sufrimiento. Esto lo aclara Rousseau en una nota al pie de página con la cual quisiera terminar,

“Más cuando la fuerza de un alma expansiva me identifica con mi semejante, y que me siento por así decirlo en él, es para no sufrir que no quiero que sufra; me intereso en él por amor a mí, y la razón del precepto está en la naturaleza que me inspira el deseo de mi bien estar do quiera que me sienta existir.”⁵²

NOTAS

1 Todas las referencias a la obra de Rousseau se harán en la edición de las *Obras completas* en cinco volúmenes, Paris, Gallimard (La Pléiade), 1959-1995, abreviada OC I al OC V. Las

- traducciones son nuestras. *Dialogues II*, (OC I, p p. 815-816.)
- 2 A pesar que la discusión puede considerarse cerrada luego de trabajo de Derathé *Le rationalisme de Rousseau*, Paris, Puf, 1948, aun persiste una cierta vulgata sobre un Rousseau pre romántico donde se confunde la crítica al optimismo de la razón con un irracionalismo.
 - 3 Observemos que esta relación entre percepción y representación que permite al sensualismo del siglo XVIII la rehabilitación intelectual de la imaginación.
 - 4 La concepción de la imaginación como capacidad de formar imagen no está ausente en Rousseau. Imaginar, afirma en Emilio II (OC IV, p. 344), es ver. Esta acepción es sin embargo poco frecuente. Incluso cuando la imaginación es definida en relación con la percepción, la relación que privilegia Rousseau no es la vista sino el olfato: “el olfato es el sentido de la imaginación” *Emilio III* (OC IV, p. 417).
 - 5 Emilio, IV (OC IV, p. 505-506).
 - 6 Althusser, L., « Le courant souterrain du matérialisme de la rencontre » (1982), in *Ecrits philosophiques et politiques*, Tome I, Paris, Stock/Imec, 1996.
 - 7 Pascal, *Pensées*, Paris, Gallimard/Folio, 1977. Frag. 41, p. 76. La traducción es nuestra.
 - 8 Utilizamos la edición de los ensayos de la biblioteca de la Pléiade. Montaigne, M., *Les Essais*, Paris, Gallimard, 2007.
 - 9 *Ibid.*
 - 10 Ferreyrolles, G., *Les reines du monde, l’imagination et la coutume chez Pascal*, Paris, H. Champion, 1996, p. 139.
 - 11 Pascal, op. cit., Frag 41, p76.
 - 12 Ferreyrolles, G., op. cit., capítulo II, “L’imagination rationnelle”.
 - 13 *Ibid.*, p. 202.
 - 14 *Ibid.*, p. 190-195.
 - 15 « El silencio eterno de estos espacios infinitos me espanta » Pascal, *Pensées*, Paris, Gallimard/Folio, 1977, frag 187, p. 161. La traducción es nuestra.
 - 16 Ferreyrolles, op. cit., p. 266-267.
 - 17 Pascal, *Pensamientos*, seguido de *Las provinciales*, Madrid, Librería Bergua, 1933, Fragt. 72, p. 52-53. Hemos modificado en algunas partes la traducción de la edición utilizada.
 - 18 Rousseau no define nunca directamente a la imaginación pero se refiere a ella principalmente en términos de “transport”, que traducimos aquí por capacidad metafórica en sentido de transportarse. Damos algunos de los lugares donde encontramos esta concepción de la imaginación: *Essai sur l’origine des langues*, OC V, p. 395-396, *Emile*, OC IV, Libro II, p. 304, Libro IV, p. 505 y 506.
 - 19 *Lettres de Morales*, carta 3, (OC IV, p. 1092).
 - 20 *Emile IV*, (OC IV, p. 568).
 - 21 El interes de Rousseau por la ciencia ha quedado plasmado en su obra. Donde coexisten junto a las *Instituciones químicas*, el *Diccionario de botánica*, *El tratado de las esfera y La clase de geografía*. Textos que revelan el conocimiento que tenia Rousseau de la ciencia de su tiempo como ha sido puesto de manifiesto en *Rousseau et les sciences* bajo la dirección de Bensaude-Vincent y Bruno Bernardi, Paris, L’Harmattan, 2003.
 - 22 Sobre el concepto de conveniencia ver el trabajo de Florent Guénard, *Rousseau et le travail de la convenance*, Paris, H.Champion, 2004.
 - 23 Sobre el concepto de Rapport en la obra de Rousseau y los matices de la palabra en francés ver el artículo de Frédéric Lefebvre, « Proportion, finalité, affinité: la notion de rapport chez Rousseau » en *Rousseau et la philosophie*, bajo la dirección de Charrak, A., y Salem, J., Paris, Publication Sorbonne, 2004.
 - 24 Noes sur « de l’esprit », (OC IV, p. 1122) : « Una cosa es sentir una diferencia entre una toise [unidad de medida equivalente a 5 pie], y un pie; y otra medir esta diferencia. En la primera operación la mente es puramente pasiva, pero en la otra esta activa. Aquel que tenga más precisión para transportar por el pensamiento el pie sobre la toise y ver cuantas veces está contenido, es aquel que en este punto tiene la mente más precisa, y juzga mejor.”
 - 25 Duchet, M., *Anthropologie et histoire au siècle des lumières*, Paris, Albin Michel, 1971, p.327.

26 *Ibid.*, p. 505.

27 *Ibid.*, nota p. 523.

28 *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité*, (OC III, note XV, p154).

29 « chaque homme en particulier se regardant lui-même comme le seul spectateur qui l'observe [...] » *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité*, (OC III, note XV, p219).

30 *Ibid.*, p154.

31 *Ibid.*, Nota XV, p.219.

32 « [...] ce n'est pas dans nous, c'est en lui que nous souffrons." *Emile V*, (OC IV, pp. 505-506).

33 *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité*, OC III, p.144.

34 *Emile IV*, (OC IV, p. 505).

35 *Emile IV*, (OC IV, p. 500).

36 *Ibid.*, p.141.

37 *Essai sur l'origine des langues*, (OC V, pp. 404-406).

38 "Mientras no amaba nada, no dependía más que de si mismo y de sus necesidades; del momento que ama, depende de sus apegos. Así se forman los primeros lazos que lo unen a su especie." *Emile IV*, (OC IV, p. 520).

39 "El hombre natural es todo para él: es la unidad numérica, el numero entero absoluto, solo tiene relación consigo mismo o con su semejante." *Emile I*, (OC IV, p. 249). Aquí es el semejante sin la alteridad, la relación es de identificación.

40 « Une fois que l'amour propre est développé le moi relatif ce met en jeu sans cesse » *Emile IV*, (OC IV, p. 534).

41 *Emile IV*, (OC IV, p. 493).

42 Remitimos aquí a modo de ilustración al segunda parte del *Discurso sobre la desigualdad*, *Discours*, (OC III, p. 169-170).

43 *Essai sur l'origine des langues*, (OC V, Capitulo IX, p. 395).

44 *Emile IV*, (OC IV, p. 505).

45 *Emile IV*, (OC IV, p. 503).

46 « Il suit de là que nous nous attachons á nos semblables moins par le sentiment de leurs plaisir que par celui de leurs peines ; car nous y voyons bien mieux l'identité de notre nature et les garants de leur attachement pour nous. » *Ibid.*

47 *Emile IV*, (OC IV, p. 514).

48 *Ibid.*, p. 515.

49 « Si le premier spectacle qui le frappe est objet de tristesse, le premier retour sur lui-même est un sentiment de plaisir. En voyant de combien de maux dont il est exempt, il se sent plus heureux qu'il ne pensait l'être. Il partage les peines de ses semblables, mais ce partage est volontaire et doux. » *Ibid.*, p. 514.

50 *Ibid.*

51 Virtud aclara Rousseau, en la carta a Franquiére de marzo 1769 (OC IV, p. 1143), significa fuerza.

52 « Mais quand la force d'une âme expansive m'identifie avec mon semblable et que je me sens pour ainsi dire en lui, c'est pour ne pas souffrir que je ne veux pas qu'il souffre ; je m'intéresse á lui pour l'amour de moi et la raison du précepte est dans la nature qui m'inspire le désir de mon bien être en quelque lieu que je me sente exister » *Emile IV*, (OC IV, p. 523).