

Desarraigo y renuncia: Rousseau, Goethe y los límites del individuo

Francisco SALARIS BANEGAS
Universidad Nacional de Córdoba
francisco.salaris@mi.unc.edu.ar
<https://orcid.org/0000-0002-5519-3976>

Resumen

En el presente trabajo se analizan comparativamente las particularidades y la evolución de los conceptos de «desarraigo» en obras de Jean-Jacques Rousseau y de «renuncia» en obras maduras de Johann Wolfgang von Goethe. Las nociones, en ambos casos, son aspectos centrales de sus respectivos proyectos pedagógico-sociales; sin embargo, existen divergencias que se radicalizarán en sus obras tardías: si en Rousseau se anula la existencia de una perspectiva comunitaria, Goethe parece entender la renuncia como una clave de supervivencia del hombre en el mundo moderno. En cualquier caso, la consideración conjunta de estos conceptos permite revisar la presencia de Rousseau en la producción clásica y en la época tardía de Goethe.

Palabras clave: desarraigo, renuncia, autocontrol, individuo, sociedad

Résumé

Cet article analyse comparativement les particularités et l'évolution des concepts de «déracinement» dans les œuvres de Jean-Jacques Rousseau et de «renoncement» dans les œuvres de maturité de Johann Wolfgang von Goethe. Les notions, dans les deux cas, sont des aspects centraux de leurs projets pédagogiques-sociaux respectifs ; cependant, il y a des divergences qui vont se radicaliser dans leurs œuvres tardives: si chez Rousseau l'existence d'une perspective communautaire est annulée, Goethe semble comprendre le renoncement comme une clé de la survie de l'homme dans le monde moderne. En tout cas, la considération conjointe de ces concepts permet de revenir sur la présence de Rousseau dans la production classique et dans la période tardive de Goethe.

Mots clé : déracinement, renoncement, maîtrise de soi, individu, société

Abstract

The present work deals with comparatively analyzing the particularities and evolution of the concepts of «uprooting» in works of Jean-Jacques Rousseau and of «renunciation» in mature works of Johann Wolfgang von Goethe. These notions, in both cases, are central aspects of their respective pedagogical-social projects; however, there are divergences that will be

* Artículo recibido el 31/08/2021, aceptado el 12/12/2021.

radicalized in their later works: if in Rousseau the existence of a community perspective is annulled, Goethe seems to understand renunciation as a key to man's survival in the modern world. In any case, the joint consideration of these concepts allows us to review the presence of Rousseau in Goethe's classical production and late period.

Keywords: uprooting, renunciation, self-control, individual, society

1. Introducción

Plus j'examine l'ouvrage des hommes dans leurs institutions, plus je vois qu'à force de vouloir être indépendants, ils se font esclaves, et qu'ils usent leur liberté même en vains efforts pour l'assurer. Pour ne pas céder au torrent des choses, ils se font mille attachements ; puis, sitôt qu'ils veulent faire un pas, ils ne peuvent, et sont étonnés de tenir à tout. Il me semble que pour se rendre libre on n'a rien faire ; il suffit de ne pas vouloir cesser de l'être. C'est vous, ô mon maître, qui m'avez fait libre en m'apprenant à céder à la nécessité. Qu'elle vienne quand il lui plaît, je m'y laisse entraîner sans contrainte (Rousseau, 1957: 603).

Tanto nuestra vida física como social, así como nuestras costumbres, hábitos, conocimiento del mundo, filosofía, religión y algún que otro acontecimiento azaroso, todo nos dice a gritos que debemos renunciar. [...]

No obstante para resolver este difícil deber, la naturaleza ha dotado al hombre de fuerza, actividad y resistencia suficientes. Con todo, lo que más acude en su ayuda es la indestructible despreocupación que le ha sido dada. Gracias a ella, el hombre es capaz de renunciar en todo momento a cualquier cosa solo con tal de que al instante siguiente pueda aferrarse a algo nuevo. Y así, inconscientemente, reconstruimos una y otra vez nuestra propia vida. Colocamos una pasión en el lugar que había ocupado antes la anterior. Ponemos a prueba toda clase de ocupaciones, inclinaciones, aficiones y manías para exclamar finalmente que todo es vanidad (Goethe, 2017a: 698-699).

Aunque en sentidos distintos y con formulaciones propias, los dos pasajes (el primero, del quinto libro del *Émile* [1762]; el segundo, de las memorias de Goethe) contienen un núcleo de ideas semejantes. Ambos comparten el postulado de que es necesario no poseer o renunciar a ataduras que esclavicen al hombre («renunciar» ya que el proyecto pedagógico de Goethe suele aplicarse al héroe ya adulto). En el caso de *Émile*, el elemento que rige su comportamiento es la libertad, sometida a la tan mentada necesidad, un concepto clave en la obra pedagógica de Rousseau y que, en el plano de la teoría política, podríamos vincular con la ley como principio regulador absoluto. La conocida distinción que hace el narrador entre la dependencia de las cosas –despro-

vista de moral y, por lo tanto, alejada de cualquier vicio— y la dependencia de los hombres¹, sitúa la necesidad del lado de las cosas, como un yugo (*joug*, la palabra es del propio Rousseau) al que hay que someterse para ser libre. Esta dependencia no engendra, sin embargo, ataduras, ya que supone en realidad la aceptación de un dinamismo que borra la especificidad de la cosa para enfatizar una disposición del sujeto a condiciones objetivas fluidas y cambiantes. La clave de esta interpretación está en el propio pasaje citado: el preceptor se refiere al «torrent des choses»; es un movimiento incesante que requiere de una adaptación particular. De esto habla lateralmente Eigeldinger (1996: 648) cuando define la necesidad rousseauiana a partir de «d'une ambivalence fondamentale; elle est en même temps loi naturelle et mère des besoins humains, fatalité et progrès, limite et liberté conquise». El yugo de la necesidad, entonces, señala el camino del individuo hacia su formación total, ya sea como hombre natural o como ciudadano. Para ser libre hay que ceder a la necesidad; es decir, «on n'a rien à faire». De allí que en *Émile et Sophie* [1781], la continuación epistolar e inconclusa del *Émile*, el héroe pueda ser libre aun esclavizado por los berberiscos: «Ne naquis-je pas esclave de la nécessité ?» (Rousseau, 2007: 111).

En el caso de Goethe, la renuncia —la solución al conflicto de la *Bildung* que hace sus primeros pasos en la etapa del drama clásico y se radicaliza en la segunda parte de *Wilhelm Meister* [1829]— es también una forma de adaptar el sujeto al torrente de las cosas, exacerbado, tanto en el *Meister* como en el segundo *Fausto* [1832], en el vértigo de una modernidad que a la vez fascinaba y atemorizaba, y que Rousseau no había entrevisto con tal magnitud. En el *Nebeneinander* desquiciado que se representa en *Fausto II*, las cosas pierden definitivamente su fijación y se descontextualizan, se entremezclan en un *kitsch* grotesco; la renuncia es el instrumento del hombre moderno para incorporarse a ese tren de las cosas, identificado más que nunca con un torbellino desenfrenado. Tanto en la cita de Goethe como en la de Rousseau está presente la idea de la resistencia del hombre, que convierte tanto al desarraigo como a la renuncia en un gesto doloroso, en el fruto de un aprendizaje guiado. Se ha hablado mucho ya del estoicismo de Rousseau, que convierte al autodomínio, a la «maîtrise de soi», en su principio central. El mismo encuadre serviría para pensar la evolución del pensamiento estético y existencial de Goethe desde su viaje a Italia²: la carencia de autodomínio es

¹ « Il y a deux sortes de dépendances : celle des choses, qui est de la nature ; celle des hommes, qui est de la société. La dépendance des choses, n'ayant aucune moralité, ne nuit point à la liberté, et n'engendre point de vices : la dépendance des hommes étant désordonnée les engendre tous, et c'est par elle que le maître et l'esclave se dépravent mutuellement» (Rousseau, 1957: 70).

² Hay ya, de hecho, algunos estudios realizados: véanse los artículos «Navigation mit Virtus und Fortuna. Goethes Gedicht *Seefahrt* und seine stoische Grundkonzeption» (2008) y «Selbstdisziplin und Affektkontrolle: ästhetische Transformationen des stoischen Ethos bei Winckelmann, Schiller und Goethe» (2017) de Barbara Neymeyr. En ambos casos, sin embargo, Neymeyr se ocupa de la etapa del *Sturm und Drang* de Goethe.

justamente lo que lleva a la destrucción a los personajes más problemáticos, como Werther o Torquato Tasso.

Interesa en este trabajo presentar la evolución de las ideas de desarraigo en Rousseau –podemos proponer ese concepto a partir de sus propias formulaciones– y de renuncia (*Entsagung*) en Goethe, analizando sus interrelaciones y su posible complementariedad³. Aunque cada caso tiene tonalidades particulares, se intentará mostrar de qué manera ambas nociones evolucionan radicalizándose y tienden a abarcar, en un gesto de estoicismo melancólico, todos los aspectos de la vida del hombre. Concebidos en términos generales, la evolución del desarraigo desde la obra pedagógica y la obra política de Rousseau hacia su obra más intimista presenta claras diferencias con la evolución de la renuncia en Goethe, que acaba exaltando la importancia de la permanente actividad en el mundo capitalista moderno. La soledad y el despojo absoluto son las modulaciones que adquieren ambas nociones hacia el final de la vida de los dos autores, por lo que la práctica del desprendimiento, que nace de la necesidad de vehicular la integración armónica del individuo en una sociedad –o en una comunidad, *Gemeinschaft*, como prefería Goethe–, parece poner en crisis esa misma integración.

2. El hombre rousseauiano, entre la dependencia de las cosas y el autodomínio

El debate en torno al papel de las pasiones en la formación del hombre y a su relación con la moral es una constante en la producción filosófica y literaria del siglo XVIII. Como indica Colas Duflo (2013: 20), el tratamiento de este tema supone claras diferencias con el siglo precedente, ya que «on abandonne la manière philosophique de traiter des passions [...] pour réclamer une approche plus expérimentale et moins deductive». De allí que los géneros dieciochescos contengan un carácter más reflexivo y puedan «devenir le lieu de déploiement nouveau d'une philosophie empirique des passions» (Duflo, 201: 20). *La nouvelle Héloïse* se inserta en esta tradición, que escenifica, bajo la estructura novelesca, problemas filosóficos. La evolución del amor entre Julie y Saint-Preux, de hecho, supone un aprendizaje sobre la forma en que deben tratarse las pasiones para evitar que los individuos se pierdan bajo el dominio de sus propios impulsos. Ante las lecturas más tradicionales de la obra, que ven una ruptura insalvable entre la tendencia más pasional de la primera parte y la moralización práctica de la segunda, Gabrielle Radica (2008) opone una interpretación más unitaria de la novela –como, de hecho, lo quería Rousseau en el diálogo ficticio que incluye al final de *La*

³ Como veremos, por supuesto que el concepto de «renuncia» también puede utilizarse para referirse al abandono rousseauiano de todo vínculo social, especialmente en *Les Rêveries du promeneur solitaire* [1778]. De la misma forma, el gesto radical que el Goethe anciano articula en la Sociedad de los Renunciantes podría leerse también como una forma del desarraigo. Sin embargo, preferimos mantener la distinción entre el desarraigo rousseauiano –fundamentalmente en su obra pedagógica– y la renuncia goetheana, ya que son términos que aparecen en los programas de ambos autores.

*nouvelle Heloïse*⁴ (1761)—: existe una continuidad filosófica, en la que el aprendizaje a partir de las pasiones lleva paulatinamente a la construcción de creencias morales coyunturales e históricas. De allí la expresión «utilitarisme passionnel», que Radica utiliza constantemente para referirse a la operación conceptual de *La nouvelle Heloïse*. El proyecto pedagógico de la obra es llevado a cabo por Julie y por Monsieur de Wolmar, que simbolizan el autodomínio y la concreción de límites sobre la pasión amorosa. Hay aquí, si se quiere, un principio de renuncia que luego va a profundizar Goethe en una novela como *Die Wahlverwandtschaften* (1809), en muchos aspectos una relectura de *La nouvelle Heloïse* (cf. Wild, 1991; Fackelmann, 2010). Estos principios formativos serán sistematizados, por supuesto, en *Émile*, publicado un año después de *La nouvelle Heloïse*, en 1762; ambas obras, como advierte Radica, constituyen artificios pedagógicos —*Émile* en su carácter de tratado propedéutico semi-novelado y *La nouvelle Heloïse* como una puesta en escena— en tanto los personajes se presentan aislados del espectro social —*Émile* como un experimento del narrador-tutor y Julie y su círculo en los Alpes, alejados de toda institución social—. El yugo de la necesidad y el sometimiento a la dependencia de las cosas como presupuestos necesarios para ser libres nacen del mismo principio estoico que en la novela había pugnado por el autodomínio y el control de las pasiones. En este sentido, *Émile* sería también discípulo de Monsieur de Wolmar, y se forma como un hombre natural, alejado de las perversiones del amor propio y de la dependencia de otros hombres.

La distinción entre el hombre natural y el hombre-ciudadano es central en Rousseau, pero su proyecto tiende a declarar la libertad en ambos estadios, restituyendo, a través de su propuesta política, un sentimiento comunitario que era característico del mundo premoderno añorado. Cuando Rueff (2005: 592), entonces, señala la diferencia de programas pedagógicos —«On mesure mieux alors la différence des projets pédagogiques. Former le citoyen, c'est toujours rapporter le moi à l'horizon de la totalité politique; former l'homme naturel, c'est renforcer le sentiment absolu de son moi afin de lui faire traverser le vaste désert du monde»—, habría que señalar que en ambos casos impera el principio del autodomínio y del recorte, es decir, de contención de los desbordes individuales. «Renforcer le sentiment absolu de son moi» implica reforzar la contención personal, la dependencia al torrente de las cosas, que está metaforizado en la formulación «traverser le vaste désert du monde».

Ya que la existencia en sociedad presupone la dependencia de los hombres —y con ello, según Rousseau, el vicio y la corrupción—, la solución radica en desarticular

⁴ Allí, Rousseau (1967: 795) postula la unidad a partir de la utilidad que la novela puede tener sobre los lectores: « Je pense, au contraire, que la fin de ce recueil serait superflue aux lecteurs rebutés du commencement, et que ce même commencement doit être agréable à ceux pour qui la fin peut être utile».

esa dependencia, y esto se logra sometiendo la voluntad individual a un principio superior, a la ley. Así lo expresa justamente la continuación del pasaje sobre los tipos de dependencias en *Émile*:

S'il y a quelque moyen de remédier à ce mal dans la société, c'est de substituer la loi à l'homme, et d'armer les volontés générales d'une force réelle, supérieure à l'action de toute volonté particulière. Si les lois des nations pouvaient avoir, comme celles de la nature, une inflexibilité que jamais aucune force humaine ne pût vaincre, la dépendance des hommes redeviendrait alors celle des choses ; on réunirait dans la république tous les avantages de l'état naturel à ceux de l'état civil; on joindrait à la liberté qui maintient l'homme exempt de vices, la moralité qui l'élève à la vertu (Rousseau, 1957: 70-71).

Es decir que la contención del yo –en tanto individualidad exigente– sigue regulando la libertad, porque para el ciudadano es deseable que la ley de la necesidad se transforme en la ley del Estado. En este contexto, el sujeto debe continuar con su *mât-trise de soi* pero de acuerdo a un marco externo, la *res publica* que impone el Estado para garantizar la libertad civil. La ley se aplica sobre el yo colectivo y no sobre el yo individual, pero la suma de los esfuerzos continúa proviniendo de un ejercicio de resistencia autoimpuesto. Esta es una de las claves para leer en continuidad toda la obra de Rousseau, al menos la publicada hasta la década del 70, fundamentalmente el pasaje del *Émile* al *Contrat social* –es decir, de la pedagogía a la teoría política–. Ernst Cassirer es uno de los primeros y más agudos representantes de esta tradición de lectura⁵; a partir de su obra se redefine el concepto de libertad –entendido no como libre arbitrio sino como control y dignidad– y, además, se lleva a cabo la operación hermenéutica de colocar a Kant como uno de los más fieles discípulos de Rousseau:

Libertad no es para él sinónimo de arbitrio, sino justamente la superación y el abandono de todo lo arbitrario. Significa la vinculación a una ley estricta e inquebrantable que el individuo erige por encima de sí mismo. No es el alejamiento de esta ley o el desprendimiento de la misma, sino la autónoma *adhesión* a ella, lo que constituye el auténtico carácter de la libertad. Y esa

⁵ Desde el marxismo, también la interpretación de Engels permite entender la obra de Rousseau como una unidad, en especial el *Contrat social* y el segundo *Discours*: de acuerdo con la filosofía de la historia rousseauiana, el contrato supone una revolución, la restauración de la igualdad (cf. Engels, 2010; Starobinski, 1971). Sin embargo, como advierte Starobinski (1971: 44-45), leer el pasaje del segundo *Discours* al *Contrat social* en clave de progreso es problemático. En primer lugar, el segundo *Discours* no deja espacio para ningún cambio social decisivo, solo genera una «*immobilité dans le mal*» (Starobinski, 1971: 45, la cursiva es del original). En segundo lugar, no hay en el *Contrat social* ninguna referencia a circunstancias históricas: se sitúa, más bien, «au commencement de la vie sociale» (Starobinski, 1971: 45).

libertad se realiza en la *voluntad general*, en la voluntad estatal (Cassirer, 2014: 71-72).

El Estado exige una sumisión plena; en palabras de Cassirer (2014: 68), «el ingreso en el Estado indica una plena renuncia a todo deseo particular». Este es uno de los puntos críticos que las lecturas liberales han identificado en la obra de Rousseau –y que las lecturas comunitaristas han exaltado (cf. Rueff, 2005)–, pero no hay que olvidar que es una condición que nace de un contrato al que el hombre se adhiere autónomamente y que ofrece libertad y dignidad humanas. En el *Contrat social* [1762] Rousseau (1966a: 169) lo postula en términos de profesión de fe civil, «dont il appartient au souverain de fixer les articles, non pas précisément comme dogmes de religion, mais comme sentiments de sociabilité», cuyo incumplimiento puede suponer el destierro del Estado.

De esta manera, la ley es una suerte de reflejo artificial –es decir, creado– de la necesidad premoderna. En cualquiera de los casos, el hombre de Rousseau no es un ser aislado y moralmente independiente, sino más bien un sistema de relaciones en la dependencia [*système de rapports dans la dépendance*], como bien advierte Rueff (2005: 583ss.). Por lo tanto, el gobierno de sí mismo (que luego Rueff asociará perspicazmente con el concepto griego de la *oikeiosis*) es una forma de autopreservación: solo limitándose el hombre ciudadano recuperará parte del resplandor del hombre natural. El desarraigo es la consecuencia natural de la *maîtrise de soi*, de la misma manera que para Goethe, treinta años después, la renuncia surgirá como respuesta al problema de la incompatibilidad entre el anhelo infinito de la subjetividad y las condiciones objetivas y limitadas del mundo.

3. Goethe y Rousseau: derivas de la modernidad

La crítica cultural que subyace a la obra de Goethe –y que mantiene sus rasgos centrales desde la etapa del *Sturm und Drang* hasta la etapa clásica– es muy semejante a la de Rousseau⁶. Mucho más consciente que Rousseau sobre las condiciones y las potencialidades de la modernidad, Goethe percibe el problema del héroe moderno bajo la figura de la incompatibilidad y de la escisión. En el mundo burgués el hombre ha

⁶ Son muchos los estudios sobre la relación entre Goethe y Rousseau, pero la mayoría de ellos se ocupan de la influencia de Rousseau en las obras del *Sturm und Drang* (cf. Smith, 1926). Albert Aron publica en 1936 un artículo clásico, «The mature Goethe and Rousseau», que demuestra que el escritor alemán siguió leyendo y admirando a Rousseau hasta su muerte, pero el texto es más descriptivo que analítico. La obra de Hammer, *Goethe and Rousseau. Resonances of the mind* (1973), es un punto importante en esta relación, aunque considera aspectos de poco valor académico y de mucha presunción biográfica. Una aproximación más interesante, aunque no del todo desarrollada, a la relación entre ambos autores aparece, bajo los temas de la naturaleza y la sociedad, en el libro *Goethes Versöhnungsbilder*, de Gerhard Wild (1991).

perdido la relación de inmediatez con la naturaleza⁷ y prima una suerte de desacople entre individuo y mundo; la respuesta de Werther es el suicidio, la de Tasso la locura y la de los personajes posteriores, en general, un autoconvencimiento doloroso de la necesidad de imponerse límites y renunciar.

La renuncia es entonces la solución que el Goethe maduro encuentra al problema de la *Bildung*, una preocupación central que permite leer en conjunto toda su obra y que va señalando etapas evolutivas. La primera aproximación a la renuncia se establece, quizás, durante el viaje a Italia que Goethe realiza entre 1786 y 1788, y en donde se produce una suerte de aceptación de lo real: el enfrentamiento con el sensualismo italiano –que Goethe, como muchos otros, identificaba con el sensualismo clásico– lo convence de que la subjetividad debe construirse como un reflejo de las condiciones objetivas de la realidad, y no al revés.

Torquato Tasso, una de las mayores obras de teatro de Goethe, publicada en 1790, pone sin embargo sobre la mesa las dificultades que la aceptación de la realidad entraña para el artista –una realidad prosaica, que tiende a la funcionalización de cada engranaje de la sociedad. El artista es, más que nadie, un personaje del pasado, porque en el mundo moderno la profesionalización del arte –es decir, las formas en las que el arte se convierte en función social y en mercancía– debe ser objeto de discusiones e impugnaciones. Tasso, de hecho, añora la época en que el héroe y el poeta eran uno solo:

¡Si los héroes yo viese y los poetas
antiguos, rodeando aquella fuente!
¡Oh! ¡Si los viese aquí como en la vida
fueron, inseparables, siempre unidos! (Goethe, 1944: 325).

El conflicto de Tasso surge de no poder admitir que en el presente –el presente dislocado de una modernidad burguesa en el seno de la Italia renacentista– la vida activa y la vida contemplativa sean caminos radicalmente divergentes. Lo que en su figura aún se percibe como una escisión insalvable, aparece más elaborado en el personaje de la princesa. La princesa Leonore es la gran encarnación de la renuncia en la obra, porque sabe que es necesario aceptar el rol de cada uno y que la edad de oro que tanto añora Tasso y con la que ella también sueña se encuentra solo en el pasado –o, lo que es más terrible, quizás no haya existido nunca:

La edad de oro ha pasado, amigo mío,

⁷ Para hablar de Rousseau, Starobinski utiliza las figuras de la transparencia y el obstáculo, igualmente operativas en la crítica de Goethe y también de Schiller. Un obstáculo es el propio lenguaje –que no existía cuando el hombre mantenía relaciones inmediatas con la naturaleza–, y la paradoja trágica consiste en que el Rousseau maduro necesita del lenguaje para sumirse en el mundo sensible: «Si Rousseau veut finalement revenir à sa nature variable, s'il veut se livrer à l'empire du sensible et du sentiment immédiat, il ne pourra plus en jouir innocemment: il devra se justifier, s'expliquer; il devra donc écrire, c'est-à-dire passer par la médiation du langage et de la littérature» (Starobinski, 1971: 75).

Pero los buenos saben renovarla.
 Y si te he de decir mi pensamiento,
 Esas de oro con que los poetas
 Nos lisonjean, ese hermoso tiempo,
 No lo hubo nunca más que lo hay ahora (Goethe, 1944: 338).

Hay en la princesa una sombra melancólica absolutamente espesa, que señala el sufrimiento que produce la renuncia, el abrir los ojos ante lo prosaico del mundo. Es decir que si en Rousseau el desarraigo es una herramienta de restitución –del amor de sí y de la libertad de los hombres en el marco de la sociedad (o bien en la autosuficiencia del individuo)–, la renuncia goetheana parte de la resignación por el pasado perdido –o imaginado– para reformular el modo en que el hombre debe insertarse en el mundo impuesto. El reconocimiento de lo real tiene que ver no solo con identificar sus límites, sino también con aceptar que es el mundo el que marca el ritmo de la vida de los hombres; este es uno de los descubrimientos más modernamente trágicos de Goethe, y una diferencia central con respecto a la teoría romántica. *Tasso* es una obra compleja, de resolución trágica, porque la renuncia es más difícil de tramitar en el artista: el artista es el hombre total, que vive en el pasado y que además difícilmente encuentra una posición en el mundo. Parte del tormento de Tasso proviene de ser él un genio ya consumado; Wilhelm Meister es un diletante –como Werther–, y quizás por eso el proceso de la renuncia se encauza de forma más armónica.

El primer *Meister* (1795) es, de hecho, lo más cercano a un idilio de la renuncia que pudo concebir Goethe. No en vano es el *Bildungsroman* por excelencia: allí se articula una trama que muestra el arco completo del personaje goetheano, desde su impulsividad patológica hasta el convencimiento de los límites. «El hombre no es feliz hasta que no ha puesto límites a sus aspiraciones indefinidas» (Goethe, 2008: 634), dice Jarno, miembro de la misteriosa Sociedad de la Torre [*Turmgesellschaft*], que siguió desde las sombras el proceso formativo de Wilhelm. Si la renuncia se delinea en forma sostenida y coherente es porque Goethe cifró en los *Lehrjahre* su anhelo por un humanismo estético, como resultado de insertar las desavenencias del *Sturm und Drang* en un proyecto pedagógico. Así, el discurso ingenuo de Wilhelm sobre la poesía tiende a objetivizarse, a abandonar la poesía del corazón para reconocer la prosa del mundo; Novalis, de hecho, leía los *Lehrjahre* como una novela escrita contra la poesía. El verdadero papel social que cumple la Sociedad de la Torre es ambiguo y ha sido objeto de numerosas interpretaciones, pero, como dice Giuliano Baioni (1998), se funden allí las contradicciones entre arte y economía y entre individuo y sociedad (es decir, las tensiones de la modernidad burguesa), y se propone la formación de nuevas agrupaciones sociales que trabajen con individuos elegidos, equilibrados. La renuncia es fruto de un aprendizaje tortuoso –«Si estamos condenados a renunciar y a sufrir, que sea al menos en presencia del objeto deseable y querido» (Goethe, 2008: 627), le dice Lothario a

Wilhelm—, pero supone un corolario de la *Bildung* individual en el marco de una propuesta humanística basada en la «magnificación de la nobleza» (Lukács, 1968: 95)⁸.

Radicalmente opuesto es el golpe de timón que da Goethe cuando publica, más de veinticinco años después, la segunda parte del *Meister*, los *Años itinerantes* [*Wanderjahre*, 1829]. La crisis del humanismo que ya había preanunciado *Tasso* y que sobrevuela como una amenaza la propuesta estética de los *Lehrjahre* se hace carne en esta segunda parte, que puede leerse en estrecha relación con *Fausto II* por su apocalipsis visionario. El mundo de los *Wanderjahre* está sumido ya en esa *velocidad luciférica* que Goethe percibía en la modernidad, y por lo tanto la exigencia de especialización y de renuncia a lo individual debe llevarse al extremo. Wilhelm aparece sometido a una serie de reglas que le impone la comunidad de los Renunciantes, y que tienen por objeto prepararlo para afrontar la nueva forma de vida: no puede pasar más de tres noches en un mismo lugar, no puede hablar del pasado ni del futuro, etc. Las alabanzas al tiempo como factor estructurador de la vida burguesa convierten las prédicas de los renunciantes en discursos desarrollistas:

Al mismo tiempo en nuestros discípulos inculcamos un profundo respeto al tiempo, don supremo de Dios y vigilante de nuestra existencia. Los relojes están presentes entre nosotros: sus manecillas y campanas señalan los cuartos de hora y los telégrafos instalados en nuestras tierras nos dan las horas del día y la noche merced a un aparato sumamente ingenioso (Goethe, 2017b: 554).

Tal es la esencia del pacto fáustico: Fausto deberá morir cuando, ante la belleza de algún instante, desee que el tiempo se detenga. Para Goethe, entonces, la modernidad implicaba la clausura de todo pasado, y por lo tanto el héroe del *Sturm und Drang* —o, también, el héroe romántico—, perdido en la añoranza del paraíso perdido, no puede prosperar. El mismo principio, aunque quizás no con la radicalidad ni con la fuerza de visión histórica que su época le possibilitaba a Goethe, se encuentra en el proyecto pedagógico del *Émile*, y se trasladará luego a *Émile et Sophie*, conformando así lo que Derathé (1952: 54) llama una «philosophie de l’instant». Vivir aquí y ahora, la regla que se repite *Émile* cuando ha llegado al colmo de sus desgracias en la ciudad, habilita solo el presente como tiempo posible para el hombre:

Délivré de l’inquiétude de l’espérance, et sûr de perdre ainsi peu à peu celle du désir, en voyant que le passé ne m’était plus rien, je tâchais de me mettre tout à fait dans l’état d’un homme qui commence à vivre. Je me disais qu’en effet nous ne faisons jamais que commencer, et qu’il n’y a point d’autre liaison dans notre

⁸ De allí que Baioni (1998) hable de una restauración estética en el clasicismo de Weimar, y vincule los ideales de la *Turmgesellschaft* con el feudalismo.

existence qu'une succession de moments présents, dont le premier est toujours celui qui est en acte. Nous mourons et nous naissons chaque instant de notre vie, et quel intérêt la mort peut elle nous laisser ? S'il n'y a rien pour nous que ce qui sera, nous ne pouvons être heureux ou malheureux que par l'avenir, et se tourmenter du passé c'est tirer du néant les sujets de notre misère (Rousseau, 2007: 90-91).

Es la ciudad, símbolo por excelencia del desarrollo moderno, la que da un sentido mucho más intenso a estas palabras. *Émile et Sophie ou Les solitaires* es, de hecho, una novela epistolar inconclusa –consta tan solo de dos cartas en las que por primera vez oímos la voz de Émile– que comienza con la llegada de los personajes a París y el consecuente derrumbe de la vida de Émile, que tan armónica había imaginado su preceptor. Anticipaciones de la perversidad de la ciudad habían aparecido ya en *La nouvelle Héloïse*, cuando Saint-Preux viaja a París y dedica unas cuantas páginas de sus cartas a narrar, con cierto desconcierto, el ritmo vertiginoso que adoptaba la vida allí⁹. Pero lo particular de *Émile et Sophie* es que la ciudad se entromete en la propia vida privada del personaje y acaba descarriándolo: el tono de la primera carta, la más trabajada, es de un profundo lamento, y el efecto de ver a Émile como figura central de una novela sentimental –con fuerte carga autobiográfica, como advierte Burgelin (1969)– no deja de ser llamativo. La inconclusión de la obra ha dado lugar a muchas hipótesis; Julio Seoane Pinilla, en su introducción a la traducción española (2004), aventura que quizás Rousseau abandone el proyecto por el inmenso esfuerzo que implicaba negar toda su obra anterior: en las desgracias de Émile se cifraría el fracaso del programa pedagógico rousseauiano, que no puede articular en experiencias concretas sus presupuestos teóricos. La idea de Seoane Pinilla aparece ya insinuada en *Writing the Truth: Authority and Desire in Rousseau*, de Thomas Kavanagh (1987), y pierde fuerza –aunque no por ello se invalida– cuando en la segunda carta Émile parece sobreponerse a su infortunio, recordar las enseñanzas de su preceptor y resignarse a la vida que le ha tocado. Esto es lo que lleva a autores como L'Aminot (2012) o Eigeldinger (2007: 7) a calificar el fragmento como «mûrissage stoïcien», y a decretar que en modo alguno demuestra el fracaso de *Émile*, sino que, por el contrario, el personaje está bien educado y se somete a la necesidad. Estas disquisiciones críticas son interesantes porque nos permiten afirmar dos puntos, aún en la ambigüedad de la obra: primero, que la filosofía del desarraigo engendra un sufrimiento que desestabiliza al hombre; y segundo, que el principio de la *maîtrise de soi* y la renuncia continúa siendo la herramienta más útil para

⁹ Retomando una cita del *Contrat social*, Pierre Burgelin (1969: XCV) se refiere de esta manera al ritmo de la sociedad percibido por Rousseau, que llega incluso a deformar y a fragmentar al yo: «Dans ce fleuve héraclitéen qui nous entraîne d'événement en événement et de rencontre en rencontre, nul repère pour nous, pas même notre identité, mise en question à chaque instant. Dans son déplacement continu, le moi est sans forme».

sobrevivir en el mundo moderno. De la misma manera, Goethe (2017b: 349) se refiere a las «pruebas dolorosas» de la sociedad de los Renunciantes en los *Wanderjahre*.

El pasaje de la primera a la segunda carta en *Émile et Sophie* –fundamentalmente si seguimos las interpretaciones de Eigeldinger y de L’Aminot– muestra cómo el control de la situación se logra cuando el individuo pone coto a sus desbordes efusivos, típicos de las cartas de las novelas sentimentales, en las que los personajes daban rienda suelta a sus pasiones. Tras un primer momento de desconcierto, Émile recupera las enseñanzas del maestro y, en un proceso de renuncia inmensamente doloroso, puede reconocerse en el presente inmediato e, incluso, sentirse libre aun siendo esclavo. Similar es la pedagogía de los *Wanderjahre*:

Jarno replicó: «Ponlo en práctica de inmediato. Hace ya mucho tiempo que te veo ocupado en cosas del espíritu, de la sensibilidad, del corazón humano sin que hayas conseguido nada ventajoso ni para ti ni para tus semejantes. Para curar los sufrimientos morales que tienen su origen en la desgracia o en las faltas del hombre la razón no puede nada, la prudencia no sirve apenas, pero sí que puede el tiempo. Una actividad resuelta, en cambio, puede oponerse a cualquier cosa. Tú mismo has experimentado la verdad de esta afirmación» (Goethe, 2017b: 398-399).

La educación que propugna el segundo *Meister* es, entonces, eminentemente técnica. Solo la actividad especializada puede conjurar las «cosas del espíritu» en las que se pierde el hombre. Una vez más, el conflicto surge del desacople entre anhelo individual y condiciones objetivas, como también sostiene el narrador-preceptor de *Émile*: «C’est donc dans la disproportion de nos désirs et de nos facultés que consiste notre misère» (Rousseau, 1957: 63). La solución, tanto en Goethe como en Rousseau, es la búsqueda de un equilibrio que conjugue voluntad y poder, deseo y posibilidad; pero para ello, lo principal es reconocer primero los límites y luego aprender a ajustarse a ellos. Al postular la renuncia, ambos autores identifican, además, a un yo colectivo como sujeto de la empresa pedagógica. Como bien señala Giuliano Baioni (1998: 150), este es uno de los puntos que diferencia los *Wanderjahre* de los *Lehrjahre*:

È evidente che le posizioni pedagogiche dei *Lehrjahre*, più che superate, sono ora addirittura capovolte. Nel romanzo della maturità la Società della Torre metteva tutto il proprio apparato a disposizione del singolo affinché questi si realizzasse interamente al di fuori delle strutture antiumanistiche della società economica; nel romanzo della vecchiaia il singolo è completamente subordinato alle esigenze pratico-economiche della collettività, sicché la Gesellschaft (società) umanistica degli anni Novanta si trasforma in una vera e propria Gemeinschaft (comunità) che non manca di accenti mistici e religiosi.

Gemeinschaft y ya no *Gesellschaft*: la distinción podría llevarnos a preguntar por el rol que juega el Estado en la pedagogía del Goethe anciano. A pesar de su actividad como funcionario público en Weimar –una experiencia que muchos críticos vinculan con su evolución hacia el reconocimiento de lo objetivo–, la dimensión estatal parece no formar parte de la formación del individuo, abocada, en un primer momento, hacia el aspecto estético-individual y luego hacia el bien común. En la *Gemeinschaft* que proponen los *Wanderjahre* los liderazgos parecen restringirse a un primer momento formativo, y luego la confianza en la renuncia como método de vida parece ser el material que amalgama y controla la organización social.

4. El Rousseau autobiográfico y las críticas de Goethe a la interioridad

El desarraigo y la renuncia obligan, entonces, a desprenderse de cualquier exceso individual que no responda a la ley de la necesidad o a las condiciones objetivas del mundo. Esto, por lo tanto, inhabilita ciertas dimensiones tradicionalmente asociadas con lo subjetivo, como la imaginación, la memoria o la ensoñación. Ya vimos cómo tanto en la propuesta de Rousseau como en la del Goethe tardío el pasado debería desaparecer como espacio de referencia del hombre, que solo vive en el instante presente –y, especialmente en el caso de *Fausto II*, en la consideración permanente de un futuro prometedor, típico horizonte de la tragedia del desarrollo. Esto, en la obra pedagógica de Rousseau, requiere de algunos matices. La memoria es benéfica en la primera infancia porque extiende el sentimiento de la identidad, y además tiende a construir el hábito, que «tue l’imagination» (Rousseau, 1957: 142). Sin embargo, en la obra autobiográfica de Rousseau –desarrollada casi en su totalidad poco antes de morir en 1778– hay una inmersión completa en estas dimensiones que en principio tienden a exaltar lo individual y a abstraer al hombre de la dependencia de las cosas. Repudiado por el gobierno y por la Iglesia, alejado de los hombres por diferentes cuestiones que sería excesivo indagar aquí, Rousseau pasa sus últimos años replegado en sí mismo, sumido en la soledad. Starobinski (1971) leerá esa soledad como un intento de retorno a la transparencia, obstaculizada por la perversión de la sociedad. Naturalmente, el gesto es complementario a su teoría política, que trabaja justamente para que la soledad del hombre consciente –aquel que está al tanto del egoísmo que articula los lazos sociales– se transforme en una integración social justa y libre, basada en el amor de sí. Así lo expresa Starobinski (1971: 62): «dans une organisation sociale qui favoriserait la communication des consciences, dans une harmonie fondée sur la “volonté générale”, rien ne serait plus pernicieux que le repli de l’individu sur lui-même et sur sa volonté particulière». Lo interesante es que, en su soledad, el hombre se libre a la imaginación y a la ensoñación, actitudes que el Goethe anciano, mucho más resignado que Rousseau al funcionamiento del mundo moderno, hubiera declarado –a través de la filosofía de sus renunciados– nocivas para la nueva comunidad. Las «cosas del espíritu» que son la médula de *Les Confessions* [1770] y de *Les Rêveries du promeneur solitaire* quedan, sin

embargo, en un segundo plano en la educación de Émile, acostumbrado –como lo demuestra en *Émile et Sophie*– «à ne jamais faire une chose et rêver à une autre ; ce qui proprement est ne rien faire et n'être tout entier nulle part» (Rousseau, 2007: 80).

Hay en *Émile* una dialéctica entre necesidad, imaginación y deseo que resulta interesante analizar, para ver de qué forma eso se reformula en el discurso intimista de *Les Confessions* o de *Les Réveries*. La imaginación trabaja sobre la necesidad pero amplía su campo, mostrando «la mesure des possibles» (Rousseau, 1957: 142), y engendrando de esta forma el deseo. El alma es un fruto de ese deseo, pero como advierte Paul Hoffmann (1996: 356), «le désir, à la fois, la suscite et la corrompt». La dialéctica no se detiene: «c'est l'âme elle-même qui produit les images par lesquelles elle se laisse séduire, se suscitant comme pensée en ce mouvement même qui la déprave» (Hoffmann, 1996: 357). El deseo, entonces, media entre el alma y el pensamiento [*pensée*], que podríamos leer también bajo las figuras de la transparencia y del obstáculo que propone Starobinski. La nocividad de la imaginación parte de esa capacidad de superar lo real e instaurar el deseo, que es a su vez reflexión sobre lo real, pensamiento, lenguaje. La memoria funciona también como superación de lo real: lo combina libremente, lo distorsiona, lo reformula, lo imagina; en este sentido, la memoria y la ensoñación presentan algunas características comunes, porque en ambos casos hay un trabajo con lo invisible y una pérdida de vinculación con el presente objetivo. «La mémoire –dice Hoffmann (1966: 349)–, dans l'anthropologie morale de Rousseau, est une imagination amortie, orientée à rebours et qui utilise le désordre afin d'en dégager, selon la loi de sa liberté, l'idée d'ordre dont elle se découvre soudainement porteuse». De esta manera, la lectura de la memoria de Hoffmann puede muy bien servir para toda la obra de Rousseau, ya que, por detrás de cualquier propuesta pedagógica o política se halla la misma filosofía de la historia, la añoranza de un mundo que solo pervive en la memoria, portadora de «la idea de orden». Dicho de otra manera, el individuo encuentra en su memoria una estructura que la sociedad ha desintegrado y que le sirve como marco de referencia para toda reforma política. La insistencia en la vigencia del presente supondría algo así como una ética del trabajo que busca restaurar además una relación inmediata con las cosas, un momento en que ningún filtro se insertaba entre el hombre y las cosas. En el contexto de la restitución del mundo perdido, el pasado mediatiza las relaciones, porque el pasado es justamente reflexión, trabajo con las imágenes, con los signos, con el lenguaje. La paradoja trágica de la obra intimista de Rousseau es que justamente exista obra; es decir, que el sujeto se vea obligado a armar un aparato retórico para justificar su soledad y para (re)componer en sí mismo una ilusión de hombre natural. El desprecio que profesa el preceptor de Émile por los signos, que antepone reflexión a experiencia –esta es una de las claves de la

famosa «educación negativa»¹⁰— tiene su contracara en la inmersión en el lenguaje del Rousseau tardío, no ya para dar forma a un programa educativo, sino para construir un espacio en el que refugiarse. Es cierto, en la adultez bien entendida —de acuerdo con los preceptos de Rousseau—, formada a partir de una interacción libre y espontánea con la naturaleza durante la niñez, el hombre debería utilizar las virtudes de la razón para «reconquerir les biens dont le sauvage jouissait par le seul instinct de la nature» (Derathé, 1952: 90), pero no deja de haber en el artificio retórico de los textos autobiográficos la confirmación amarga de que ya no es posible vivir como los primeros hombres.

En *Les Rêveries*, el narrador declara su «entier renoncement au monde» (Rousseau 1966b: 43); para Jean-François Perrin (2011: 40) se trata de «un “renonçant” selon la Nature au cœur de la Cité». En efecto, la herboristería es la actividad que desarrollará el narrador durante sus largos paseos, por lo que hay una relación estrecha entre la naturaleza y un tipo especial de imaginación, que consiste en una abstracción de la realidad pero de acuerdo a un ritmo primigenio, solo audible a distancia de la sociedad. Ya no puede hablarse aquí de dependencia de las cosas, sino más bien de una fundición con la naturaleza que le permita al personaje indagar mejor en sí mismo: lo natural es el marco pero también la proyección de la subjetividad, y allí radica una de las razones por las que se considera a *Les Rêveries* como un texto precursor del romanticismo. Alejándose notablemente de *Émile*, el narrador lamenta la languidez de su imaginación en este momento de su vida, y la asocia a la reminiscencia:

J'ai bientôt senti que j'avais trop tarde d'exécuter ce projet. Mon imagination déjà moins vive ne s'enflamme plus comme autrefois à la contemplation de l'objet qui l'anime, je m'enivre moins du délire de la rêverie ; il y a plus de réminiscence que de création dans ce qu'elle produit désormais, un tiède alanguissement énerve toutes mes facultés, l'esprit de vie s'éteint en moi par degrés ; mon âme ne s'élance plus qu'avec peine hors de sa caduque enveloppe, et sans l'espérance de l'état auquel j'aspire parce que je m'y sens avoir droit, je n'existerais plus que par des souvenirs (Rousseau, 1966b: 23).

El pasaje recoge el estilo melancólico que domina todo el texto, y delinea también un modo de percepción profundamente íntimo, que podría sintetizarse en esa fórmula de Hoffmann (1996: 349) que citamos antes, «la mémoire [...] est une imagination amortie». Pero el narrador anhela un más allá de la memoria, una inflamación a la que su vejez ya no deja lugar. Es, en verdad, la transparencia lo que se va perdiendo,

¹⁰ «La négation est essentiellement dans le refus d'opposer volonté à volonté ou persuasion à faiblesse ignorante, mais de laisser, autant qu'il est possible, la liberté se heurter d'elle-même à la nécessité naturelle, à ce qui se contente d'être, indépendamment du bien et du mal. Ainsi le négatif est régulateur» (Burgelin, 1969: CXIV).

asociada aquí, contrariamente a *Émile*, a una forma exaltada y delirante de la imaginación. La vejez aparece así como un terreno contradictorio: summum de las decepciones del mundo, supone un abandono del intento reformador y la soledad del hombre natural, pero, a la vez, el anciano pierde de a poco su capacidad de «creación» y solo le queda la memoria. Hay una suerte de luz, de «espíritu vital» que se apaga de a poco; Wordsworth, poco más de veinte años después, revertirá esa consideración en sus *Lyrical Ballads* y verá al anciano como un hombre natural privilegiado.

Las ensoñaciones, sin embargo, no son solo reminiscencias, no se desarrollan solo en el pasado. Hay momentos en que establecen una unión indisoluble con el momento presente y consiguen perforar la materialidad de las cosas:

Mais s'il est un état où l'âme trouve une assiette assez solide pour s'y reposer tout entière et rassembler là tout son être, sans avoir besoin de rappeler le passé ni d'enjamber sur l'avenir ; où le temps ne soit rien pour elle, où le présent dure toujours sans néanmoins marquer sa durée et sans aucune trace de succession, sans aucun autre sentiment de privation ni de jouissance, de plaisir ni de peine, de désir ni de crainte que celui seul de notre existence, et que ce sentiment seul puisse la remplir tout entière ; tant que cet état dure celui qui s'y trouve peut s'appeler heureux, non d'un bonheur imparfait, pauvre et relatif, tel que celui qu'on trouve dans les plaisirs de la vie mais d'un bonheur suffisant, parfait et plein, qui ne laisse dans l'âme aucun vide qu'elle sente le besoin de remplir. [...] De quoi jouit-on dans une pareille situation ? De rien d'extérieur à soi, de rien sinon de soi-même et de sa propre existence, tant que cet état dure on se suffit à soi-même comme Dieu (Rousseau, 1966b: 62-65).

Guarecerse en el pasado o bien fundirse en el momento presente por medio de una ensoñación son las claves del desprendimiento que predicán las obras intimistas de Rousseau. A diferencia de su uso en *Émile* y de modo opuesto a la renuncia goetheana, el desprendimiento garantiza aquí la estabilidad del individuo, su inmersión no en la inmovilidad absoluta sino, como se dice en *Les Réveries*, en «un mouvement uniforme et modéré» (Rousseau, 1966b: 60). Renunciar a todo salvo al pasado: tal es la premisa que sostiene la soledad de Rousseau, y de este modo el hombre ya no está a merced del torrente de las cosas, de lo que la realidad le proponga dentro del imperio de la ley, sino que se relaciona con la naturaleza a partir de ciertos momentos epifánicos de su vida. Starobinski (1971: 57-58) advierte que no hay que buscar allí el alma romántica: «Cherche-t-il refuge dans le “mystère” ou dans la “profondeur spirituelle” de l'existence subjective ? Nullement : il ne faut pas attribuer à Rousseau un romantisme qu'il ne fait que préfigurer d'assez loin»; sin embargo, sí hay que señalar que se habilitan ciertos espacios exteriores y ciertas disposiciones interiores que van a ser retomadas por los escritores de principios del siglo XIX.

En este punto, la obra tardía de Goethe se aleja radicalmente de la de Rousseau. Como ya vimos, las ensoñaciones y la memoria son condenadas por la sociedad de los Renunciantes de los *Wanderjahre* como «cosas del espíritu», que deben conjugarse mediante la actividad permanente. Hay en la novela un pasaje que permite el contraste directo; Lenardo pronuncia un discurso en el que, entre otras cosas, rechaza la deambulación prerromántica y romántica, asociada con los *splenetic travellers*:

Y ahora que hemos estudiado y revisado todos esos puntos, defendámonos contra toda clase de melancolías y de malsanas vanidades. Pasaron los tiempos en que se recorría el mundo al azar y a la ventura. Gracias a los trabajos científicos, doctamente escritos y agradablemente redactados por otros viajeros, tenemos conocimientos preciosos acerca de la tierra y sabemos al menos lo bastante para no llevarnos sorpresas desagradables con lo que nos espera (Goethe, 2017b: 537).

La melancolía paraliza al individuo y lo sume en una inacción permanente; en el mundo moderno, todo viaje debe tener un propósito y ese propósito debe ser útil, debe basarse en el conocimiento de la tierra. A diferencia de Rousseau, Goethe basa el discurso de la sociedad de los Renunciantes –no sin ironía– en la adopción de una nueva filosofía de vida, profundamente anclada en el pragmatismo. Incluso el arte se despoja de su relativa autonomía y también debe insertarse en el engranaje social.

5. Conclusiones

Vimos a lo largo de este trabajo cómo Rousseau y Goethe sostienen en su etapa madura una teoría del desprendimiento o de la renuncia, que se acentúa, de manera diferente, en sus últimas obras. Los sentidos no son los mismos, aunque sí algunas formulaciones; hay pasajes de *Émile* que bien podrían formar parte del discurso de la sociedad de los Renunciantes de los *Wanderjahre*.

Sois homme ; retire ton cœur dans les bornes de ta condition. Étudie et connais ces bornes ; quelque étroites qu'elles soient, on n'est point malheureux tant qu'on s'y renferme ; on ne l'est que quand on veut les passer ; on l'est quand dans ses désirs insensés, on met au rang des possibles ce qui ne l'est pas ; on l'est quand on oublie son état d'homme pour s'en forger d'imaginaires, desquels on retombe toujours dans le sien (Rousseau, 1957: 568).

Quien lo dice es el preceptor de *Émile*, pero la insistencia en los límites y en la contención es típica también de Jarno o de Lenardo; el contraejemplo forma parte de la evolución literaria de Goethe: Werther, Tasso y Eduard son algunos de los héroes que no pudieron renunciar y que acabaron destruidos. Aunque aparentemente necesaria, la renuncia no deja de ser sombría. Muchos críticos lo señalaron ya; Thomas Degering, de hecho, titula su libro *Das Elend der Entsagung* [*La miseria de la renuncia*]

(1982). Allí propone leer los *Wanderjahre* como una poetización anticipada [«antizipierende Poetisierung»] (Degering, 1982: 3) de la crítica de Marx al capital, y vincula la renuncia con el sacrificio que deben hacer los sujetos en una sociedad capitalista deshumanizada. El libro, que posee, obviamente, una perspectiva marxista, es sin embargo demasiado altisonante y poco académico, y sus ideas en torno a la renuncia no resultan muy convincentes. La renuncia es amarga, sí, pero en realidad ese carácter proviene de un conflicto no del todo resuelto sobre el papel del hombre –y del artista– en la modernidad. La reconciliación con lo real se revela mucho más problemática de lo que aparentaba serlo en Italia: el sensualismo se ha convertido en la imposición de un vértigo que altera cualquier relación posible con la naturaleza. En este contexto, la renuncia es un arma de doble filo, y por eso los últimos textos de Goethe son profundamente ambiguos: por un lado, permite la integración del hombre en el mundo y la búsqueda de un supuesto «bien común», pero, por el otro, sitúa al individuo en una permanente precariedad, que le impide concretar su vida de acuerdo a elecciones personales y estables. Aunque uno de los principios de la comunidad de los *Wanderjahre* sea la especialización, la renuncia radical anticipa algunos aspectos de la flexibilización en diversas dimensiones que reclamará el capitalismo en su forma más tardía. No resultaría descabellado, entonces, pensar que tras el ademán sombrío del renunciante se esconde una voluntad crítica sobre el nuevo mundo.

Si la renuncia supone –aún con sus matices– una aceptación de la preeminencia de lo real por sobre el individuo, la teoría del desarraigo de Rousseau recorre, por lo menos, dos etapas. El paso de la obra pedagógica a la obra autobiográfica –de *Émile* a *Les Rêveries*– señala no el fracaso pero sí la idealidad de un proyecto. *Émile et Sophie* es en este camino un texto clave, porque aunque Émile logra recordar a su maestro y dominarse a sí mismo, el choque entre el hombre natural y la sociedad ya ha sido demasiado elocuente. En el plano biográfico, Rousseau encontró suficientes motivos para alejarse del mundo y volverse un paseante solitario, una tipología que fundó escuela y que convirtió a la herboristería y al deambular sin rumbo fijo en características absolutamente modernas. En el universo de *Émile* la imaginación y la reflexión debían evitarse, porque mediatizaban el contacto con las cosas; para el solitario son una forma de conectarse con el mundo perdido pero siempre recordado, y además allí radica la verdadera posibilidad de vivir el momento presente. Podemos utilizar la palabra «restitución» para caracterizar el desarraigo en ambos momentos, pero es imprescindible advertir que la adopción de la soledad como forma de vida supone una restitución solo a nivel individual y mental. No en vano Werther será un paseante solitario, un heredero a destiempo del último Rousseau.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ARON, Albert (1936): «The mature Goethe and Rousseau». *The Journal of English and Germanic Philology*, 35:2, 170-182.
- BAIONI, Giuliano (1998): *Goethe. Classicismo e rivoluzione*. Nápoles, Einaudi.
- BURGELIN, Pierre (1969): «Introduction. *Émile et Sophie*», in Jean-Jacques Rousseau, *Œuvres complètes IV*. Sous la direction de Bernard Gagnebin & Marcel Raymond. París, Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, CLIII-CLXVII.
- CASSIRER, Ernst (2014): *El problema Jean-Jacques Rousseau*, in Ernst Cassirer, *Rousseau, Kant, Goethe*. México D.F., Fondo de Cultura Económica, 49-157.
- DEGERING, Thomas (1982): *Das Elend der Entsagung: Goethes «Wilhelm Meisters Wanderjahre»*. Bonn, Bouvier.
- DERATHE, Robert (1952): «La dialectique du bonheur chez Jean-Jacques Rousseau». *Revue de Théologie et de Philosophie*, 2, 81-96.
- DUFLO, Colas (2013): *Les aventures de Sophie. La philosophie dans le roman au XVIII^e siècle*. París, CNRS.
- EIGELDINGER, Friedrich (1996): «Nécessité», in Raymond Trousson & Friedrich Eigeldinger (ed.), *Dictionnaire de Jean-Jacques Rousseau*. París, Honoré Champion, 648-649.
- EIGELDINGER, Friedrich (2007): «Introduction», in Jean-Jacques Rousseau, *Les solitaires*. París, Honoré Champion, 7-50.
- ENGELS, Friedrich (2010 [1878]): *El anti-Dühring o «La revolución de la ciencia» de Eugenio Dühring*. Córdoba, Jorge Sarmiento.
- FACKELMANN, Christoph (2010): «Goethe, Rousseau und *Die Wahlverwandtschaften*». *Jahrbuch des Österreichischen Goethe-Gesellschaft*, 111/113, 237-255.
- GOETHE, Johann Wolfgang (1944 [1790]): *Torquato Tasso*, in Johann Wolfgang Goethe, *Teatro escogido*. Traducción de Fanny Garrido. Buenos Aires, Argonauta, 303-411.
- GOETHE, Johann Wolfgang (2008 [1795]): *Los años de aprendizaje de Wilhelm Meister*. Traducción de Miguel Salmerón. Madrid, Cátedra.
- GOETHE, Johann Wolfgang (2017a [1811-1833]): *Poesía y verdad*. Traducción de Rosa Sala Rose. Barcelona, Alba.
- GOETHE, Johann Wolfgang (2017b [1829]): *Los años itinerantes de Wilhelm Meister*. Traducción de Miguel Salmerón Infante. Madrid, Cátedra.
- HAMMER, Carl (1973): *Goethe and Rousseau. Resonances of the mind*. Kentucky, The University Press of Kentucky.
- HOFFMANN, Paul (1996): *Théories et modèles de la liberté au XVIII^e siècle*. París, Presses Universitaires de France.
- L'AMINOT, Tanguy (2012): «Introduction. *Émile et Sophie ou Les solitaires*», in Jean-Jacques Rousseau, *Œuvres complètes VIII*. Sous la direction de Raymond Trousson & Friedrich Eigeldinger. Ginebra, Slatkine, 1055-1065.
- LUKÁCS, Georg (1968 [1947]): *Goethe y su época*. México, Barcelona, Grijalbo.

- NEYMEYR, Barbara (2008): «Navigation mit Virtus und Fortuna. Goethes Gedicht *Seefahrt* und seine stoische Grundkonzeption», in Barbara Neymeyr, Jochen Schmidt & Bernhard Zimmermann (ed.), *Stoizismus in der europäischen Philosophie, Literatur, Kunst und Politik*, volumen II. Berlín, de Gruyter, 875-897.
- NEYMEYR, Barbara (2017): «Selbstdisziplin und Affektkontrolle: ästhetische Transformationen des stoischen Ethos bei Winckelmann, Schiller und Goethe», in Franziska Bomski, Hellmut Seemann & Thorsten Valk (ed.), *Die Erfindung des Klassischen*. Göttingen, Wallstein Verlag, 213-240.
- PERRIN, Jean-François (2011): *Politique du renonçant : le dernier Rousseau des «Dialogues» aux «Rêveries»*. París, Éditions Klimé.
- RADICA, Gabrielle (2008): *L'histoire de la raison. Anthropologie, morale et politique chez Rousseau*. París, Honoré Champion.
- ROUSSEAU, Jean-Jacques (1957 [1762]): *Émile ou De l'Éducation*. París, Garnier.
- ROUSSEAU, Jean-Jacques (1966a [1762]): *Du contrat social*. París, Garnier-Flammarion.
- ROUSSEAU, Jean-Jacques (1966b [1778]): *Les Rêveries du promeneur solitaire*. París, Didier.
- ROUSSEAU, Jean-Jacques (1967 [1761]): *Julie ou La nouvelle Héloïse*. París, Garnier-Flammarion.
- ROUSSEAU, Jean-Jacques (2007 [1781]): *Émile et Sophie ou Les solitaires*. París, Honoré Champion.
- RUEFF, Martin (2005): «Radicalement, séparément. Les théories contemporaines de la justice et la théorie de l'homme de Jean-Jacques Rousseau», in Jean Dagen, Marc Escola & Martin Rueff (ed.), *Morales et Politique (XVI- XVIII)*. París, Honoré Champion, 457-622.
- SEOANE PINILLA, Julio (2004): «Presentación del texto», in Jean-Jacques Rousseau, *Émile y Sofía o Los solitarios*. Madrid, Biblioteca Nueva, 11-61.
- SMITH, Herbert (1926): «Goethe and Rousseau». *Publications of the English Goethe Society*, 3:1, 31-55.
- STAROBINSKI, Jean (1971): *Jean-Jacques Rousseau. La transparence et l'obstacle*. París, Gallimard.
- WILD, Gerhard (1991): *Goethes Versöhnungsbilder. Eine geschichtsphilosophische Untersuchung zu Goethes späten Werken*. Stuttgart, Metzler.