

3  
203

**UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO**

**FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS**

**COLEGIO DE FILOSOFÍA**



**LA FORMACIÓN DE LA PERSONA EN LA FILOSOFÍA DE ROUSSEAU.**

**(El sujeto moderno y la conciencia de la naturaleza)**

**Tesis que presenta ROBERTO RAFAEL ARTEAGA MAC KINNEY**

**para obtener el título de Licenciado en Filosofía.**

**México, Ciudad universitaria, 1994.**

**TESIS CON  
FALLA DE ORIGEN**



## **UNAM – Dirección General de Bibliotecas Tesis Digitales Restricciones de uso**

### **DERECHOS RESERVADOS © PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL**

Todo el material contenido en esta tesis está protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

**Ahí en donde está en nuestro poder el actuar, está también el no actuar [...] ahí en donde está en nuestro poder el No, también está el Si.**

***Aristóteles, Ética a Nicomaco.***

**A todos los que me han enseñado.**

**A la memoria de mi padre y de mis abuelos.**

**A mi hija Ana Jacinta.**

**A Lizbeth Sagols S. por su ejemplo, amor y dedicación a la filosofía y a la vida**

**A mis hermanos y a Doris y a Juan.**

**Y a todos aquellos amigos que con su inestimable ayuda hicieron posible esta tesis.**

**Quiero especialmente agradecer a la Dra. Paulette Dieterlen S. el interés y paciencia con que me dirigió este trabajo. También quiero agradecer a la Dra. Lotí Ambrosi su espléndido apoyo.**

**Asimismo, quiero expresar mi agradecimiento a mis compañeros de la Oficina de Rectoría, especialmente al Lic. Fernando Escalante y al Ing. Juan Carlos López sin cuya ayuda no habría sido posible la impresión de este trabajo.**

**Curables son los males que padecemos: y la naturaleza misma, que nos ha hecho nacer para el bien, si queremos enmendarnos nos ayudara.**

**Séneca, De ira. L.II cap.13**

**No se trata de abordar por separado cada úlcera que aparece sobre el cuerpo del enfermo, sino de depurar la masa de la sangre que las produce todas.**

**J.-J. Rousseau.**

**Para no correr tras quimeras, no olvidemos lo que conviene a nuestra condición. La humanidad tiene su puesto en el orden de la creación.**

**J.-J. Rousseau.**

# Indice.

Indice .....	6
Introducción .....	9
<b>CAPÍTULO PRIMERO. ROUSSEAU Y SU ÉPOCA.....</b>	<b>23</b>
<b>1. LA FILOSOFÍA, LA VIDA, LA OBRA .....</b>	<b>23</b>
1.1 Rousseau y la crítica.....	23
1.2 Rousseau y la filosofía.....	26
1.3 Centro dinámico.....	30
1.4 Filosofía y vida .....	31
<b>2. ROUSSEAU Y LA ILUSTRACIÓN.....</b>	<b>34</b>
2.1 Rousseau escritor de combate en el siglo XVIII .....	34
2.2 Razón y naturaleza .....	38
2.3 El Siglo de las Luces.....	38
2.4 Ciencia de la naturaleza .....	40
2.5 Una herencia común .....	43
2.6 Idea de naturaleza .....	47
2.7 Llamado de la naturaleza .....	50
2.8 Modelo de la naturaleza .....	52
<b>3. ROUSSEAU Y EL PROYECTO ILUSTRADO .....</b>	<b>53</b>
3.1 Actitud crítica .....	53
3.2 Esencial unidad .....	54
3.3 Crítica al sentido común de los <b>philosophes</b> .....	60
3.4 Las condiciones humanas .....	61
3.5 Dos perspectivas .....	62
3.6 Ruptura .....	65
3.7 Piedad.....	66
3.8 Otredad .....	68
3.9 Conciencia moral, conciencia culta .....	68
3.10 Hedonismo, eudemonia .....	69
3.11 Razón, conciencia, ética .....	71
3.12 Sentimiento .....	72
3.13 Naturaleza humana, historia .....	73
3.14 Falsas luces.....	74
3.15 Sintetizando .....	75

## CAPÍTULO SEGUNDO.

### LOS PROBLEMAS DE ROUSSEAU: SER HUMANO, NATURALEZA Y CULTURA.....78

2.1 Lo jurídico, Lo antropológico .....	79
2.2 Teoría del derecho natural .....	84
2.2.1 Ley natural, derecho natural .....	86
2.2.2 Rupturas .....	88
2.3 Rousseau y el iusnaturalismo .....	91
2.4 Universalidad .....	93
2.5 El gran debate .....	94
2.6 La naturaleza del ser humano. Política y derecho.....	98
2.6.1 La persona.....	98
2.6.2 La política .....	101
2.6.3 El derecho .....	102

## CAPÍTULO TERCERO.

### ROUSSEAU Y LOS PROBLEMAS DE LA FILOSOFÍA ..... 104

3.1 Problemática .....	104
3.2 Conaturalidad .....	107
3.3 Subjetividad .....	108
3.4 Antropocentrismo .....	110
3.5 El cogito y la sociedad humana .....	112

## CAPÍTULO CUARTO.

### LA OBRA, LA VIDA Y LA CRÍTICA.....116

4.1 Los Discursos .....	116
4.2 Realidad y apariencia .....	118
4.3 La vida .....	120
4.4 La transparencia .....	121
4.5 La crítica .....	122
4.6 El proceso social .....	125
4.7 El lujo, el conocimiento y la desigualdad .....	128

## CAPÍTULO QUINTO.

### EL DISCURSO SOBRE EL ORIGEN Y LOS FUNDAMENTOS DE LA DESIGUALDAD ENTRE LOS HOMBRES..... 131

5.1 Antropología.....	131
5.2 Sí mismo .....	134
5.3 <i>Una bestia que se parecía mucho a los hombres</i> .....	136

## **CAPITULO SEXTO.**

**LA FILOSOFÍA DE ROUSSEAU .....139**

6.1 Esquema .....141

6.2 Unidad esencial .....145

6.3 Problemas .....148

## **CAPÍTULO SEPTIMO.**

**LOS MODOS DE EXISTENCIA EN LA FILOSOFÍA DE ROUSSEAU.....151**

7.1 El hombre natural, el individuo .....151

7.2 El camino del Ciudadano .....155

7.3 La búsqueda de uno mismo .....158

7.4 La soledad .....160

7.5 La interioridad .....166

7.6 La libertad .....167

7.7 Personalidad y soledad .....168

7.8 Persona moral .....170

## **CAPÍTULO OCTAVO.**

**LA CULTURA .....172**

8.1 La sociedad humana .....172

8.2 La voluntad .....173

8.3 El ciudadano .....176

8.4 La Ley .....178

**CONCLUSIONES .....181**

**BIBLIOGRAFÍA .....200**

# INTRODUCCIÓN.

## LA COMPRENSIÓN DE LA PERSONA HUMANA EN LA FILOSOFÍA DE ROUSSEAU.

La filosofía de Rousseau se constituye a partir de una vasta investigación en torno a la condición humana. Su proyecto central es tan preciso como ambicioso: conocer al hombre y su respuesta es, por ello mismo, múltivoca y casi inabarcable.

Esta preocupación no es exclusiva de Rousseau; por el contrario, está presente a lo largo de toda la historia de la filosofía.<sup>1</sup> En especial, esta preocupación está presente en la filosofía del Renacimiento-particularmente en Montaigne-y se desarrolla iluminandobuena parte del proyecto de las ciencias modernas (con Bacon *regnum hominis* y Descartes) y dándole direccionalidad, es decir, presidiendo, regulado y organizando, posteriormente, al proyecto de la filosofía del Siglo de las Luces, cuyo principal exponente, en ésta temática, es Buffon con su libro Del Hombre.<sup>2</sup> En esta obra, Buffon inaugura la moderna antropología filosófica y demarca, en grandes líneas, las investigaciones de los filósofos del siglo XVIII.<sup>3</sup>

Sin embargo, con Rousseau, ésta preocupación configura un extenso terreno que desborda los límites de la filosofía ilustrada pues, como él mismo reconoce, refiriéndose a sus contemporáneos señala:

---

<sup>1</sup>.-Esta preocupación es central en la filosofía griega y alcanza su más alta expresión, como Rousseau nos señala en el Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres, con "la inscripción del Oráculo de Delfos <conocete a ti mismo>, [que] contiene un precepto más importante que todos los gruesos libros de los moralistas". Editorial Tecnos. Madrid, 1992. Pág. 109. En el texto que sigue me refiero, particularmente, a la filosofía moderna.

<sup>2</sup>.-BUFFON, conde de, George Louis Leclerc, En Del hombre, (Escritos antropológicos) 1748. Fondo de Cultura Económica. México, Primera edición, 1986. Especialmente el capítulo "De la naturaleza del hombre".

<sup>3</sup>.-DUCHET, Michèle, Antropología e historia en el Siglo de las Luces. Siglo XXI Editores. México, 1979. La antropología de Bufon. Págs.199-242.

Ellos [los filósofos ilustrados] estudiaban la naturaleza humana para hablar de ella sabiamente, pero no para conocerse; trabajan para instruir a los otros, pero no para aclararse en su interior.<sup>4</sup>

Inversamente, el autor de El Emilio pretende *conocer al hombre para conocerse a sí mismo*. Y con ello, Rousseau conforma un vasto espectro reflexivo cuyos límites son difíciles de señalar no sólo por la forma de expresión de sus pensamientos, como lo han señalado sus críticos, sino también por su postura radical y por su posición ante la filosofía y ante la problemática antropológica y política del siglo XVIII (en especial frente al utilitarismo materialista de la época, al liberalismo insolidario de sus contemporáneos y al antropocentrismo de la tradición racionalista del derecho, el iusnaturalismo); en síntesis, por la radicalidad de sus respuestas y lo innovador de sus perspectivas: *cada quien es, en sí mismo, arquetipo de la humanidad*, por lo cual, no es exagerado decir que, en cierto sentido, Rousseau inaugura un nuevo mundo. Como dice Goethe, *con Voltaire un mundo termina y con Rousseau comienza otro*.

Rousseau es parte muy importante de la denominada *crisis de la conciencia europea*<sup>5</sup>, que se inicia en el siglo XVI prosigue, con singular fuerza, en el XVII y estalla en el siglo XVIII. Esta crisis se extiende a todos los ordenes de la existencia y es expresión de una crisis más amplia que abarca la producción y la manufactura, la comprensión de la naturaleza y del espacio humano e, incluso, el lugar del hombre en *el orden de la creación*. Crisis que afecta por igual a la sociedad y al conocimiento, así se trate de la religión o de la ciencia, como a las relaciones sociales y, particularmente, a la comprensión que los

---

<sup>4</sup>.-ROUSSEAU, J.-J., Las ensoñaciones del paseante solitario. Alianza Editorial. Madrid, 1979. Pág.36.

<sup>5</sup>.-HAZARD, Paul, El pensamiento europeo del siglo XVIII. Alianza Universidad. Madrid, 1985. La crisis de la conciencia europea. Alianza Universidad. Madrid, 1980.

hombres tienen de sí mismos.<sup>6</sup> En ella, la misma noción de *naturaleza humana* es replanteada y su sentido cuestionado.

En este contexto, la reflexión de Rousseau se sitúa en dos vertientes críticas bien delimitadas: la filosofía política y el estudio de la subjetividad. Tradicionalmente y en referencia específica a Rousseau, estas dos vertientes se han visto en la historia de la filosofía, como opuestas.<sup>7</sup> Sin embargo, para algunos exegetas, por ejemplo, para Rodolfo Mondolfo, esta aparente oposición vendría a conformar una *filosofía de la conciencia*,<sup>8</sup> entendiéndolo por ello, una reflexión sistemática en torno del hombre como totalidad.

Desde esta perspectiva de análisis lo que se destaca es que a Rousseau le interesa, por una parte, el ser humano en tanto ser natural *individuo*, por otra parte, le interesa en tanto ser social *ciudadano* y, finalmente, articulando las dos perspectivas anteriores, le interesa el ser del hombre en tanto *persona*, es decir, en tanto ser moral -enmarcado en el orden de la naturaleza- o *sí mismo*.

Al respecto, podemos afirmar que existe una vertiente crítica que se esfuerza por conciliar, disolver o negar teóricamente la dicotomía señalada<sup>9</sup> y se esfuerza por presentar el pensamiento roussoniano a partir de un *centro dinámico*, del cual, nos ocupamos con mayor detalle más adelante.<sup>10</sup>

---

<sup>6</sup>.-ANDERSON, M. S., La Europa del siglo XVIII. Breviarios del Fondo de Cultura Económica, Tercera reimpresión, México, 1986.

<sup>7</sup>.-GROETHUYSEN, Bernhard, Señala: "Si llegamos al fondo mismo del pensamiento de Rousseau, encontramos allí un doble ideal, el ideal del hombre de la naturaleza y el del ciudadano. ¿A cuál de estas dos formas hay que dar preferencia en la vida humana?" J.-J. Rousseau, Fondo de Cultura Económica, México, Primera Ed. 1985. Pág.387.

<sup>8</sup>.-MONDOLFO, Rodolfo, Rousseau y la conciencia moderna. Ediciones Imán. Buenos Aires, 1943.

<sup>9</sup>.- Una larga tradición crítica que parte de H. Lasson, e incluye a H. White, E. Cassirer, R. Derathé y, en nuestro idioma, a J. López Hernández. Vgr.Bibliografía

<sup>10</sup>.-Cfr. Infra, Pág. 25.

Como se ha señalado, los problemas de Rousseau están enmarcados en un cuestionamiento general de la naturaleza del hombre en el contexto más amplio de una crisis, económica y política, de la sociedad y de la conciencia: la caída del Antiguo Régimen y la aparición del modo de producción capitalista. A partir de ella, Rousseau se interroga por la naturaleza de la sociedad, la esencia del poder político, la validez -origen y fundamento- del derecho, la soberanía del Estado y su legitimidad, así como por la naturaleza del hombre y, de este modo, por los fundamentos de la moral, por el valor de nuestras formas de existencia; asimismo, se cuestiona por la naturaleza del yo y de la subjetividad humana.

El problema fundamental de la filosofía de Rousseau es el de la forma ética de la comunidad y el de la construcción ética del sujeto de tal comunidad, en el marco de la naturaleza, que es fundamento originario e ideal de perfección para el hombre.

Rousseau se plantea esta problemática ético-política a partir de la conciencia desgarrada de una subjetividad escindida (por el divorcio histórico que se da entre el individuo y la colectividad) por una parte; y entre el hombre, la naturaleza y la divinidad, por la otra. Su problema fundamental es la persona, es decir, el ser humano como totalidad. En consecuencia, su horizonte problemático es múltiple y abarca, entre otros muchos pensamientos, tanto una reflexión sobre la naturaleza y la sociedad, como una investigación sobre la ley y el derecho, el individuo y el ciudadano, así como una reflexión sobre el concepto de libertad que les corresponde en cada una de las instancias mencionadas: naturaleza y cultura. Por último, su reflexión también constituye una investigación sobre la naturaleza, la providencia y el orden del mundo referidas al concepto de persona universal.

Uno de los grandes roussonianos de nuestra época, Claude Lévi-Strauss perfila, en grandes líneas, el propósito y la proyección de la filosofía del ginebrino y no duda en calificar la postura de Rousseau como la aparición radical de la otredad en el discurso filosófico, específicamente, en el discurso filosófico ilustrado. Con Rousseau, dice Lévi-Strauss,

Irrumpe *el otro* en el Siglo de la Filosofía. El otro que niega las identidades forzadas y que reivindica para sí el derecho de una identificación libre.<sup>11</sup>

Es decir, con Rousseau irrumpe el *otro* que sólo se puede realizar más allá del estricto marco del hombre ilustrado, culto, burgués, ateo, autoemancipado y con una fe inquebrantable en el progreso y en la fuerza de la razón.<sup>12</sup> En su filosofía aparece, de igual manera, con singular fuerza, el *otro*, el extranjero irreductible a la razón clásica: el extraño, el salvaje, la mujer, el niño. Y, finalmente, aparece el *otro*, silencioso, omnipresente, el pueblo, los plebeyos, los marginados.

Esta aparición de la *otredad* constituye, para Lévi-Strauss, una verdadera revolución en el pensamiento filosófico occidental: *la revolución roussoniana*, a la que dedicaremos, más adelante, un análisis detallado.

Para ir centrado la discusión, se debe apuntar que lo que interesa señalar en este trabajo, es que para Rousseau el ser humano es un ser libre, autoperfectible, que no tiene obstáculos teológicos, metafísicos o naturales para poder autodeterminarse y que de esta manera, puede plantearse la necesidad de llevar la idea racional y sensible de hombre a su cabal realización: es decir a construir y realizar concretamente su dignidad universal en el

---

<sup>11</sup>.-LEVI-STRAUSS, Claude, "J.-J. Rousseau, fundador de las ciencias del Hombre" en Antropología 11. Siglo XXI Ed. México 1979. Pág. 37.

<sup>12</sup>.-GROETHUYSEN, Bernhard, La formación de la conciencia burguesa durante el siglo XVIII. Fondo de Cultura Económica. México, Segunda impresión, 1985.

orden de la naturaleza. Para ello, habremos de interrogar la obra de Rousseau como una totalidad, es decir, como una filosofía, enmarcada en un proyecto mayor, la filosofía del Siglo de las Luces.

Esquemáticamente, en la filosofía de Rousseau existe una temática cuádruple, conformada por sus presupuestos básicos, que nos permitirá acceder a su pensamiento en el propósito de abarcar el problema del ser humano como totalidad:<sup>13</sup>

**1.-Rousseau encuentra que el hombre es bueno por naturaleza:**

El hombre es un ser naturalmente bueno, amante de la justicia y del orden; no hay perversidad original en el corazón humano y los primeros movimientos de la naturaleza son siempre rectos.<sup>14</sup>

**2.-El autor del Contrato social descubre que el orden social es la causa de la mayoría de los problemas que acechan al ser humano:**

La causa del mal [del desgarramiento humano] está en nuestro orden social que, totalmente contrario a la naturaleza, que nada destruye, la tiraniza incesantemente e incesantemente la obliga a reclamar sus derechos.<sup>15</sup>

**3.-El filósofo de Ginebra atiende a la naturaleza política de su interrogante afirmando:**

Yo había visto que todo dependía radicalmente de la política y que, de cualquier manera que se considerase, ningún pueblo sería nunca más que lo que la naturaleza de su gobierno le hiciera ser; así, esta gran cuestión del mejor gobierno posible me parecía que se reducía a esta otra: Cúal es la naturaleza de un gobierno propia para formar al pueblo más virtuoso, más ilustrado, más sabio, en una palabra, el mejor, tomando esta palabra en su sentido más amplio. Había creído ver que esta cuestión se relacionaba muy de cerca con esta otra, aun siendo diferentes ¿Cúal es el gobierno que por su naturaleza se mantiene siempre lo más cerca posible de la ley? A partir de ahí, ¿qué es la ley?, y una cadena de cuestiones de esta importancia.<sup>16</sup>

---

<sup>13</sup>.-LÓPEZ HERNÁNDEZ, J., La ley del corazón, (Un estudio sobre J.-J. Rousseau) Universidad de Murcia, España. 1989.

<sup>14</sup>.-ROUSSEAU, J.-J., "Carta a Christopher de Beaumont". En Escritos de combate. Clásicos Alfguara. Madrid, 1979. Pág.537.

<sup>15</sup>.-Ibídem, Pág. 140.

<sup>16</sup>.-ROUSSEAU, J.-J., Las confesiones. L.IX. Ediciones y Distribuciones Edaf. Madrid, 1980. Pág. 356.

4.-Todo el cuestionamiento anterior está enmarcado, a nuestro modo de ver, en la idea de naturaleza considerada por Rousseau como:

El modelo de perfección y la realidad originaria en la que todo tiene fundamento.<sup>17</sup>

Así pues, la idea de persona es central en la filosofía de Rousseau. Su proyecto político, enmarcado en El Contrato social, su proyecto pedagógico, desarrollado en El Emilio y su proyecto de autognósis, expresado en Las confesiones, tienden a un mismo fin: formar hombres completos, *personas cabales*, y no sólo producir sujetos humanos para determinadas prácticas, sociales, políticas, pedagógicas o de individuación.

La filosofía de Rousseau trata de formar seres concientes, integrados al orden social y con estricto apego al orden de la naturaleza; en su filosofía se trata de articular el desarrollo humano como totalidad, es decir, por una parte, interrelacionar al individuo con la comunidad a la que se debe y, en segundo lugar, permitir el libre desarrollo de las capacidades humanas, en armonía con el reino de la naturaleza, garantizando una interrelación que le asigne límites, que Rousseau caracteriza como sabiduría, y que consiste en el reconocimiento de la otredad: humana, natural y divina, y que tiene como principio básico la naturaleza, entendida no sólo como la otredad externa al hombre, sino también como parte esencial el esfuerzo de todo ser vivo por perseverar en el existir, es decir, el principio de conservación "*amor de sí*" que para Rousseau va unido al principio de autoperfección: la piedad.

En la filosofía de Rousseau se trata, en suma, de crear una *persona*, un *sí mismo* y, socialmente hablando, en el espacio de la política, se trata de crear un *sujeto soberano* que logrará, al menos teóricamente, la integración del binomio interioridad-mundo.

---

<sup>17</sup>-LÓPEZ HERNÁNDEZ, J., Op.Cit. Pág. 18.

Creemos que, de este modo, la filosofía de Rousseau conceptualiza una problemática muy importante, la de la relación hombre- naturaleza, naturaleza-sociedad y, con ello, fundamenta, en cierto sentido, una conciencia que podemos llamar *ecológica* y que puede ser vista como un antecedente teórico a la problemática actual ser humano -derecho- medio ambiente.<sup>18</sup>

El ginebrino tratará de fundamentar un modo de existencia ético más allá de los estrechos marcos del antropocentrismo y de los amplios marcos del liberalismo de corte clásico, es decir, trata de fundamentar los derechos de la humanidad sobre la base de la naturaleza sensible del hombre y, con ello, fundar todo *derecho natural* de la especie, que, según nuestra interpretación, servirá de fundamento originario,<sup>19</sup> aunque diferenciable, del derecho político, el cual, como dice Rousseau en El Emilio está todavía por nacer.<sup>20</sup>

Como señala Rousseau, sólo partiendo del conocimiento de la naturaleza humana podremos avanzar en la perspectiva jurídico-política:

Esta es ignorancia de la naturaleza del hombre la que arroja tanta incertidumbre y oscuridad sobre el derecho natural.<sup>21</sup>

---

<sup>18</sup>.-A este respecto Claude Lévi-Strauss nos llama la atención sobre los fundamentos filosóficos de la libertad (tradicionalmente entendida como "carácter distintivo de la voluntad humana") y la fundamentación de los derechos humanos en una perspectiva "moral", antropocéntrica, que niega los derechos de la especie en tanto especie y, en consecuencia, niega los derechos de todas las especies. Frente a esta problemática se trata, dice, *de dar el paso decisivo que consiste en fundar los derechos del hombre sobre la naturaleza de ser viviente, no moral*."Reflexiones sobre la libertad". En Mirando a lo lejos. Emecé Editores. Buenos Aires, 1986. Pág. 339 y Sgs.

<sup>19</sup>.-Sobre el carácter *originario y fundamental* de la Naturaleza. Cfr. LÓPEZ HERNÁNDEZ, J.. La ley del Corazón, Ed. Cit. Pág. 93.

<sup>20</sup>.-ROUSSEAU, J.- J., El Emilio o de la Educación. Alianza Editorial. Madrid, 1990. Pág. 623.

<sup>21</sup>.-ROUSSEAU, J.-J.,Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres,Prefacio.Editorial Tecnos, Madrid. 1990. Pág. 112.

Como hemos indicado, este proyecto, la fundamentación del derecho natural, constituye la médula del sistema roussonian y lo podemos caracterizar, sintéticamente, de la siguiente manera, según la formulación de El Contrato social:

Quiero ver si en el orden civil puede existir una regla de administración legítima y segura tomando a los hombres tal como son y a las leyes tal como pueden ser. Procuraré siempre unir en esta indagación lo que el derecho permite con lo que prescribe el interés, a fin de que la justicia y la utilidad no se hallen en conflicto.[...] (Me propongo) Encontrar una forma de asociación que defienda y proteja de toda la fuerza común la persona y los bienes de cada asociado, y en virtud de la cual cada uno, uniéndose a todos, no obedezca empero más que a sí mismo y quede tan libre como antes.<sup>22</sup>

Así pues, a partir del conocimiento de la naturaleza sensible del hombre, Rousseau se enfrenta a la filosofía de su tiempo y se propone desarrollar la conciencia comunitaria de la que carece la filosofía con que contemporaniza. Es decir, se propone fundamentar el derecho político a partir del reconocimiento de la especificidad del derecho natural.<sup>23</sup> Esto, claro está, partiendo de conciencia de la naturaleza contractual de la esfera jurídico-política:

El orden social es un derecho sagrado que sirve de base a todos los otros; pero este derecho no tiene su base en la naturaleza; está, pues, fundado sobre una convención. Se trata de saber cuál es ésta convención y cómo se ha podido formar.<sup>24</sup>

Rousseau se propone fundar el derecho civil, específico del orden de la cultura, pero, reconociendo *el orden de la naturaleza*, reconociendo los límites que la divinidad, Dios en *el orden de la creación*, ha puesto al hombre.

Para Rousseau, los derechos individuales y, en general, el derecho, la esfera jurídica, son producto de una convención, son producto de un pacto -*el pacto social*- que instaura

---

<sup>22</sup>.-ROUSSEAU, J.-J., "El Contrato Social." L.I. En Escritos de Combate, Ed. Cit. Pág. 401.

<sup>23</sup>.-"los derechos de los individuos tales como la libertad, la igualdad, la propiedad, que el derecho natural atribuya a los hombres en cuanto tales, son en realidad derecho de los ciudadanos [...] por convención". SABINE, G. H., Historia de la teoría política. Ed. Cit. Pág. 429.

<sup>24</sup>.-ROUSSEAU, J.-J., El Contrato social, en Op. cit. Pág. 427.

un orden radicalmente diferente del de la naturaleza. Esta idea, según veremos, constituye una ruptura de la filosofía de Rousseau con el discurso racionalista de la escuela del derecho natural; el iusnaturalismo. Sin embargo, esto es más problemático de lo que a primera vista parece. Para algunos críticos, R. Dèrathé, por ejemplo, Rousseau es heredero y continuador de la teoría del derecho natural.

Rousseau no ha renunciado al derecho natural. Todos sus esfuerzos tienden, por el contrario, a mostrar que el derecho natural existe en el estado de naturaleza y que subsiste en la sociedad civil.<sup>25</sup>

Y, como el mismo Dèrathé señala:

Toda la teoría del derecho natural reposa sobre la afirmación de que existe, independientemente de las leyes civiles y anteriormente a las convenciones humanas, un orden moral universal, una regla de justicia inmutable la *ley natural*, a la cual todo hombre está obligado a conformarse en sus relaciones con sus semejantes.<sup>26</sup>

Esta lectura constituye una verdadera toma de posición que nos permitirá delimitar el pensamiento de Rousseau y avanzar en la comprensión de su filosofía. Pues el problema en el que se sitúa es uno de los problemas centrales de la filosofía roussoniana y constituye uno de los puntos centrales en el que los interpretes no han terminado por ponerse de acuerdo.

En la filosofía de Rousseau reaparece, de esta manera, el problema clásico de los "dos ordenes" Phisís-Nomos, que está presente en la filosofía occidental desde sus inicios. La teoría de los dos ordenes expresa a dicotomía que existe entre diversas concepciones que tratan de dar cuenta del origen y fundamento de la ley.

En sentido amplio, los defensores de esta teoría admiten que junto al derecho positivo -o sobre éste- existe un orden distinto -derivado- de la naturaleza. Al distinguir

---

<sup>25</sup>.-DERATHE. R., Rousseau et la science politique de sans temp. [P.171] Cit. por LÓPEZ HERNÁNDEZ, J., Op. Cit. Pág. 39.

<sup>26</sup>.-Ibidem, Pág. 35.

entre orden legal y orden natural, señala García Máynez, casi todos los teóricos iusnaturalistas conceden al segundo mayor importancia y sostienen que, en caso de conflicto, debe prevalecer el primero sobre el derecho legislado.<sup>27</sup> La premisa básica que sostiene ésta idea es que las leyes escritas, (la esfera jurídica, el derecho positivo) son un producto artificial y contingente, en tanto que el orden de la naturaleza es inmutable, universal y obra de la Divinidad.

Rousseau nos indica en El Contrato social que busca el fundamento del derecho, *el derecho que sirve de fundamento a los demás*. Afirma que éste derecho no proviene de la naturaleza [sino que] esta fundado en convenciones.<sup>28</sup> Lo cual, a primera vista, nos indica que para Rousseau el derecho no puede reducirse a un hecho natural. Las "sagradas" leyes de El Contrato social son productos de una convención y, como señala el ginebrino, en El Emilio, *no nos hace falta una base natural para formar lazos convencionales*.<sup>29</sup>

Sin embargo, ya hemos subrayado la importancia que tiene el orden natural para Rousseau. En justicia, Rousseau es tanto un filósofo del derecho natural como del contrato social. ¿Cómo articular, entonces, su pensamiento?

La interrogante en torno a la cual gira nuestra investigación se puede plantear en los siguientes términos: ¿Acepta Rousseau el derecho natural como fundamento del derecho propiamente dicho -la esfera jurídico-política? ¿Que relación, si es que existe alguna, puede establecerse entre el orden jurídico y el orden natural?

---

<sup>27</sup>.-GARCÍA MAYNEZ, Eduardo, Ensayos filosófico-Jurídicos. Textos universitarios. UNAM. México, 1984. Pág. 66.

<sup>28</sup>.-ROUSSEAU, J.-J., El Contrato social. En Op. Cit., Ed. Cit.Pág.409.

<sup>29</sup>.-ROUSSEAU, J.-J., El Emilio o de la Educación. Alianza Editorial. Madrid, 1991, Pág. 627.

Adelantemos que Rousseau respecto al reconocimiento de alguna autoridad superior a la autoridad del soberano del Estado, es decir, alguna autoridad superior al *derecho sagrado, jurídico y convencional* del orden social, afirma:

Admito solamente tres. Primero la autoridad de Dios, y después la de la ley natural que deriva de la constitución del hombre, y después la del honor, más fuerte en un corazón honesto que todos los reyes de la tierra.<sup>30</sup>

En esta perspectiva nuestro problema será tratar de determinar las relaciones que guarda el orden jurídico con el orden natural en su filosofía. Es decir, trataremos de establecer la continuidad, que parte del reconocimiento de una ruptura esencial, entre el orden social y el orden natural<sup>31</sup>. Asimismo, trataremos de analizar -y fundamentar- la tesis de que para Rousseau se trata, en última instancia, de encontrar un *sistema político que permanezca conforme al ideal del derecho natural*.<sup>32</sup>

Por otra parte, debemos señalar que con su análisis del ser del hombre, Rousseau aborda un problema clave para la filosofía moderna y contemporánea, el problema de la naturaleza del yo y el de la constitución del sujeto y la conciencia. Su problema, en esta temática, es el de la naturaleza de la interioridad, de la intersubjetividad y la otredad. Al respecto, creemos que Rousseau, lejos de constituir un capítulo más en la problemática de la razón, la sociedad y la subjetividad propia del siglo XVIII, según se le ha visto tradicionalmente,<sup>33</sup> constituye una filosofía original desde diversos puntos de vista, algunos de los cuales a continuación puntualizamos:

---

<sup>30</sup>.-ROUSSEAU, J.-J., "Carta del 15 de Octubre 1773" [ *Correspondance General* No. 559, t.IV. Pág. 87-88.] Cit. por LÓPEZ HERNÁNDEZ, J., *Op.cit.* Pág. 81.

<sup>31</sup>.-LÉVI-STRAUSS, C., *Op. Cit.* señala que Rousseau parte de una radical ruptura entre orden natural y orden social. Pág. 40.

<sup>32</sup>.-DERATHÉ, R., *Loc. Cit.*

<sup>33</sup>.-HARTLE, Ann, *El sujeto moderno en las confesiones de Rousseau*. Fondo de Cultura Económica, México, Primera edición, 1991.

A.-Rousseau funda un saber antropológico que parte del reconocimiento de la otredad (naturaleza), donde ésta se convierte en fundamento de la naturaleza del hombre y de las diversas condiciones humanas, históricamente determinadas; y fundamento de toda reflexión política, es decir, de toda reflexión sobre el ser del hombre como ser social.

B.-El ginebrino descentra la problemática del hombre "eurocentrista" e Ilustrado e inicia su reformulación universalista.

C.-Rousseau reivindica la sensibilidad y la pasión como fundamento de un modo de existencia auténtico y con ello, establece lo que él considera *la única forma racional de hacer frente a los extravíos y barbaridades de la razón*".<sup>34</sup>

D.-Rousseau enfatiza los límites naturales inherentes al sujeto ético. Pues, si bien la justicia -y el bien- se dan sólo con la aparición convencional de la ley, en un esquema más amplio nos devuelve al orden de la naturaleza.

E.-El ginebrino trata de darle una direccionalidad al Estado social que concilie la existencia individual con la colectiva, en el marco de la libertad.

F.-Jean-Jacques enfrenta la problemática de la soledad radical del hombre moderno, negándole un estatuto originario. Pues, para él, no hay soledad radical en el orden de la naturaleza -un orden instaurado por Dios que reconoce al prójimo en la inmanencia. Se parte así, como ya hemos apuntado, del reconocimiento de la otredad y de éste modo -vía la piedad- éste será fundamento de toda relación natural y humana.

Desde luego esta originalidad no está exenta de problemas y debe ser cuestionada e históricamente situada para su cabal comprensión, Por ello, en esta tesis nos proponemos:

---

<sup>34</sup>.-LÓPEZ HERNÁNDEZ, J., Op. Cit. Pág. 24.

1.-Examinar las condiciones que hicieron posible la emergencia de la reflexión de Rousseau y, en la medida de lo posible, articular su relación con la filosofía del Siglo de las Luces.

2.-Interrogar por el proceso de formación de la conciencia política, moral y ecológica, Nuestro propósito será analizar el paso que va del hombre natural, *individuo*, al hombre natural *persona*; es decir analizar el paso que va de la existencia individual y solitaria, después, social y particularizada, y que, finalmente, puede culminar, según Rousseau, en la *persona*, como resultado de un proceso histórico que pretende la justicia y se enmarca en una sociedad política legítima.

3.-Cuestionar, a partir de la otredad, por la interioridad del hombre de la naturaleza.

4.-Asimismo, nos interesa determinar la continuidad que guarda el orden jurídico-cultural con el orden de la naturaleza, es decir, la continuidad que guarda el derecho natural con el derecho propiamente dicho, en el sentido de la relación que se establece entre dos ordenes diferentes en su filosofía.

# CAPÍTULO PRIMERO

## ROUSSEAU Y SU EPOCA.

### 1. LA FILOSOFÍA, LA VIDA Y LA OBRA.

#### 1.1 ROUSSEAU Y LA CRÍTICA.

Uno de los problemas iniciales que tenemos al enfrentarnos al pensamiento de Rousseau es el de la diversidad de su obra y el estatuto que le demos a las diversas reflexiones que la componen. Esto ha constituido un verdadero problema para la crítica, y en especial, para la crítica filosófica y ha sido causa de un sinnúmero de malentendidos. Una de las posturas más problemáticas, la de algunos ortodoxos, es la que afirma que en sentido restringido tendríamos que excluir de su corpus teórico un buen número de textos, que, otros críticos reconocen son de primerísima importancia para lograr la comprensión cabal de su pensamiento. Algunos críticos<sup>1</sup> privilegian una serie de textos y, en especial, algunas formulaciones teóricas, excluyendo otros a partir de una postura más bien esquemática. Pues, desde una óptica reduccionista, algunos planteamientos, se asume, son de menor relevancia o más problemáticos, no tan claros ni favorecedores para una interpretación determinada. Además, se argumenta el principio económico que esta presente en toda lectura; y se constata: la obra de Rousseau es muy basta, desborda.

---

<sup>1</sup>.-Se trata de una larga tradición de interpretes, como E. Faguet, H. Morley, R. Babbit, que se origina, o bien, se puede ejemplificar, con la lectura de H. Taine "Les origenes de la France Contemporáine" [Vol. 1, L. Ancien Régime" (Paris 1896)] Vgr. GAY, P., "Introduction" The question of Rousseau, Ed. Cit. Pág. 7 y Sgs.

Esta problemática ha sido reconocida por una gran parte de otros críticos<sup>2</sup> y, en cierta manera, afrontada por los más lúcidos bajo un postulado común: hay una unidad sistemática en Rousseau que permite hablar de Rousseau filósofo<sup>3</sup> y que nos permite enfrentar su obra como un todo, articulado y sistemático, aún cuando las relaciones entre los diversos textos que componen su sistema estén, en cada caso, sujetas a un análisis específico.

Hay que tener presente que atendiendo más al espíritu de la letra que al del autor, una interpretación particular no encuentre su preciso lugar o parezca antagónica o contradictoria con el resto de su pensamiento o su sistema. Por ello es preciso reconocer que por la propia lógica de la obra roussoniana y su particular sistema expresivo, nos encontraremos con aparentes o *flagrantes* contradicciones que es necesario interpretar y articular dentro de su sistema.<sup>4</sup>

En Rousseau, como en otros filósofos del XVIII, apelar a la noción de *sistema* es problemático.<sup>5</sup> Sin embargo, una y otra vez Rousseau ha insistido en la unidad de sus propósitos y en el carácter de sistema que tiene su pensamiento y, ante la posible acusación de contradicción, él nos ha puesto en guardia declarando:

---

<sup>2</sup>.-En este caso se trata de una larga tradición cuyo origen se puede situar a partir de LANSON, G., "La unite de la pense de J.-J. Rousseau", [Annales de la société Jean Jacques Rousseau, VI11. (1912)]. A los que hay que sumar un amplio horizonte crítico que retoma los señalamientos de WRIGHT, E. H., "The meaning of Rousseau", [London University Press, 1929,] Y el citado estudio de CASSIRER, E., The question of Rousseau. Vgr. Gay. P. "Introduction." Ed. Cit. Pág. 7 y Sgs.

<sup>3</sup>.-STAROBINSKI, J., "Jean-Jacques Rousseau" En Historia de la filosofía Vol. VI (Racionalismo, empirismo, Ilustración.) Dir. de Belaval, I., Siglo XXI editores. México, Sexta edición. 1976.

<sup>4</sup>.-La unidad esencial de la obra no niega el carácter paradójico de muchas de las formulaciones de Rousseau, pero, como señala Peter Gay, "estas paradojas no disminuyen su fundamental consistencia". Op. Cit. Pág. 17.

<sup>5</sup>.- Para una discusión más detallada remito a Gay. P. "Introduction" Op. Cit. Pág. 40.

He escrito sobre distintos temas, pero siempre con los mismos principios, siempre con la misma moral, las mismas creencias, las mismas máximas, y si usted quiere, las mismas opiniones.<sup>6</sup>

Lo que nos obliga a señalar que Rousseau pretendía haber elaborado un sistema interconectado con una unidad esencial.

En una mirada retrospectiva a su obra, en Las ensoñaciones del paseante solitario, Rousseau afirma haber elaborado *un sistema, que podía no ser cierto, que incluso podía ser falso pero que, en manera alguna, era contradictorio*.<sup>7</sup>

Sin embargo, Rousseau también nos pone en guardia acerca de la consideración puramente intelectual de su obra. Una elaboración estrictamente sistemática de su teoría esta fuera de sus intereses y el mismo señala en una carta, que:

Todo tipo de sistema esta más allá de mi proposito. Reflejar, comparar, utilizar, afirmar o contraponer, no constituye mi proposito. Me doy a la impresión del momento sin resistencia y aun sin escrúpulo; pues estoy completamente seguro que mi corazón ama unicamente aquello que es bueno. Todo el mal que pude haber hecho en la vida es producto de la reflexión y el poco bien que he sido capaz de hacer ha sido siempre producto del impulso.<sup>8</sup>

El pensamiento de Rousseau debe ser tomado como un todo aunque este expresado en varios estilos, desarrollado en diversos géneros literarios e incluso en su correspondencia, como también en obras teóricas y académicas.

Así, podemos concluir que su obra viene a constituir un todo polivalente que ha de revelarnos, aparte del pensamiento del autor, sus condiciones de posibilidad, las condiciones de la vida del autor, sus azares particulares y las de su época, así como las vicisitudes de los

---

<sup>6</sup>.-ROUSSEAU, J.-J., "Carta a Christophe de Beaumont" En Escritos de Combate. Ed. Cit. Pág. 532.

<sup>7</sup>.-ROUSSEAU, J.-J., Las ensoñaciones del paseante solitario. Ed. Cit. Pág. 61. Vgr. GRIMSLEY, R., La filosofía de Rousseau. Alianza Editorial. Madrid, 1977. Pág. 14.

<sup>8</sup>.-"Systems of all sorts are over my head. Reflecting, comparing, quibbling, persisting, (fighting) there are not my business. I give myself to the impression of the moment without resistance and (even) without scruple: for I am perfectly sure that my heart loves only that which is good. All the evil that I ever did in my life was the result of reflection; and the little good I had been able to do was the result of impulse". ROUSSEAU, J.-J., "Lettre a Mirabeau" [III, 25, 1767."Correspondance Générale de J.-J. Rousseau" XVII, 2-3.] Cit. por CASSIRER, E. The question of J.-J.Rousseau. Ed. Cit. Pág. 127.

textos.<sup>9</sup> Finalmente, hay que rescatar un señalamiento suyo que en otra carta, hace a una de sus más cercanas amigas:

Aprenda mejor mi vocabulario querida amiga si es que tendremos que entendernos mutuamente. Creame, mis palabras raramente tienen el significado común: es siempre mi corazón el que conversa con usted; quizás un día llege usted a comprender que no habla como los demás.<sup>10</sup>

## 1.2 ROUSSEAU Y LA FILOSOFIA.

Por otra parte, hay que señalar otro de los problemas recurrentes para la crítica de Rousseau. Me refiero al de las relaciones que existen entre Rousseau y la filosofía. Relaciones que no son del todo ideales ni, mucho menos, cristalinas. En algunas ocasiones, en la Carta a Christophe de Beaumont Arzobispo de París, por ejemplo, Rousseau afirma haberse *servido del lenguaje de la filosofía sin ser propiamente filósofo*, más aún, en ella, Rousseau rechaza su condición de filósofo.<sup>11</sup> Y, en un sinnúmero de lugares, muestra una actitud hostil hacia la filosofía, desdén a los filósofos y entre sarcasmos<sup>12</sup> y acusaciones manifiesta que es profundamente opuesto a los principios filosóficos de su tiempo.<sup>13</sup>

Por oposición a sus contemporáneos, a sí mismo se concibe como *un amante de la sabiduría*, como *un amigo de la verdad*, como *una víctima de los filósofos*. En todo caso, lo

---

<sup>9</sup>.-WRIGHT, E. H., "The meaning of Rousseau" [P. V.] Citado por Gay, P., "Introduction". Op. Cit. Pág. 19.

<sup>10</sup>.-Learn my vocabulary better my good friend, if you would have un understand each other. Believe me, my terms rarely have the common meaning; its allways my heart that converses with you, and perhaps you will learn some day that its speaks not as others do.ROUSSEAU, J.-J.. "Lettre a Mmc. D'Epinau" [III, 1756.] Ibidem, Pág. 14.

<sup>11</sup>.-ROUSSEAU, J.-J.. "Carta Christophe de Beaumont". En Escritos de Combate. Ed. Cit. Pág. 607.

<sup>12</sup>.-ROUSSEAU, J.-J.. El Emilio.; " Hay un ardor de saber que se funda en el sólo deseo de ser tenido por sabio". L. 11. Ed. Cit. Pág. 206.

<sup>13</sup>.-"¡No me habléis de filosofía! Desprecio ese engañoso alarde que sólo consiste en vanos discursos." escribe en La Nouvelle Héloïse. [Deuxieme partie LX. O.C. 11. P. 220.] Cit por. MOREAU, J., Rousseau y la fundamentación de la Democracia, Espasa-Calpe Madrid, 1977. Pág. 57.

que se hace notar con este tipo de afirmaciones, que se encuentran a todo lo largo de su obra, es que Rousseau se siente y quiere escindido del discurso filosófico de su tiempo y, en particular, de sus contemporáneos los autodenominados *philosophes*, *los nuevos oráculos*, como les llama sarcásticamente, en especial de Voltaire, Diderot, Helvetius y Holbach. Con ellos, como se sabe, tendrá un violento enfrentamiento, que concluye en una abierta ruptura y animadversión a la que no deja de reprochar la mayoría de sus desgracias. Sin embargo, en referencia a su relación con la filosofía, en otros lugares, en la Lettre a Mereau, por ejemplo, reclama para sí el derecho de hablar de filosofía:

Yo se que sólo al filósofo le esta permitido hablar de filosofía, pero todo hombre tiene derecho a hablar de la filosofía y yo no he hecho otra cosa.<sup>14</sup>

Incluso, hay que hacer notar que Rousseau fue considerado por sus contemporáneos como filósofo. Y por algunos, por ejemplo, para el ministro del Interior de Francia de su época, M. D'Argenson, como un *verdadero filósofo*.<sup>15</sup> Caracterización que nos indica, a *posteriori*, la evidente continuidad, manifiesta para algunos de sus contemporáneos (aún con su carácter de problemático) de la empresa de Rousseau y los demás empeños teóricos del siglo XVIII, en particular, el movimiento Ilustrado.

Si Rousseau es un *escritor que habla de la filosofía*, un autor que más que filósofo, se autodenomina *amigo de la sabiduría* es porque el mismo es conciente de lo problemático de la relación que establece con la filosofía.<sup>16</sup> Y, sobre todo, es conciente de la originalidad

---

<sup>14</sup>.-ROUSSEAU, J.-J.. "Carta a Mereau". [ 1. 111. O.C. (1763)] Citado por BERMUDO, J. M.. La profesión de fe del filósofo. Ed. Montesinos. Barcelona. s/f. Pág. 129.

<sup>15</sup>.-SÉE, H.. "L' évolut. de la pensée politique" [Pág. 98.] Citado por CASSIRER, E.. La filosofía de la Ilustración. Fondo de Cultura Económica. México, Octava Reimpresión. Pág. 295.

<sup>16</sup>.-Rousseau busca un saber útil, al que caracteriza como sabiduría, radicalmente diferente de "la miseria de todos esos conocimientos de que tan orgullosos están nuestros falsos sabios". Las ensoñaciones del paseante solitario, 111 Pasco. Ed. Cit. Pág. 76.

de la empresa que emprende, de su profundo carácter revolucionario.<sup>17</sup> El ginebrino es también conciente de la *gran distancia* que lo separa de la filosofía de su época y no deja de señalarlo a cada momento:

Preveo que difícilmente se me perdonará el partido que me he atrevido a tomar. Repudiando de frente todo lo que constituye hoy en día la admiración de los hombres, no puedo esperar más que una censura universal.<sup>18</sup>

Es con un pensamiento de Diderot, su antiguo amigo e impulsor del Primer discurso, con quien podemos caracterizar esta relación -expresada en palabras no del todo desproporcionadas. Para Diderot, entre Rousseau y el movimiento de los filósofos hay una vasto abismo, *tan grande como el que divide la tierra del cielo*.<sup>19</sup> En todo caso, tanto Rousseau como Diderot eran concientes de la gran distancia que los separaba. Y que permite que se haya bautizado, con justicia, la relación Diderot-Rousseau, como el *cara y cruz de las luces*.<sup>20</sup>

Esta posición de distanciamiento, escisión conciente y enfrentamiento constante a varios niveles, ha sido causa de un sinnúmero de malentendidos y ha llevado a críticos, como Jean Deprum, a afirmar que Rousseau es un *antifilósofo* y que, como tal, está emparentado, determinadamente, con el movimiento de las *antiluces*, es decir, con el pensamiento conservador de Francia del siglo XVIII, *el pensamiento de la otra orilla del Siglo*

---

<sup>17</sup>.-VERNES, P. M.. "Jean Jacques Rousseau parles de philosophie au parle de la philosophie". La formulación se encuentra en Bermudo. J. M., Op. Cit. Pág. 7 y sgs.

<sup>18</sup>.-ROUSSEAU, J.-J..Discurso sobre las ciencias y las artes. Ed. Cit. Pág. 4.

<sup>19</sup>.-DIDEROT, D., Cit. en SABINE.G.H., Historia de la teoría política. Ed. Cit. Pág. 430.

<sup>20</sup>.-VILLAVARDE, Ma. J., Rousseau y el pensamiento de las Luces. Editorial Tecnos. S.A. Madrid. 1987. Pág. 42.

de las Luces.<sup>21</sup> Y, haciendo eco de esta opinión otra exégeta, Ma. José Villaverde, afirma que:

Tanto en economía como en política, moral, religión, ciencia y filosofía, Rousseau permanece de espaldas a toda idea nueva que cuestione las concepciones ortodoxas, por lo que permanece anclado en las ideas conservadoras a las que se enfrentaron las concepciones ilustradas de la época.<sup>22</sup>

Sin embargo, dejando para más adelante un análisis más detallado de esta problemática, lo que a nosotros nos interesa afirmar por el momento, son dos cosas. Primero, que Rousseau es un filósofo y que su concepción misma de hombre, un ser perfectible, por medio de la razón, de acuerdo con su propia naturaleza, le confiere a la filosofía, en tanto que reflexión sobre el hombre, un lugar muy importante; que, por ello, su filosofía ha tenido un lugar relevante en *el Siglo de la Filosofía y de la Razón*, como gusta calificarse el siglo XVIII francés.<sup>23</sup>

En segundo lugar, creemos que su filosofía, cuyas notas características están ciertamente enfrentadas al discurso de los *philosophes*, (fijismo vs. evolucionismo en biología, dualismo frente al materialismo, libertad ante determinismo en metafísica, escepticismo epistemológico vs. progreso de la razón en historia, estoicismo frente a hedonismo en ética, Orden de la creación contra la concepción del *universo maquina* en filosofía) no puede reducirse a una mera vuelta al pasado, sino que por el contrario, Rousseau, debe ser caracterizado, en todo caso, como un pensador fronterizo, con el que empieza *un nuevo mundo*.<sup>24</sup>

---

<sup>21</sup>.-DEPRUM, J., "Los antifilósofos". En *Historia de la filosofía VI. (Racionalismo, empirismo, Ilustración)*, Siglo XXI Editores. Sexta Edición. México, 1982. Pág. 338.

<sup>22</sup>.-VILLAVERDE, MA. J. *Op. Cit.* Pág. 96.

<sup>23</sup>.-CASSIRER, E., *The question of Rousseau*. Ed. Cit. Pág. 20.

<sup>24</sup>.-STRACHEY, L., afirma, al contrario de lo que sostiene Villaverde, que Rousseau posee una cualidad que lo diferencia de todos sus contemporáneos y que establece un abismo entre él y ellos: su modernidad. SABINE, G. H., *Op. Cit.* Pág. 339.

Para Rousseau la filosofía será una investigación sobre la naturaleza. Específicamente, la concibe como una investigación sobre la naturaleza del hombre y como un despertar de la conciencia. Así enmarcado su proyecto concibe a la reflexión filosófica como una investigación que afecta a la dicha del género humano.<sup>25</sup>

### 1.3 CENTRO DINÁMICO DE LA FILOSOFÍA ROUSSONIANA.

La investigación particular de Rousseau tendrá varias directrices, se desarrolla en diversos capítulos, se despliega en diversas obras y bajo diversos puntos de vista y abarca un sinnúmero de reflexiones que van de la etnología a la teodicea, pasando moral y la política, constituyendo, también, en notables páginas, como La Nouvelle Héloïse, una verdadera novela del corazón humano.<sup>26</sup> Su reflexión tiene marcados acentos autobiográficos, pero también determinantes momentos de reflexión teórica y sistemática que le han dado el carácter de reflexión científica y que han hecho que Rousseau sea reclamado por varias ciencias como su fundador.<sup>27</sup>

Para su cabal comprensión debemos reconocer que hay un centro dinámico en su filosofía. Esta constituye una investigación sobre la naturaleza y es esto lo que le da una

---

<sup>25</sup>.-ROUSSEAU, J.-J.,Las confesiones. Ed. Cit. Pág. 26.

<sup>26</sup>.-Rousseau es, en cierto sentido, uno de los fundadores de la novela moderna. Su Julie ou la Nouvelle Héloïse. Lettres de deux Amans, Habitans d'une petite ville au pied des Alpes, fue un verdadero éxito, con más de 75 ediciones legales en frances, un 10% de las que circulaban en total antes de 1800, según Daniel Mornet. La Nouvelle Héloïse. [Les grandes Ecrivains de la France. 2nd Ser., 4 vol. Paris, 1952] Lo que queremos señalar es la estrecha relación que en su pensamiento se establece entre filosofía y literatura y la gran difusión que este alcanza vía la literatura y que produjo una verdadera "fascinación intelectual". "Introduction" Judith H. Mc Dowell. La Nouvelle Héloïse. The Pennsylvania State University Press. Second printing. 1991. Pág.3.

<sup>27</sup>.-KANT. E., no duda en afirmar que Rousseau es *el Newton de la ciencia moral*. (Werke, Hartenstein. V111, P. 630) Cit. por CASSIRER. E., Filosofía de la Ilustración. Ed. Cit. Pág. 177. DURKHEIM, E., en "Montesquieu et Rousseau, précurseur de la Sociologie" lo reclama como fundador de la Sociología. LÉVI-STRAUSS en "Rousseau fundador de las ciencias del hombre", lo reclama para la Antropología, Y SHNEIDER, M., EN J.-J. Rousseau et le espoir ecologiste lo reclama como momento fundamental de la reflexión ecológica. Ver bibliografía.

unidad esencial a su proyecto. En él, su doctrina se plasma no de manera unívoca, sino, como una serie de prismas que refractan ya ésta luz, ya aquella; ahora ésta -en un ángulo particularmente luminoso, después esa otra -en otro ángulo en claroscuro.

Como señala E. Cassirer en The question of Rousseau cuando analizamos el pensamiento del ginebrino hay que tener presente que más que enfrentarnos a una doctrina fija, definida y estática, (*objetiva*) se trata más bien de darle la cara al movimiento de un pensamiento que siempre se renueva a sí mismo y que está determinado por una fuerza y una pasión de incomparable poder.<sup>28</sup>

La obra de Rousseau es vasta y su proyecto ambicioso: *Emprendo una obra de la que no hubo jamás ejemplo*, dice en Las confesiones.<sup>29</sup> Opinión que con justicia podemos generalizar a su proyecto global, ya que, como afirma él mismo, constituye:

Una obra única y útil que pueda servir de primera pieza de comparación para el estudio de los hombres, estudio que ciertamente está aún por comenzar.<sup>30</sup>

#### 1.4 FILOSOFIA Y VIDA.

También tenemos que señalar que es indispensable partir de una premisa fundamental ya subrayada y problematizada por varios críticos<sup>31</sup>: En Rousseau, vida y obra aparecen extrañamente entrelazadas, a tal grado que hay quien afirma que *su discurso*

---

<sup>28</sup>.-CASSIRER, E., "It is rather a movement of thought that ever renews itself, a movement of such strength and passion that it seems hardly possible in its presence to take refuge in the quiet of "objetivite" historical contemplation. Again and again it forces it self upon us; again and again carries us away with it." Op. Cit. Pág. 35.

<sup>29</sup>.-ROUSSEAU, J.-J., Las confesiones, Ed. Cit. Pág. 27.

<sup>30</sup>.-Ibidem. Pág. 27.

<sup>31</sup>.-STAROBINSKI, J., J.-J. Rousseau (La transparencia y el obstáculo), Editorial Taurus, Madrid, 1983. GUEHÉNNO, J., Jean-Jacques Rousseau (Historia de una conciencia), Edicions Alfons el Magnànim. Institutio Valenciana d estudis i investigació. Valencia, España. 1990.

*filosófico es una modalidad de la relación con uno mismo.*<sup>32</sup> Sin embargo, es claro que no vamos a situar el análisis filosófico en una perspectiva de apologética personal, pues, desde esta, terminaríamos concluyendo, o al menos así parecería, que la filosofía de Rousseau, su discurso propiamente teórico, es inexistente. Tiene razón Joseph Moreau cuando llama la atención a este respecto:

Quando se consideran las partes capitales de su obra, se descubre un conjunto de ideas coherentes acerca del hombre y de la sociedad, de la religión y de la moral, del Estado y del derecho que muestran una reflexión perseverante y que aportan una contribución original a la **philosophia perennis**.<sup>33</sup>

Y, aunque concedamos, como parte de la crítica contemporánea hace, que la vida "explica" a la obra, no es por ello menos cierto que es el autor de tal obra quien se expresa en la autobiografía<sup>34</sup>. Tal como dice Rousseau de sí mismo, en Rousseau juge de Jean-Jacques (dialogues):

Lo mismo que en sus libros he encontrado al hombre de naturaleza, he encontrado en él al hombre de sus libros.<sup>35</sup>

Así pues, seríamos violentos con ambas perspectivas al pretender sólo atender a alguna de ellas, en detrimento de la otra. En nuestro trabajo, para aprehender el pensamiento de Rousseau, habremos de utilizar todas las herramientas disponibles y entre ellas, las más importantes son las que el mismo Rousseau nos brinda con sus indicaciones y comentarios. El mismo, en la famosa Carta a d' Alembert sobre los espectáculos lo señala:

---

<sup>32</sup>.-STAROBINSKI, J., "J.-J. Rousseau" Racionalismo, empirismo, Ilustración (Historia de la Filosofía). Ed. Cit. Pág. 313.

<sup>33</sup>.-MOREAU, J. Rousseau y la fundamentación de la democracia. Ed. Cit. Pág. 19.

<sup>34</sup>.-GUEHÉNNO, J. Op. Cit. Pág. 616.

<sup>35</sup>.-ROUSSEAU, J.-J., Rousseau juge de Jean-Jacques (dialogues). Cit. en Cassirer. E. Op. Cit. Pág. 60.

**¿Quién sabe mejor que yo lo que yo creo o dejo de creer, y a quién habrá que recurrir sobre este aspecto antes que a mí mismo?<sup>36</sup>**

---

<sup>36</sup>-ROUSSEAU, J.-J., "Carta al señor d' Alembert sobre los espectáculos" en Escritos de combate, Ed. Cit. Pág. 272.

## 2. ROUSSEAU Y LA ILUSTRACIÓN.

### 2.1 ROUSSEAU ESCRITOR DE COMBATE EN EL SIGLO XVIII.

Rousseau es autor de una obra con un claro referente social, el pueblo, el hombre común, la humanidad en su conjunto. Su discurso critica y denuncia los vicios de la sociedad y de las instituciones de su época, a tal grado, que ha sido caracterizado como un *escritor de combate*.<sup>37</sup> En cada uno de sus escritos, vemos que a la vez que trata de aprehender lo real, analiza tomando posición y se opone, desde diversos ángulos, a la ideología y a las posturas generalmente aceptadas de su tiempo. En todos sus escritos vemos a un Rousseau en lucha, en enfrentamiento y confrontación con todas las certezas de su tiempo, las de la Ilustración inclusive.

Rousseau marca una distancia entre el movimiento enciclopedista y su empresa. Para él la Ilustración es un movimiento de *philosophes* es decir, de intelectuales (en este caso, en sentido peyorativo) que si bien constituye una tentativa de liberación de los prejuicios y de desarrollo del saber es, al mismo tiempo caracterizada como un momento histórico crítico, con notas más bien negativas.

Para Rousseau el proyecto Ilustrado, enmarcado en el movimiento enciclopedista es, pese a la *nobleza* aparente de sus intenciones y su *sano* optimismo, expresión de una época negativa, escéptica y corrupta donde la balanza de la justicia se inclina más al mal que al bien.

Rousseau combate en los *philosophes* tanto el egoísmo, el hedonismo, el utilitarismo y el materialismo de la época, como la posición de clase y el papel ideológico que representan algunos de los filósofos ilustrados.

---

<sup>37</sup>.-BENREKASSA, Georges, Jean-Jacques Rousseau "Escritos de combate". "Introducción" Ediciones Alfaguara, Madrid. 1979. Primera Edición. Pág. XII.

Sin embargo, Rousseau participa del espíritu ilustrado y su filosofía sólo puede ser entendida enmarcada en el siglo al que pertenece, el *Siglo de la Filosofía*. Amigo de Grimm, del abad de Condillac, del duque de Malby, Rousseau, en sus inicios, es promotor de la **Encyclopedie** y colabora con el proyecto.

d'Alembert, en el Discurso preliminar de la Enciclopedia (1751) apunta:

Quizá fuera este el lugar para rechazar las flechas que un escritor elocuente y filósofo ha lanzado hace poco contra las ciencias y las artes acusándolas de corromper las costumbres. No sería oportuno compartir su sentir a la cabeza de una obra como ésta y el distinguido autor de que hablamos parece haber dado su voto a nuestro trabajo por el celo y el éxito con que ha colaborado con él. [...] Le rogaríamos que examinara si la mayor parte de los males que el atribuye a las ciencias y las artes nos son debidos a causas enteramente diferentes [de las que el les atribuye].<sup>38</sup>

Pero Rousseau no da marcha atrás en su crítica, que parte de una rígida postura ética y que al pasar los años se refuerza. Por ello, Diderot, años después, puede caracterizar la relación Rousseau-Enciclopedia como *el vasto abismo que hay entre el cielo y el infierno*<sup>39</sup>. Y d'Alembert, en fecha también posterior, se refiere a Jean-Jacques como alguien ajeno y *cada vez más alejado* del proyecto ilustrado.<sup>40</sup>

El mismo Rousseau, obsesiva y dolorosamente, narra, en un sinnúmero de pasajes de su obra, esta escisión:

Heme aquí, pues, solo en la tierra, sin más hermano, prójimo, amigo ni sociedad que yo mismo. El más sociable de los hombres ha sido proscrito de ella por un acuerdo unánime. (Ellos) Han buscado en los refinamientos de su odio qué tormento podía serle más cruel a mi alma sensible y han roto violentamente todos los lazos que me ligaban a ellos. Al dejar de serlo no han podido sino substraerse a mi afecto. Helos ahí, pues, extraños desconocidos, nulos, en una palabra, para mí pues así lo han querido. Pero, desligado de ellos y de todo ¿qué soy yo mismo?<sup>41</sup>

---

<sup>38</sup>.-D'ALEMBERT, Jean Baptiste Le Rond, Discurso preliminar de la Enciclopedia (1751) Editorial Aguilar. Buenos Aires, Argentina. Cuarta edición, 1965. Pág.134.

<sup>39</sup>.-DIDEROT, Denis, Citado por Sabine, George. H. Historia de la teoría política. Fondo de Cultura Económica. Octava reimpresión, México, 1982. Pág. 423.

<sup>40</sup>.-D'ALEMBERT. J. B. L' R., "Malgré Tout l' effet qu'elle produit sur moi elle ne fait que m' agiter..." "Oeuvres" (Paris, Didier. 1863. Pág. 295) Cit. Por Cassirer, E., The question of Rousseau. Indiana University, Bloomington, Indiana USA. 1966. Pág 90.

<sup>41</sup>.-ROUSSEAU, J.-J., Las ensañaciones del pascante solitario. Ed. Cit. Pág. 27.

Sin embargo, pese a lo justo de ésta caracterización por parte de sus protagonistas, creemos que está completamente fuera de tono afirmar que *hay un abismo entre los escritores de la Ilustración y Jean-Jacques Rousseau*, como sostiene por ejemplo, G. H. Sabine en su Historia de la teoría política.<sup>42</sup>

No es exagerado afirma que Rousseau combate a la filosofía de su siglo y se enfrenta<sup>43</sup> y aun se escinde, según sus propias palabras, de las posturas generalmente aceptadas por sus contemporáneos:

Preveo que difícilmente se me perdonará el partido que me he atrevido a tomar. Repudiando de frente todo lo que constituye hoy en día la admiración de los hombres, no puedo esperar más que una censura universal.<sup>44</sup>

Pero, asimismo debemos reconocer que hay una cierta *unidad de intención* entre Rousseau y los demás empeños teóricos del siglo XVIII. Hay que tener presente que su filosofía, en sus grandes rasgos y gracias al papel activo que desempeña la razón en su proyecto, se inscribe, para algunos críticos dentro del proyecto ilustrado<sup>45</sup> y que, en todo caso, dado el carácter contestatario y atípico de su filosofía, *Rousseau ha cambiado el centro de la reflexión ilustrada*.

Por otra parte, hay que retomar el señalamiento de Y. Belaval: Existió un espíritu de las Luces expresado por *unas* filosofías de las Luces, que son legión.<sup>46</sup>

---

<sup>42</sup>.-SABINE, George. H., Historia de la filosofía política Ed. Cit. Pág. 423.

<sup>43</sup>.-VILLAVARDE, María José, Hace un breve, y discutible, análisis de las relaciones que se establecen entre Rousseau y sus contemporáneos en Rousseau y el pensamiento de las Luces. Tecnos. Madrid. 1987.

<sup>44</sup>.-ROUSSEAU, J.-J., Discurso sobre las ciencias y las Artes, Prefacio. Editorial Aguilar, Segunda reimpresión, Buenos Aires, Argentina. 1983. Pág. 4. Ejemplo paradigmático de su actitud es también su "Carta sobre la música francesa" y su "Carta a d'Alembert sobre los espectáculos". Oeuvres Complètes, Editions du Seuil, Paris. 1971. T. IV.

<sup>45</sup>.-CASSIRER, E., La filosofía de la Ilustración. Fondo de Cultura Económica, México. Tercera reimpresión, 1984. Pág.303.

<sup>46</sup>.-BELAVAL, Y., "El espíritu de las luces". En Racionalismo, empirismo, Ilustración. (Historia de la Filosofía). Ed. Cit. Pág. 281.

Lo que en un primer momento podemos constatar es que caracterizar ésta relación no ha dejado de ser problemático y, en segundo lugar, que tratando de clarificarla podremos avanzar en la comprensión cabal de su pensamiento. En esta segunda sección pretendemos exponer, en grandes líneas, el universo teórico al que se enfrenta Rousseau y a partir del cual, en buena medida, se articula su pensamiento.

## 2.2 RAZÓN Y NATURALEZA.

Lo primero que tenemos que plantear es una interrogante que gira en torno a la pregunta: ¿Cuál era la situación del espíritu en el siglo XVIII? Y, de manera particular, a partir del reconocimiento de que la filosofía de Rousseau esta inscrita en el Siglo de las Luces ¿Qué relaciones se establecen entre ella y la filosofía ilustrada? Para ello situemos suscitadamente la problemática general del la filosofía del siglo XVIII caracterizandola, específicamente, como una reflexión en torno a la naturaleza.

## 2.3 EL SIGLO DE LAS LUCES.

El Siglo de las Luces, señala Y. Belaval<sup>47</sup>, debe situarse en el período comprendido entre 1685 y 1785 aproximadamente; es decir, entre la publicación de los Principios de Newton (1687), de los Dos tratados sobre el gobierno civil y el Tratado de la tolerancia de Locke y de los Comentarios filosóficos de Bayle (1685), que abren el siglo, y Kant, que resuelve y supera en su mayoría las dificultades filosóficas del mismo.

Aunque no son estrictamente equivalentes *Lumières* que *Enlightenment* o *Aufklärung* y cada uno de ellos tiene su característica definitoria,<sup>48</sup> se puede afirmar que el espíritu ilustrado que recorrió Europa en estas fechas es uno<sup>49</sup> y puede ser caracterizado como *el esfuerzo, resolución y valor necesario que hace el hombre para usar su espíritu sin la guía de otro*, según la clásica definición de Kant en su texto ¿Qué es la Ilustración? (1784):

---

<sup>47</sup>.-Ibidém. Pág. 195.

<sup>48</sup>.-CASSIRER. E., La filosofía de la Ilustración. Fondo de Cultura Económica, Tercera reimpresión. México 1984.

<sup>49</sup>.-CASSIRER. E., Op.Cit., hace hincapie en "*la unidad de su raíz intelectual y de su principio determinante*". Pág. 9.

La Ilustración es la liberación del hombre de su culpable incapacidad. La incapacidad significa la imposibilidad de servirse de su inteligencia sin la guía de otro. Esta incapacidad es culpable porque su causa no reside en la falta de inteligencia, sino de decisión y valor para servirse de ella sin la tutela de otro. ¡Sapere aude! Ten el valor de servirte de tu propia razón. He aquí el lema de la Ilustración.<sup>50</sup>

Este movimiento se puede dividir, esquemáticamente, en dos épocas. Una época puente, anterior a 1750, en donde *se mezclan las ambiciones prematuras de la ciencia mecánica, las ambiciones abortadas del racionalismo cristiano y las ambiciones equivocadas del libertinaje erudito*<sup>51</sup> (constituyéndose a partir de las tendencias cartesianas, spinozistas y leibnizianas, principalmente y desembocando finalmente en una *fascinación newtoniana*)<sup>52</sup>; y una etapa posterior, que a partir de 1750 prosigue la sistematización filosófica y científica y se constituye en un corpus, más o menos definido, que se aglutina en Francia a través del movimiento de la Enciclopedia.

En el Siglo de las Luces las preocupaciones científicas van unidas a las preocupaciones filosóficas y el conocimiento científico de la naturaleza sigue llamándose filosofía. En pocas palabras, lo que el espíritu humano se propone es un saber universal, cuyo máximo exponente será la gran Enciclopedia, pero cuyos orígenes se remontan al siglo anterior: Descartes, Spinoza, Leibniz. En él, la tensión entre la universalidad del conocimiento y su especialización va agrandándose poco a poco, pero todavía no hay límites precisos ni un abismo insuperable entre filosofía y ciencia. No sólo la ciencia como tal, y particularmente la sociedad en que se inscribe este conocimiento científico, no han llegado

---

<sup>50</sup>.-KANT, E., Op. Cit. En Filosofía de la historia. Fondo de Cultura Económica, Tercera reimpresión, México, 1981.

<sup>51</sup>.-IGLESIAS, Ma. de C., El pensamiento de Montesquieu (política y ciencia natural) Alianza Editorial, Madrid, 1984. Pág. 23.

<sup>52</sup>.-Loc cit.

a un estadio que precise la fragmentación y la especialización posterior, sino que esa imbricación de filosofía y ciencia forman parte de la propia tradición científica occidental.<sup>53</sup>

#### 2.4 UNA NUEVA CONCEPCIÓN DE LA CIENCIA: CIENCIA DE LA NATURALEZA.

Los pensadores del siglo XVII Y XVIII, reelaboran una imagen global de la realidad de acuerdo a circunstancias nuevas; circunstancias que constituyen, de diferentes formas, una ruptura con la tradición que venía preparándose desde siglos atrás. En primer lugar, hay que señalar el disgregamiento de la cristiandad en una multitud de sectas de una Europa profundamente religiosa: la Reforma de Lutero (1530), la escisión anglicana (1534), la Reforma de Calvino (1544), la organización de la Contrareforma por los jesuitas (1544).

En otro orden de ideas, las circunstancias son profundamente transformadas por los datos obtenidos vía experimentación por el Renacimiento (siglo XII y XIII), los descubrimientos astronómicos y otros descubrimientos científicos, el desarrollo de las matemáticas por los neoplatónicos florentinos y por nuevas bases, críticas y metafísicas, en el pensamiento filosófico (Ockam, Cusa) y las aportaciones no ortodoxas al cuerpo del saber tradicional (Averroes). También hay que apuntar los cambios introducidos por la ampliación del espacio humano, consecuencia de los descubrimientos de las Indias Orientales y Occidentales y sus consecuencias directas: nuevas necesidades de transporte, de rutas, de comercio, de manufactura, (la revolución industrial inglesa), el desarrollo de la economía de mercado, en la que el individuo aparece como fuente autónoma de sus decisiones y de sus actos. Finalmente, debe señalarse la aparición de nuevos requerimientos de racionalización de lo extranjero, de lo exótico y de *lo otro*, que aparecen por los frecuentes

---

<sup>53</sup>.-Ibidém. Pág. 27.

viajes a lugares desconocidos -con hombres desconocidos- que relativizan los valores, minando, en cierto modo, las certidumbres y abriendo un panorama hasta entonces inimaginable que obliga a revisar muchas de las opiniones que sobre el hombre y su lugar en el mundo se tenían, y que conllevan la aparición de la crítica universal, la ironía, la sátira y la burla de de un Swift.

Pero, sobre todo hay que subrayar la ruptura introducida por la revolución copernicana y galileana y la crítica empirista de Locke que producen un cambio fundamental en el modelo epistemológico vigente.

Este cambio puede ser considerado como *la peripecia capital de la historia del conocimiento en Occidente*<sup>54</sup> y consiste en una transformación en la concepción del orden inteligible de la naturaleza. Este orden inteligible de la naturaleza es lo que tradicionalmente se entiende por Mundo. Mundo concebido, por una tradición heredada desde los griegos, como un Cosmos (*mundo como cosmos*) ahora, en cambio, con la revolución galileana y sobre todo por la versión newtoneana, transformado radicalmente en un *mundo como máquina*. Con este replanteamiento, el problema de conocer el mundo no será ya *qué es éste*, sino, tan sólo, *cómo funciona*:

Se pregunta no ya por cuál puede ser el mecanismo que impulsa sus partes sino como se produce la interrelación de las mismas.<sup>55</sup>

"Matemáticas", "contrastación empírica", "razón y experiencia", he aquí los conceptos que transforman el esquema conceptual tradicional y que establecen una visión homogénea y cuantitativa del universo frente a una visión finalista, jerárquica y cualitativa, a la cual, a la larga, termina sustituyendo. En ella, la naturaleza se convierte en un espacio geométrico,

---

<sup>54</sup>.-IGLESIAS, Ma.DEL C., Op. Cit., Pág. 26.

<sup>55</sup>.-Loc Cit.

donde todos los movimientos se reducen a simples desplazamientos de puntos. De esta manera, cielo y tierra se homogenizan; el mundo deja de ser un cosmos -un mundo finito- deja de tener centro y jerarquía y, por el contrario, se pierde en lo ilimitado. El proceso va, para usar la afortunada formulación de Koyré, del mundo cerrado al universo infinito.<sup>56</sup>

Como señala Ma. del Carmen Iglesias:

Los progresos de la ciencia mecánica y física, de Galileo a Newton, y su creciente vigor epistemológico, son los que determinan que la interpretación mecánica de la realidad no se limite a la naturaleza material sino que se hagan extensivos a la naturaleza humana en general.<sup>57</sup>

El gran cambio, desde la perspectiva de las ciencias humanas y para nuestra particular investigación, es la interpretación mecánica de la realidad que se impone en los esfuerzos por conocer al hombre. Es por ella que el hombre es considerado ahora como un objeto; el hombre es un objeto más entre los objetos naturales. Con ello, el hombre pierde su *status* especial, la especificidad propia que la tradición le atribuía.<sup>58</sup> Es entonces cuando aparece el *hombre máquina* y aparece, como todos sabemos, con Descartes:

Al igual que nosotros, estos hombres estarán compuestos de un alma y un cuerpo. Es necesario que, en primer lugar, describa su cuerpo y, en segundo lugar, su alma; finalmente, debo mostrar cómo estas dos naturalezas deben estar unidas para dar lugar a la formación de hombres que sean semejantes a nosotros. Supongo que el cuerpo no es otra cosa que una estatua o una máquina de tierra a la que Dios da forma con el expreso propósito que sea lo más semejante a nosotros.<sup>59</sup>

Como señala Montesquieu, retomando los postulados de la ya para entonces larga tradición cartesiana:

---

<sup>56</sup>.-KOYRÉ, A., Del mundo cerrado al universo infinito. Siglo XXI Editores. México, 1981.

<sup>57</sup>.-IGLESIA, Ma del C., Op.cit. Pag. 30.

<sup>58</sup>.-Sin embargo, pese a lo justo de esta observación general, más adelante veremos que la *cadena de los seres*, (y dentro de ella, el lugar del hombre) persiste a lo largo del siglo XVIII y, particularmente, que Rousseau es un defensor de ella.

<sup>59</sup>.-DESCARTES, R., Tratado del hombre. (1662). Editora Nacional, Madrid, Primera edición, 1980. Pág. 49.

Cuando se estudia el cuerpo humano y cuando uno se familiariza con las leyes inmutables que se observan en aquel pequeño imperio; cuando se considera esa máquina de tan simple función y de tan complejo engranaje.<sup>60</sup>

Se evidencia que el modelo epistemológico vigente para los Ilustrados es el mecanicismo.

Por ello, en la Enciclopedia, en la voz *Naturaleza* podemos leer:

Cuando se habla de naturaleza, no se entiende ya hoy otra cosa más que la acción de los cuerpos entre sí, en conformidad con las leyes del movimiento que estableció el Creador. En ello consiste el sentido total de la palabra, la cual no es sino un modo abreviado de explicar la acción de los cuerpos; y aún estaría quizás mejor explicada si dijésemos en su lugar la frase *mecanismo* de los cuerpos.<sup>61</sup>

Pero entre Descartes y la Ilustración hay casi un siglo. Y ese siglo es el *Siglo de la ciencia natural*; es el siglo de la experimentación y las ciencias empíricas. En él, la ciencia será ciencia de la naturaleza. Con él la historia natural es puesta en primer lugar, la geometría en el segundo.<sup>62</sup> En consecuencia, hay que señalar que:

Es difícil asimilar la filosofía de Descartes a los nuevos adelantos científicos del nuevo espíritu crítico (Bayle y Fontenelle) y, menos aún, a los metafísicos del fin del siglo, Spinoza, Leibniz.<sup>63</sup>

Lo que perdura, sin embargo, es el espíritu de investigación de Bacon y su proyecto, *conocer a la naturaleza para dominarla*, pues sólo así *el hombre será amo de la naturaleza*.

## 2.5 UNA HERENCIA COMÚN.

El ideal de conocimiento del siglo XVII está determinado por el espíritu de sistema; la misión propia del conocimiento filosófico será la construcción de grandes sistemas

---

<sup>60</sup>.-MONTESQUIEU, Ch."Discours sur l'usage des glandes rénales." [Pleiade. 1., p. 15] Iglesias. Ma.del C., Op Cit. Pág. 27.

<sup>61</sup>.-Encyclopédie ou dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers, par une société de gens de lettres. Mis en Ordre et publié par M. Diderot; Et quant à la partie Mathématique par M. D'Alembert.[Chez Pellet, Genève, 1777-1778 (39 Vol.) T. 22. P. 756-769.] Iglesias, Ma. del C. Op. Cit. Pág. 31.

<sup>62</sup>.-HAZZARD, P., El pensamiento europeo del siglo XVIII. Ed. Cit. Pág. 119.

<sup>63</sup>.-RODIS-LEWIS, G., "Descartes, cartesianos y anticartesianos franceses". En Racionalismo, empirismo, Ilustración. (Historia de la Filosofía). Ed. Cit. Pág. 7.

metafísicos, omnicomprendidos y especulativos, cuyos ejemplos paradigmáticos son las obras de Descartes, Spinoza y Malebranche. En ellos, la investigación filosófica se propone la deducción sistemática de las reglas que determinan los fenómenos a partir de un centro o de una certeza fundamental y, a partir de ésta, por deducción lógica rigurosa, *por vía del encadenamiento se recorren los eslabones de lo cognoscible*.<sup>64</sup>

Por el contrario, el siglo XVIII renuncia a este género de conocimiento. La deducción, la derivación y la fundación sistemática de un Descartes o de un Spinoza es dejada de lado para, en cambio, seguir el modelo que ofrece la ciencia natural. El cambio se opera, metodológicamente hablando, en una nueva actitud: ya no son el Discurso del método o Las Reglas para la dirección del espíritu de Descartes, los paradigmas de la explicación científica, sino que serán, sobre todo, las Regulae philosophandi de Newton. Es decir, ya no es la pura deducción *more geométrico* sino, el análisis de los fenómenos empíricos: hay que basarse en *ideas claras y distintas* pero obtenidas por medio del análisis y la observación de los hechos. Es, a principios del siglo XVIII, cuando hace su entrada triunfante Locke en Francia.

Si antes determinados principios o conceptos generales eran supuestos para de ahí derivar la explicación de la naturaleza de lo particular, ahora en cambio tendremos que el camino a recorrer es diametralmente opuesto. Se trata de *ir a las cosas mismas*, partir del reconocimiento de lo particular, del dato empírico. En esta nueva actitud, como nos señala E. Cassirer en su Filosofía de la Ilustración, *los fenómenos son lo dado y el principio que los explica lo inferido*.<sup>65</sup>

---

<sup>64</sup>.-CASSIRER, E., La filosofía de la Ilustración, Ed. Cit. Pág. 21.

<sup>65</sup>.-Ibidém. Pág. 29.

El ideal científico del siglo XVIII parte de la experiencia y la observación de los fenómenos, en los que reconoce un orden y una legalidad absolutas -y que constituye lo que les permite ser cognoscibles-. Este orden y esta legalidad son expresables, gracias a Newton, en *leyes de la naturaleza*, leyes que son susceptibles de una formulación matemática:

Conocer es determinar; determinar que va del reconocimiento del fenómeno a su concepto y a la conciencia de la conexión inmanente que hay entre ellos.<sup>66</sup>

Es por ello que el espíritu científico "positivo" es racional, parte de la lógica de los hechos, a la que se somete en su afán de conocer y, con ello, instaura la posibilidad de concebir a la naturaleza racionalmente:

El punto de partida y el de llegada no están determinados exclusivamente por la naturaleza de los objetos, sino por el modo específico y por las fuerzas especiales de la razón.<sup>67</sup>

De esta manera, la filosofía del siglo XVIII puede ser caracterizada como una investigación acerca de la naturaleza y por ello será llamado *el siglo de la ciencia natural*.<sup>68</sup> En él los filósofos definen sus proyectos a partir de ésta noción y la filosofía de Rousseau, en particular, constituye un ejemplo de esta nueva actitud. Esta nueva actitud (*la experiencia iatreverse a la experiencia!*) puede ser caracterizada grosso modo de la siguiente manera: es posible conocer a la naturaleza y el hombre está hecho para conocerla; es posible conocer al hombre y su relación con la naturaleza; finalmente, *es posible conocerse a sí mismo*.<sup>69</sup>

---

<sup>66</sup>-*Ibidém.* Pág. 39.

<sup>67</sup>-*Ibidém.* Pág. 28.

<sup>68</sup>-D'ALEMBERT, J. B. L., Ensayo sobre los elementos de la filosofía. Citado por Cassirer, E. Filosofía de la Ilustración Ed. Cit. Pág. 63.

<sup>69</sup>-ROUSSEAU, J.-J., Las confesiones. Ediciones y Distribuciones EDAF. Madrid, Segunda reimpresión, 1980. Pág. 27. Sin embargo, hay que señalar que en El Emilio, como antes en el Discurso sobre las ciencias y las artes el escepticismo epistemológico de Rousseau está presente. "La razón humana, escribe, es en mi opinión un instrumento tan débil que no creo ni siquiera que pueda demostrar su propia debilidad. El Emilio [ O.C. IV, P. 876, 18.] Cit. en VILLAVERDE, Ma. J. Op. Cit. Pág. 68. Sin embargo, creemos que es desproporcionado afirmar que Rousseau reconoce la incapacidad del ser humano, no sólo de desvelar los misterios impenetrables de la naturaleza y sus leyes, lo que efectiva y lógicamente sucede, sino, también, para conocerse a sí mismo, como afirma Villaverde. Op. Cit. Pág. 62.

El ideal científico del siglo XVIII parte de la experiencia y la observación de los fenómenos, en los que reconoce un orden y una legalidad absolutas -y que constituye lo que les permite ser cognoscibles-. Este orden y esta legalidad son expresables, gracias a Newton, en *leyes de la naturaleza*, leyes que son susceptibles de una formulación matemática:

Conocer es determinar; determinar que va del reconocimiento del fenómeno a su concepto y a la conciencia de la conexión immanente que hay entre ellos.<sup>66</sup>

Es por ello que el espíritu científico "positivo" es racional, parte de la lógica de los hechos, a la que se somete en su afán de conocer y, con ello, instaura la posibilidad de concebir a la naturaleza racionalmente:

El punto de partida y el de llegada no están determinados exclusivamente por la naturaleza de los objetos, sino por el modo específico y por las fuerzas especiales de la razón.<sup>67</sup>

De esta manera, la filosofía del siglo XVIII puede ser caracterizada como una investigación acerca de la naturaleza y por ello será llamado *el siglo de la ciencia natural*.<sup>68</sup> En él los filósofos definen sus proyectos a partir de ésta noción y la filosofía de Rousseau, en particular, constituye un ejemplo de esta nueva actitud. Esta nueva actitud (*la experiencia iatreverse a la experiencia!*) puede ser caracterizada grosso modo de la siguiente manera: es posible conocer a la naturaleza y el hombre está hecho para conocerla; es posible conocer al hombre y su relación con la naturaleza; finalmente, *es posible conocerse a sí mismo*.<sup>69</sup>

---

<sup>66</sup>.-Ibidém, Pág. 39.

<sup>67</sup>.-Ibidém, Pág. 28.

<sup>68</sup>.-D'ALEMBERT, J. B. L., Ensayo sobre los elementos de la filosofía. Citado por Cassirer, E. Filosofía de la Ilustración Ed. Cit. Pág. 63.

<sup>69</sup>.-ROUSSEAU, J.-J., Las confesiones. Ediciones y Distribuciones EDAF. Madrid, Segunda reimpresión, 1980. Pág. 27. Sin embargo, hay que señalar que en El Emilio, como antes en el Discurso sobre las ciencias y las artes el escepticismo epistemológico de Rousseau está presente."La razón humana, escribe, es en mi opinión un instrumento tan débil que no creo ni siquiera que pueda demostrar su propia debilidad. El Emilio [ O.C. IV, P. 876, 18.] Cit. en VILLAVERDE, Ma. J. Op. Cit. Pág. 68. Sin embargo, creemos que es desproporcionado afirmar que Rousseau reconoce la incapacidad del ser humano, no sólo de desvelar los misterios impenetrables de la naturaleza y sus leyes, lo que efectiva y lógicamente sucede, sino, también, para conocerse a sí mismo, como afirma Villaverde. Op. Cit. Pág. 62.

A partir de este reconocimiento general y de esta nueva actitud se aspira a entender la vida social y política del hombre. Por ejemplo, Montesquieu aplica, o mejor aún, intenta aplicar al campo de la política y del derecho el método empírico e inductivo que otros filósofos empleaban en otros campos.<sup>70</sup> Esta misma concepción es la que alumbra el proyecto de Buffon, centrando el Discurso sobre la naturaleza del hombre:

Quando los temas son demasiado complicados para que se les pueda aplicar con ventaja el cálculo y las medidas, como lo son casi todos en la historia natural, me parece que el verdadero método para guiar el espíritu en esas investigaciones es recurrir a la observación.<sup>71</sup>

De igual modo, S. Pufendorf, ahora respecto al derecho y a la ciencia jurídica, tiene ésta preocupación cuando afirma que:

Es indispensable un conocimiento real de la naturaleza del hombre para poder fundar el derecho natural.<sup>72</sup>

Con esta nueva preocupación como la llama d' Alembert, en su Ensayo sobre los elementos de la filosofía, la ciencia de la naturaleza adquiere día por día nuevas riquezas.<sup>73</sup>

De seguir así, afirma:

Se podrá arrebatarse a la naturaleza su secreto, tan cuidadosamente guardado, el momento en que ya no quedará en la oscuridad de siempre, en su calidad de misterio incomprensible, sino que será sacada a la luz potente del entendimiento que iluminará todas las cosas con su fuerza.<sup>74</sup>

---

<sup>70</sup>.-Montesquieu después de definir las leyes como "las relaciones necesarias que se derivan de la naturaleza de las cosas" afirma "todos los seres tienen sus leyes; las tiene la divinidad, el mundo material, las inteligencias superiores al hombre, los animales y el hombre mismo" El Espíritu de las leyes 1 parte, libro 1. cap. 1. Editorial Porrúa, México. 1978.

<sup>71</sup>.-BUFFON, G. L. L., Op. Cit. Pág. 13.

<sup>72</sup>.-PUFENDORF, S., Cit. en LÓPEZ HERNÁNDEZ, J. La ley del corazón (un estudio sobre J.-J. Rousseau). Ed. Cit. Pág. 67.

<sup>73</sup>.-CASSIRER, E., Op. Cit. Pág. 17.

<sup>74</sup>.-Ibidém. Pág. 64.

Se fija entonces, como señala Cassirer, una relación recíproca entre conocimiento humano y naturaleza: entre sensibilidad y entendimiento, entre experiencia y pensamiento, entre mundo sensible y mundo inteligible.<sup>75</sup> Y, en consecuencia, se da un importante cambio metodológico, epistemológico y ontológico.

## 2.6 IDEA DE NATURALEZA.

Dentro de este movimiento general del espíritu ilustrado, la noción de naturaleza se constituye en una idea de lo natural por oposición a lo artificial y a la cultura. Esta noción de naturaleza viene a constituir una *ideología naturalista* emparentada con los sistemas naturalistas que se han expresado a lo largo de la historia de la filosofía. Ahora bien, para algunos interpretes la filosofía de Rousseau sería una verdadera profesión de fe naturalista que gira en torno de la idea: *todo esta bien en la naturaleza*.

Y en efecto, Rousseau comienza El Emilio afirmando:

Todo está bien saliendo de las manos del autor de las cosas, todo degenera en manos del hombre. Fuerza a una tierra a nutrir las producciones de otra; a un árbol a llevar los frutos de otro. Mezcla y confunde los climas, los elementos, las estaciones. Mutila a su perro, a su caballo, a su esclavo. Transforma todo, desfigura todo: ama la deformidad, los monstruos; no quiere nada tal como lo ha hecho la naturaleza, ni siquiera al hombre, necesita domarlo para él, como a un caballo de picadero, necesita deformarlo a su gusto, como un árbol de su jardín.<sup>76</sup>

Según esto, Rousseau, como Antístenes, afirma: *volvamos a la naturaleza*.<sup>77</sup> Y, en consecuencia, se ha visto a la filosofía de Rousseau como una filosofía naturalista, relacionada con los grandes sistemas naturalistas de la antigüedad.<sup>78</sup>

---

<sup>75</sup>.-Ibidém. Pág. 29.

<sup>76</sup>.-ROUSSEAU, J.-J., Emilio o de la Educación. Alianza Editorial, Madrid, España, 1990. Pág. 33.

<sup>77</sup>.-MONDOLFO, R., Op. Cit. Pág. 17.

<sup>78</sup>.-GARCÍA MÁYNEZ, E., señala que existen afinidades evidentes entre el fundador de la escuela Cínica y Juan Jacobo de los tiempos modernos. Ensayos Filosófico Jurídicos (1939) México, UNAM. Textos universitarios, Primera Edición, 1979. Pág. 89. Con ésta afirmación García Máynez hace eco de aquella afirmación de A. Weber

Lo propio de esta ideología naturalista sería, sin embargo, la indeterminación del concepto de naturaleza:

Lo propio del pensamiento naturalista no es conceder algún sentido a la idea de naturaleza, sino apoyarse en la palabra naturaleza para negar todo lo que existe artificialmente, es decir, para poner en cuestión todo lo que existe.<sup>79</sup>

Negación que respondería, en algunos filósofos, y particularmente en Rousseau, a una situación existencial, ya que, como señala

T. Gomperz:

Cuando nos sentimos oprimidos por las cadenas de una convención rígida, por las exigencias múltiples de una sociedad complicada, ¿dónde volver la mirada sino a los orígenes del presente, a las civilizaciones primitivas cuyo espectáculo embellecido se nos presenta de esta manera como modelo del porvenir.<sup>80</sup>

Limitándonos a Rousseau enfrentamos varios problemas. Por una parte, Rousseau retoma el proyecto de investigación de Pope: *el verdadero estudio del hombre es el hombre mismo*<sup>81</sup> y de Buffon: *por más interés que tengamos en conocernos a nosotros mismos, no sé si conocemos mejor todo lo que no somos*<sup>82</sup> y se propone una investigación sobre la naturaleza del hombre: *El más útil y menos adelantado de todos los conocimientos es el del hombre*.<sup>83</sup> Y su corolario: *Nuestro verdadero estudio es el estudio de la condición humana*.<sup>84</sup>

---

quien en su Historia de la filosofía europea llama a los cínicos *los Rousseau de la Antigüedad*.

<sup>79</sup>.-ROSSET, C., La antinaturaleza. Editorial Taurus, Madrid, Primera edición. 1973. Pág. 279 y Sgs.

<sup>80</sup>.-GOMPERZ, T., Los pensadores griegos. s/d Cit. por Mondolfo, R. Op Cit. Pág. 17.

<sup>81</sup>.-POPE, A., "The proper study of man is mankind" Cit. por Cassirer, E. La filosofía de la Ilustración. Ed. Cit. Pág. 61.

<sup>82</sup>.-BUFFON, G. L. L., Op. Cit. Pág. 25.

<sup>83</sup>.-ROUSSEAU, J.-J., Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres. Ed. Cit. Pág. 109.

<sup>84</sup>.-ROUSSEAU, J.-J., EL Emilio o de la Educación. Ed. Cit. Pág. 41.

Rousseau se propone buscar la naturaleza del hombre en lo natural, pues, como dice

Aristóteles, a quien Rousseau cita:

Lo que es natural no lo busquemos en los seres depravados sino en los que se comportan conforme a su naturaleza.<sup>85</sup>

Sin embargo, y en primer lugar, el problema está en determinar qué entendemos por naturaleza.

Respecto a la naturaleza en Rousseau no sólo se "expresa" el lugar vacío del concepto -su indeterminación- que únicamente operaría como concepto crítico y negativo y que, por otra parte, ha permeando todas las filosofías naturalistas, con las cuales, en alguna medida, estaría emparentado, (el naturalismo stricto sensu negaría el contractualismo).<sup>86</sup> Su filosofía no hace de la naturaleza, o de la negación de ésta, un refugio ideal, como otros han creído.<sup>87</sup> En Rousseau, la naturaleza opera como concepto crítico, originario y modélico.

Al apelar al concepto de naturaleza Rousseau no trata de huir a un refugio nostálgico, vuelta a la edad de oro o de un proyecto exclusivamente fantástico, que se podría enunciar con la noción de un "individuo natural" á la Defoe, aunque ciertamente hay varias vertientes utópicas "naturalistas" en su pensamiento.<sup>88</sup> Pero, aún así, no se puede dejar de destacar que Rousseau es el gran teórico de El Contrato social y que su proyecto,

---

<sup>85</sup>.-ARISTÓTELES. Política [1, 21.] Cit. en Rousseau, J.-J., Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres, Ed. Cit. Pág. 95. Sin embargo, hay que hacer notar que para Rousseau la tesis aristotélica del ser político-social del hombre: *el hombre es un animal político* es inadmisibles.

<sup>86</sup>.-ROUSSET, C., Op. Cit. Págs. 279 y Sgs.

<sup>87</sup>.-ROSENKRANZ, K., Vgr. Cassirer, E., The question of Rousseau. Ed. Cit. Pág. 94.

<sup>88</sup>.-El elemento utópico en Rousseau es innegable. En La nouvelle Héloïse la "comunidad de Clarensse", "El refugio de las Almas Bellas" será un ejemplo. Op. Cit. [Pág. LVIII, Pág. 603 y sgs.] En El Emílio, hay un largo "sueño" que constituye también una utopía. Op. Cit. Pág. 467. Y el mismo Emilio y El Contrato social constituirían, para algunos exégetas, la enunciación, *mutatis mutandis*, de otras tantas utopías. Lo que a pasado tradicionalmente en cierta tradición de la historia de la filosofía como la postura de Rousseau, el "retorno al estado de naturaleza" es un lamentable equívoco.

caracterizado desde la vertiente contractual, consiste, según sus propias palabras en *desnaturalizar al hombre, corrigiendo a la naturaleza, para así mejor realizarlo*.<sup>89</sup>

A los naturalistas del corte de Diderot, Rousseau opone el razonamiento histórico:

Mostrémosle toda la miseria del estado que él creía feliz, toda la falsedad del razonamiento que creía sólido.<sup>90</sup>

Veamos por tanto, en mayor detalle, el concepto de naturaleza en Rousseau y démosle contenido a nuestra afirmación: en Rousseau "naturaleza" es un concepto crítico, originario y modélico.

## 2 . 7 E L L L A M A D O A L A N A T U R A L E Z A .

Meditar sobre la naturaleza de la sociedad a partir de la socialidad de la naturaleza.

J.-J. Rousseau.<sup>91</sup>

A este respecto hay un sinnúmero de consideraciones que hacer pues el concepto de naturaleza ha sido el más utilizado por la filosofía occidental y, específicamente, el más recurrente durante el siglo XVIII<sup>92</sup>. Naturaleza ¿A cuál de éstas múltiples nociones de naturaleza -presentes a lo largo de la historia de la filosofía y, en particular, en las que están en juego en el XVIII- se refiere Rousseau? ¿Cómo concibe Rousseau la naturaleza? Será en el matiz donde podremos encontrar una perspectiva, en mayor o menor grado delineada, de la postura roussoniana.

---

<sup>89</sup>.-ROUSSEAU, J.-J., El Contrato social, Ed. Cit. Pág.417. Emilio o de la educación, Ed. Cit. Pág.37.

<sup>90</sup>.-ROUSSEAU, J.-J., El Contrato social. (1ª versión)[O. C. 1. 2, Págs. 284-285.] Cit.por Moreau, J. Op. Cit. Pág. 258.

<sup>91</sup>.-LÉVÍ-STRAUSS, C., Op. Cit. Pág. 43.

<sup>92</sup>.-EHRARD, J., L'idée de nature en France dans la première moitié du XVIII<sup>e</sup> Siècle. Citado por López Hernández, J. Op. Cit. Pág. 146.

La naturaleza es sentida por Rousseau como un ideal de perfección, nos dice R. Mondolfo<sup>93</sup>, afirmación que se enmarca, según veremos más adelante, en un horizonte político: *Tout sa tient en la politique*.<sup>94</sup> Lo que le interesa a Rousseau es el estado de naturaleza y el estado social. En primer lugar, le interesa el estado de naturaleza por que remite a un *otro*, refiriéndonos al hombre originario que, en pocas palabras, significa espontaneidad y libertad interior, bondad e inocencia, felicidad; es decir, un más allá crítico que, según esta interpretación, viene a constituirse como un postulado de la razón.<sup>95</sup> En segundo lugar, a Rousseau le interesa el estado social, porque es el estado real y actual de la humanidad, el estado al que Rousseau circunscribe sus críticas y a partir del cual perfila sus proyectos. Rousseau, es consciente de la necesidad de abordar ambos momentos: el estado social a partir del estado de naturaleza y viceversa. Uno es el contrapunto de otro.

Solamente a partir del *otro*, de la diferencia, de la no identidad, es que podemos aprehender los fenómenos. Recordemos el *Leiv-motiv* metodológico de Rousseau:

Hay que estudiar a la sociedad por los hombres y a los hombres por la sociedad: quienes quieran tratar por separado la política y la moral nunca entenderán nada. Para descubrir las propiedades es necesario observar primero las diferencias.<sup>96</sup>

Y señalemos, a manera de ejemplo, su aplicación, en El Emilio: *Emilio es el hombre salvaje en estado social*.<sup>97</sup>

---

<sup>93</sup>.-MONDOLFO, R., Op. Cit., Pág. 18.

<sup>94</sup>.-ROUSSEAU, J.-J., Las confesiones, Ed. Cit. Pág. 356.

<sup>95</sup>.-En esta misma línea de interpretación, que parte de Kant, podemos situar, también, a Cassirer, E., Op. Cit. y a Moreau, J., Op. Cit.

<sup>96</sup>.-ROUSSEAU, J.-J., Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres, Ed. Cit. Pág. 150. Emilio o de la educación, Ed. Cit. Pág. 316.

<sup>97</sup>.-ROUSSEAU, J.-J., El Emilio, Ed. Cit. Pág. 212.

## 2.8 EL MODELO DE LA NATURALEZA.

Para Rousseau la naturaleza es *sentida* como un ideal de perfección. ¿Ello constituye una ruptura con la Ilustración? En el transcurso de nuestro trabajo trataremos de determinar el concepto de naturaleza en Rousseau, así como establecer con mayor precisión las relaciones y diferencias que guarda dicho concepto con el de los filósofos Ilustrados, pues creemos que no se puede responder a esta interrogante con una respuesta unívoca y unilateral. Pero lo que podemos señalar desde ahora son dos cosas, que constituyen el eje en torno al cual gira su filosofía.

En primer lugar, hay que apuntar que para Rousseau la naturaleza representa el orden primigenio. Y que aplicando el concepto de naturaleza al hombre, ella está contenida positivamente en la sensibilidad: la naturaleza es el conjunto de leyes puestas por el creador en el fondo de la naturaleza humana.

En un segundo sentido, la naturaleza es la *estructura originaria de equilibrio y orden establecido por el creador*<sup>98</sup>, equilibrio que se manifiesta en varios niveles: entre las diversas facultades del hombre, por un parte, entre las necesidades y fuerzas y entre el ser humano y la naturaleza exterior.

---

<sup>98</sup>.-LÓPEZ HERNÁNDEZ, J., Op. Cit., Pág. 22.

### 3. ROUSSEAU Y EL PROYECTO ILUSTRADO.

#### 3.1 LA ACTITUD CRITICA.

Como señala D'Alembert, a mediados del siglo XVIII se puede observar una importante transformación en la vida espiritual de Europa. El Renacimiento, la Reforma y el triunfo del espíritu científico han cambiado por completo la imagen del mundo:

Todo ha sido discutido, analizado, removido, desde los principios de las ciencias hasta los fundamentos de la religión revelada, desde los problemas de la metafísica, hasta los del gusto, desde la música hasta la moral, desde las cuestiones teológicas hasta las de la economía y el comercio, desde la política hasta el derecho de las gentes y el civil. Fruto de esta efervescencia general de los espíritus, una nueva luz se vierte sobre muchos objetos y nuevas oscuridades los cubren, como el flujo y reflujo de la marea depositan en la orilla cosas inesperadas y arrastran consigo otras.<sup>1</sup>

Como ya hemos señalado, la filosofía del siglo XVIII es un movimiento inspirado y entusiasmado por este nuevo espíritu crítico y en el caso de los filósofos de las Luces, por la idea del progreso espiritual, es decir, por el despliegue y desarrollo completo de la fuerza unificadora de la razón. Dentro de éste mismo proyecto de aprehensión, elaboración y transformación de la realidad, dentro de los parámetros de la ciencia natural moderna, pero enfrentado al espíritu escéptico y mordaz de Voltaire, y, por otro lado, al del optimismo, con una fe inquebrantable en los progresos del espíritu humano de Turgot, Condorcet y de Diderot, Rousseau se dirige a los humanistas clásicos, a Plutarco sobre todo<sup>2</sup>. En la tradición francesa se remite a Charon, Montaigne, Pascal (la gran tradición escéptica) y a Malebranche, Fenelón, Montesquieu y Condillac. Con ellos, Rousseau trata de leer con otros ojos, el porvenir de la humanidad.

---

<sup>1</sup>-Cit. por Cassirer, E., La filosofía de la Ilustración Ed. Cit. Pág. 18.

<sup>2</sup>-Hay que señalar, así sea brevemente, que en el siglo XVIII Rousseau es uno de los filósofos que con más énfasis *pone al día* muchos de los grandes problemas de la antigüedad greco romana y muchos de los grandes problemas de la filosofía. Esta problemática es múltiple y abarca del *conocete a ti mismo* de Sócrates, al problema de la naturaleza del acto y la asociación política (Platón y Aristóteles) y, en particular, el problema de los *dos ordenes* presente en la sofística griega en particular con los estoicos y los cínicos. También hay que señalar que Rousseau replantea los problemas de la naturaleza de la conducta ética, de la contractualidad, del naturalismo y de la sabiduría de la tradición estoica (Séneca y Cicerón). Para una visión más general Vgr. García Máynes. E., Op. Cit. Sabine. G. H., Historia de la teoría política, Ed. Cit.

Pero sería un error extrapolar las cosas. Rousseau se enfrenta a una problemática común desde un horizonte crítico bien delimitado del que son parte activa sus compañeros *philosophes*. Rousseau también parte de Locke y de Buffón, si bien, debemos señalar que es el problema de la naturaleza humana, el dogma del pecado original (problematizado por la teología humanista del siglo XVI y XVII y por la Reforma y retomado por la filosofía ilustrada) lo que centra a Rousseau al lado de Voltaire y Diderot y, como señala E. Cassirer, *le da a su proyecto la unidad del fin perseguido por la Ilustración*.<sup>3</sup>

Siguiendo esta vía de análisis es necesario señalar que es precisamente con Pascal que la filosofía francesa del siglo XVIII se replantea, en su sentido más radical, el problema de la naturaleza y el sentido de la existencia humana. Y que, en manera alguna, Rousseau es ajeno a esta problemática como tampoco lo son los *filósofos*.<sup>4</sup>

Este problema constituye un fondo común en el que se despliegan las más variadas tesis y se dan las más opuestas soluciones, entre ellas la de Rousseau. Pero ésta última, constituye algo más que una opinión en el panorama de la filosofía del XVIII. Para algunos comentaristas, especialmente para E. Cassirer, la respuesta de Rousseau es inmensa: su importancia como filósofo, su gran novedad, estriba en lo radical de su respuesta.<sup>5</sup> Respuesta que obtuvo una fuerte condena por parte de las instituciones y que valió a su autor el ser perseguido y a su obra, como todos sabemos, prohibida.

### 3.2 ESENCIAL UNIDAD.

---

<sup>3</sup>-CASSIRER, E., *La filosofía de la Ilustración*, Ed. Cit. Pág. 164.

<sup>4</sup>-*Ibidém*. Pág. 167.

<sup>5</sup>-KANT, E., Citado por Cassirer, E., *Op. Cit.* Pág. 291.

Sucintamente situemos la problemática. Las estructuras sociales, por el desarrollo de las fuerzas productivas, la acumulación del capital y la introducción del libre comercio, agudizan sus conflictos que se proyectan a todas las demás instancias, agudizando los síntomas de decadencia de las estructuras políticas y sociales y apareciendo los signos inequívocos de cambio y movilidad social que habrán de culminar en la crisis del Ancien régime.

En otro orden de ideas, la imagen del mundo ha cambiado. La cosmovisión medieval se desmorona; la imagen renacentista se enfrenta a la tradicional. El espíritu crítico de *la duda metódica* va, paulatinamente, abarcando todo. En este proceso el mundo se desacraliza: aunado a una visión seglar, el escepticismo avanza. Entonces, el hombre empieza a sentirse solo en medio del universo. De pronto las imágenes comunes del mundo -y sus jerarquías- se van desvaneciendo. Se trastoca el Orden del mundo. Las certidumbres, si no es que la fe misma, retroceden. Desacralizada la vida los modos de existencia se secularizan, la razón se emancipa de lo trascendente: irrumpe el ateísmo de la sana razón.<sup>6</sup>

En el siglo XVII cuando Pascal pregunta:

*¿Qué quimera es pues el hombre? ¿Qué novedad, qué monstruo, qué caos, qué montón de contradicciones, qué prodigio? Juez de todas las cosas, indefenso gusano, depositario de la verdad, cloaca de la incertidumbre y del error, gloria y desecho del universo. ¿Quién desenredará el embrollo?*<sup>7</sup>

Se plantea el problema más espinoso y más difícil, de la filosofía francesa:<sup>8</sup> El problema de encontrarle un lugar, en este *nuevo mundo*, al ser paradójico y contradictorio del hombre.

Pascal humilla a la razón impotente y salva a Dios; exclama:

---

<sup>6</sup>-GROETHUYSEN, B., La formación de la conciencia burguesa en Francia durante el siglo XVIII. Fondo de Cultura Económica, Segunda reimpresión, México, 1986. Cfr. también: HAZARD, P., La crisis de la conciencia europea, Alianza Editorial, Madrid, España, 1988.

<sup>7</sup>-PASCAL, B., Obras "Pensamientos" VII, 131-434. Ediciones Alfaguara. Madrid, 1981. Pág. 384.

<sup>8</sup>-CASSIRER, E., La filosofía de la Ilustración. Ed. Cit. Pág. 167.

Cállate naturaleza débil, entérate que el hombre sobre pasa infinitamente al hombre y entérate por tu amo de tu condición verdadera que ignoráis. ¡ Escuchad a Dios!<sup>9</sup>

Para Voltaire<sup>10</sup> y, en general, para los filósofos de la Ilustración, esta respuesta era, evidentemente, inadmisibles. Sin embargo, para Rousseau las respuestas que dan sus contemporáneos son, por diversas razones, igualmente inadmisibles.<sup>11</sup>

Sin embargo y pese a ello, es precisamente por ésta problemática que podemos enfrenar esta relación *las Luces-Rousseau* como un capítulo del desplazamiento de lo absoluto por el de una nueva subjetividad llena de energía inmanente. Y es que, como señala E. Cassirer, sólo a partir de ella es que se podía esperar una solución inmanente, *una solución que no desplace al espíritu más allá de sus propias fronteras*.<sup>12</sup> Citemos a Rousseau:

Meditaba pues sobre la triste suerte de los mortales, fluctuantes en este mar de opiniones humanas, sin timón, sin brújula, entregados a sus pasiones tempestuosas, sin otro guía que la de un piloto inexperto que desconoce su ruta y no sabe ni de dónde viene ni a donde va. Me decía a mí mismo, amo la verdad, la busco y no puedo reconocerla; que me la muestren y me adheriré a ella; ¿por qué debe ocultarse a la solicitud de un corazón hecho para adorarla?<sup>13</sup>

Es conocida la respuesta que da Rousseau a esta interrogante: *el hombre es bueno por naturaleza*. Esta certeza, eje de su sistema, la encuentra en *el fondo de su corazón*.

Rousseau al reclamar una inocencia primigenia, inaugura una nueva subjetividad, ahora sí, pletórica de novedad y enfrentada, según veremos, a la filosofía moderna.<sup>14</sup>

---

<sup>9</sup>.-PASCAL, B., "Pensamientos" (VII) 131-134. Obras Ed. Cit. Pág. 364. El desarrollo de esta idea está en Cassirer, E. La filosofía de la Ilustración. Ed. Cit. Pág. 178.

<sup>10</sup>.-VOLTAIRE, M. F. A., Cartas filosóficas. Editora Nacional, Madrid. España. 1976. "Sobre los pensamientos del Sr. Pascal" Voltaire señala que "la óptica general de Pascal es mostrar al hombre desde una perspectiva odiosa: escribe contra la naturaleza humana." Pág. 183.

<sup>11</sup>.-ROUSSEAU, J.-J., "La profesión de fe del vicario saboyano" en El Emilió o de la educación. Ed. Cit. Pág. 361.

<sup>12</sup>.-CASSIRER, E., Op. Cit. Pág. 177.

<sup>13</sup>.-ROUSSEAU, J.-J., "La profesión de fe del vicario saboyano" en El Emilió. Ed. Cit. Pág. 363.

<sup>14</sup>.-Para una discusión más detallada -y muy discutible- véase el libro de Ann Hartle El sujeto moderno en Las confesiones de Rousseau. Fondo de Cultura Económica. México, Primera Edición. 1989.

He visto a muchos que filosofaban bastante mas doctamente que yo; pero su filosofía les era, por decir así extraña.[...]Estudiaban el universo como habrían estudiado cualquier máquina que hubiesen visto; para poder hablar sabiamente de ella, no para conocerse a si mismos.<sup>15</sup>

Pensamos que reconocimiento de la importancia de ésta postura ha sido subestimada,<sup>16</sup>

y que hay que rescatar el señalamiento de Kant:

Rousseau fue el primero en descubrir, bajo la multiplicidad de las supuestas formas humanas, la naturaleza recóndita del hombre y la ley oculta según la cual la providencia queda justificada por su observancia.<sup>17</sup>

Y la del propio de R. Mondolfo, según el cual Rousseau:

No busca el conocimiento de si mismo en el análisis del intelecto, en la sabia investigación sobre la formación de la facultad cognoscitiva, sino en el sentimiento directo, inmediato, espontáneo de sí mismo, que tiene la seguridad y la pureza del instinto, que nos coloca cara a cara con nuestra interioridad más profunda, con la fuente viva de nuestra vida moral.<sup>18</sup>

Con ello Rousseau ha desplazado el centro de la vida moral: lo ha desplazado de la razón al sentimiento. Como veremos, esta tesis es fundamental en su pensamiento.

Pero, su influencia no se agota ahí; la originalidad y la significación de Rousseau se hallan también en otros campos -como él mismo señala: son el derecho y la sociedad la meta de todas sus reflexiones. Por ello hay que señalar, como hace Cassirer, que Rousseau es el primero, en la filosofía moderna, en levantar el problema del ser del hombre por encima de la esfera del ser individual y lo orienta *de manera cierta y expresa hacia su ser*

---

<sup>15</sup>.-ROUSSEAU, J.-J., Las enseñanzas del paseante solitario. Ed. Cit. Pág. 76.

<sup>16</sup>.-VILLAVERDE, Ma. J., Op. Cit. Apunta: "La modernidad de Rousseau no estriba en sus concepciones filosóficas científicas, ni en su teoría del conocimiento, su religión o su filosofía de la historia. Ni en su proyecto económico, ni siquiera en su teoría política. La modernidad de Rousseau es esencialmente fruto del fracaso de su sistema que le impulsa a una huida hacia si mismo". Pág. 258.

<sup>17</sup>.- KANT, E., [Werke.Hartenstein V111, P. 630.] Citado por Cassirer, E., Op.Cit. Pág. 177. Véase también Rubio Carrancedo, José, "Rousseau en Kant" en Kant después de Kant. Javier Muguerza Editor. Ed. Tecnos. Madrid, 1989 Pág. 349 y Sgs.

<sup>18</sup>.-MONDOLFO, R., Op. Cit. Pág. 39.

*social*.<sup>19</sup> Para Rousseau la dualidad, la contradicción que Pascal había encontrado insoluble en la naturaleza humana:

Es un conflicto que se halla dentro de la existencia y el desarrollo empírico de la humanidad que empuja a los hombres a vivir coactivamente en sociedad.<sup>20</sup>

Con la respuesta de Rousseau al argumento de Pascal, nos enfrentamos a una triple problemática, Por un lado, a un problema metafísico; el problema de la teodicea. En segundo lugar, a un problema epistemológico y de filosofía crítica: a la necesidad de atender y cuestionar la realidad. Y, finalmente, a un problema político y existencial, que determina la postura combativa del autor.

Algunas de las divergencias más notables entre los comentarios de su obra se deben a la importancia que demos a cada una de estas perspectivas en la formación de su pensamiento. Ya sea que privilegiemos la crítica metafísica, o bien la epistemológica, la existencial o la política, se destacarán distintos problemas y se caracterizará de cierta forma su filosofía.

Lejos de privilegiar uno de estos puntos de vista, creemos que es posible concebir el pensamiento de Rousseau como fruto de una multideterminación que lejos de privilegiar uno de éstos factores y excluir a los otros los reúna. Tal reunión parece estar presente en la comprensión de Rousseau a partir de la novedad que implica respecto a la filosofía de su tiempo, al hacer del centro del filosofar al hombre social. Pues, al desplazar el problema de la naturaleza humana del ser individual al ser social, Rousseau:

---

<sup>19</sup>.CASSIRER, E., La filosofía de la Ilustración, Ed. Cit. Pág. 177.

<sup>20</sup>.-Ibidém, Pág. 279.

Establece una norma sobre la existencia humana, y en lugar de la pura exigencia de la felicidad, se fija como criterio la idea de derecho y de la justicia social, con arreglo al cual habrá de medirse esta existencia y ante la cual debe ser aprobada.<sup>21</sup>

Con ello, frente a la tradición judeo-cristiana y en explícita referencia a Pascal, Rousseau piensa que la naturaleza del hombre no constituye un problema metafísico que puede resolverse apelando a criterios trascendentes. Por el contrario, Rousseau cree haber encontrado el punto que resuelve definitivamente la cuestión del sentido auténtico de la existencia humana, de su felicidad o de su miseria, en lo inmanente, más nunca negando lo trascendente, es decir, en el mundo social: en lo político. Este cambio de eje es explícito en su filosofía y en Las confesiones afirma: *me di cuenta que todo depende radicalmente del arte de la política.*<sup>22</sup>

Rousseau parte de las premisas en que se apoyó Pascal pero se niega aceptar su explicación mística y metafísica. Parte de un problema que había desvelado a Voltaire, que da diversas respuestas.<sup>23</sup> Sin embargo, como señala Cassirer, Rousseau es *el primer pensador que recoge con seriedad la lamentación de Pascal,*<sup>24</sup> y en vez de paliarla, como Voltaire (quien la atribuye al humor misántropo de Pascal) la enfrenta con un rigor lógico admirable. Las consecuencias que esto tiene para su teoría son determinantes y podemos afirmar que toda la obra de Rousseau trata de dar respuesta a tal interrogante.

---

<sup>21</sup>.-CASSIRER, E., Op. Cit. Ed. Cit. Pág. 177.

<sup>22</sup>.-ROUSSEAU, J.-J., Las confesiones Ed. Cit. Pág. 356.

<sup>23</sup>.-VOLTAIRE, M. F. A., Da diversas respuestas, algunas de ellas encontradas entre sí, por la evolución que tiene su pensamiento: En el poema Le mondain (1736), en sus Additions aux remarques sur les pensées de Pascal (1743), en Le monde come il va, vision de Babouç (1746), en su Candide y, finalmente, en el Poème sur le désastre de Lisbonne au examen de cet axiome: Tout est Bien (1756).

<sup>24</sup>.-CASSIRER, E., Op. Cit. Pág. 179.

### 3.3 CRÍTICA AL SENTIDO COMÚN DE LOS FILÓSOFOS.

Aparte del fondo común y de las "coincidencias" que Rousseau guardó efectivamente con sus contemporáneos es importante también marcar las diferencias. Hay que señalar que Rousseau critica las certidumbres de la tradición y, en cierto sentido, del sentido común<sup>25</sup>, ejemplificadas con las posturas de Voltaire y Diderot, sobre todo aquellas referentes al ser social de la humanidad. Rousseau no da por hecho el ser social del hombre, lo cuestiona y se interroga *genealógicamente*.<sup>26</sup>

A partir de él, la filosofía ha de buscar en la historia y en el desarrollo del mundo social *un método hipotético* que le permita dar respuesta al problema del hombre.

Como señala Rousseau, interrogar por el ser del hombre también implica preguntarnos por lo que debe ser: sólo interrogando en la perspectiva de un horizonte más amplio, es decir ideal, es que podremos responder a la cuestión. Por esto, Rousseau se niega a identificar su situación y la situación del espíritu humano en su siglo con *lo que es*, es decir, con lo universal. Para él y gracias a los nuevos descubrimientos científicos, a las crónicas de

---

<sup>25</sup>-"En cierto sentido" pues Rousseau, como Locke, Descartes, Pascal y, en general, los filósofos del siglo XVIII, (en el que se desarrolla toda una escuela filosófica que lo reivindica: *común sense*) reivindica el sentido común ante el dogmatismo de la fe, las artimañas de la razón, la esterilidad, artificialidad e impostura del escepticismo, así como las vanas sutilezas de la metafísica y de la ciencia. Rousseau siguiendo a Descartes afirma que "el instrumento más universal del hombre es la sensatez". *El Emilio*, Ed. Cit. Pág. 402. Ante el sentido común, en sentido estricto, lo que Rousseau reivindica es el sentimiento interior, la voz de la conciencia.

<sup>26</sup>.-ROUSSEAU, J.-J., Discurso sobre el origen y las fundamentos de la desigualdad entre los hombres, Ed. Cit. Pág. 57. Como señala Cassirer con la problemática de las ciencias social del siglo XVIII surge la teoría de las definiciones genéticas o causales."Con ella las explicaciones conceptuales auténticas y fecundas no proceden de modo puramente abstracto, no se contentan con separar de un complejo dado de propiedades o caracteres cada uno de ellos y mantenerlos aislados. Más bien persiguen la ley interna de la cual se ha originado este todo o puede ser pensado como originado. Esta ley de su originarse hace patente su auténtico *ser* y su *ser así* no sólo demuestra lo que es el todo, sino por qué es. La auténtica definición genética nos permite la mirada en la estructura de un todo complejo, pero no se contenta con ella, sino que penetra hasta su fundamento". Cassirer, E. La filosofía de la Ilustración, Ed. Cit. Pág. 282.

viajes y un sinnúmero de nuevos fenómenos que van apareciendo, ésta cuestión -el ser del hombre, y lo que debe llegar a ser- se puede plantear de otra manera.<sup>27</sup>

### 3.4 LAS CONDICIONES HUMANAS.

Rousseau se niega a identificar el mundo con París y a la humanidad con sus contemporáneos. Su verdadero estudio es el estudio de las condiciones humanas. Al proyecto "científico" de los *filósofos de callejuela ciudadina*, como llama despectivamente a algunos de sus contemporáneos, antepone, como dice en El Emilio, el estudio en *el gabinete del mundo*.<sup>28</sup>

En Las confesiones Rousseau afirma que *el estudio del hombre está por comenzar* y que su libro es una tentativa de modelo, *modelo de comparación* para el estudio del hombre.<sup>29</sup> Pero, si bien es cierto que ésta preocupación aparece plenamente formulada en sus obras "tardías": Las confesiones y El Emilio, ya la encontramos enunciada en sus primeras obras; desde el Segundo discurso Rousseau lo había preconizado:

Toda la tierra esta poblada de naciones de las que sólo conocemos los nombres; iy nos atrevemos a juzgar al género humano! Imaginemos a un Montesquieu, a un Buffon, a un Diderot, a un D'Alembert, a un Condillac o a otros hombres de esa talla viajando para instruir a sus compatriotas, observando y describiendo, como sólo ellos saben hacerlo, Turquía, Egipto, Berbería, el imperio de Marruecos, Guinea, el país de los cafres, el interior de Africa y sus costas orientales, las Malabares, la Mongolia, las riberas del Ganges, los reinos de Siam, de Pegú y de Java, la China, la Tartaria y sobre todo el Japón. Luego, en el otro hemisferio, México, Perú, Chile. Las Tierras de Magallanes, sin olvidar a los patagones -verdaderos o falsos-, Tucumán, Paraguay y, si fuese posible, el Brasil; finalmente las Islas del Caribe, la Florida y todas las regiones salvajes; el viaje más importante que pueda hacerse y que se debería llevar a cabo con los mayores

---

<sup>27</sup>.-Aunque, tenemos que reconocer que ésta actitud se encuentra ya enunciada, en el siglo XVI. La encontramos en Montaigne y posteriormente en Montesquieu, particularmente en Las cartas persas. Por otra parte, señalemos que Michéle Duchet en su Antropología e historia en el Siglo de las Luces nos ha dado una espléndida panorámica del espacio humano y de la información que permiten éste vuelo, que ha caracterizado como: "Una transformación decisiva, puesto que reunía en un mismo discurso la historia del individuo que siente y piensa, la de la especie y la realidad biológica y ser colectivo, la historia del hombre y de las sociedades humanas." Siglo XXI Editores. Primera Edición. México, 1975. Pág. 21.

<sup>28</sup>.-ROUSSEAU, J.-J., El Emilio. Ed. Cit. Pág. 560.

<sup>29</sup>.-ROUSSEAU, J.-J., Las confesiones. Ed. Cit. Pág. 26.

cuidados posibles. Supongamos que estos nuevos Hércules, de vuelta de tan memorables correrías, escriben luego la historia natural, moral y política de lo que hayan visto; surgiría de su pluma un mundo nuevo para nosotros y aprenderíamos de esa manera a conocer el nuestro.<sup>30</sup>

Por esto no exagera Lévi-Strauss cuando hace de Rousseau un filósofo de la *otredad*, uno de los primeros pensadores en preconizar el reconocimiento del *otro*.<sup>31</sup> Del otro no como una ficción literaria ("I am not what I am" de Shakespeare) o como un recurso retórico, sino como una realidad que desborda los estrechos marcos de una tradición eurocentrista y solipsista.

El *otro* de Rousseau será el irreductible *tú* que se enfrenta a las más básicas certidumbres de la tradición occidental en sus múltiples formulaciones: Judeo cristiana, Agustina, Cartesiana o Ilustrada.<sup>32</sup>

Por ello, para Rousseau el estudio de las ciencias debe seguir esta regla:

Si se quiere estudiar a los hombres hay que mirar cerca de uno mismo; pero, para estudiar al hombre hay que aprender a tender la mirada a lo lejos; para descubrir las propiedades es necesario observar primero las diferencias.<sup>33</sup>

### 3.5 DOS PERSPECTIVAS.

Gracia a la *otredad* se dan en Rousseau dos perspectivas distintas en el estudio de la humanidad: por una parte, el estudio del hombre y, por otra, el estudio de los hombres. Perspectivas que nos conducen a dos diferentes resultados que, incluso, pueden ser caracterizados como dos diferentes extremos problemáticos.

---

<sup>30</sup>.-ROUSSEAU, J.-J., Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres, Ed. Cit. Nota 10. Pág. 243 y Sgs.

<sup>31</sup>.-Sin embargo, esta idea es añeja a la tradición y se remonta a los griegos (por ej. con Herodoto), y reaparece con Montaigne y Montesquieu. En las Cartas persas, ya encontramos una utilización metodológica de este recurso. Cartas persas. Editorial Tecnos, Madrid. 1991.

<sup>32</sup>.-TODOROV, T., Nosotros y los otros. Siglo XXI Editores. Primera edición. México, 1991.

<sup>33</sup>.-ROUSSEAU, J.-J., Ensayo sobre el origen de las lenguas. Ed. Cit. Cap. V111. Pág. 72.

Como ya apuntamos en nuestra Introducción, la crítica que hemos revisado señala dos vertientes interpretativas claramente diferenciables.<sup>34</sup> Algunos críticos, como B. Groethuysen, advierten dos posiciones encontradas, incluso, dos vertientes radicalmente antagónicas en el tratamiento de este problema.<sup>35</sup> Si para el estudio del hombre necesito recurrir a *los otros* y, es claro, a la sociedad, es decir a la política; el estudio de los hombres, por el contrario, me remite al estudio de lo más cercano, al estudio de mí mismo, a la atención de mi subjetividad, es decir a la introspección, a la confesión, a la autobiografía.

Hemos dicho que Rousseau lleva a cabo ambos estudios. Por una parte, el ginebrino se dedica a la investigación antropológica y social: El Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres, El Contrato social. Pero, de igual forma, Rousseau se dedica a la búsqueda del Yo y al análisis de la interioridad y del *el mismo*: en Las confesiones, en Rousseau juzga de Jean-Jacques (dialogues), en Las ensoñaciones del paseante solitario.

Las respuestas que Rousseau esboza en ambas vertientes son, ciertamente, distintas y él era consciente de ésta problemática -y muy sensible a ella-<sup>36</sup>. Lo que debemos señalar es que cabe ver en su pensamiento un intento de síntesis, que se presenta como una tensión dialéctica de ambas tesis, a lo largo de su obra y especialmente en El Emilio, su obra central.<sup>37</sup>

---

<sup>34</sup>.-TODOROV, T., Frágil felicidad (Un ensayo sobre Rousseau) Gedisa. Barcelona, España, Primera Edición. 1987.

<sup>35</sup>.-GROETHUYSEN, B., Jean-Jacques Rousseau Fondo de Cultura Económica. México, Primera Edición. 1985. Pág. 133.

<sup>36</sup>.-Vgr. Infra. Págs. 25 y sgs.

<sup>37</sup>.-Del Emilio Rousseau no duda afirmar, en varios lugares de su correspondencia e incluso en Las confesiones que se trata de *su mejor obra*. Ed. Cit. Pág. 490. Como señala Ma. J. Villaverde "parece incontestable que el Contrato no es la obra clave para entender a Rousseau. El Emilio es mucho más importante en ese sentido. El libro que mejor permite captar en toda su amplitud su pensamiento. Es mucho más que un tratado de educación

San Agustín puede decir *vuelve a ti, no salgas de ti; en el interior del hombre habita la verdad*. Descartes, posteriormente, puede responder a la pregunta que interroga por el ser del hombre, con la certidumbre del sujeto interior, con la evidencia del *ego cogito* y puede limitar su respuesta al ámbito de la conciencia personal del sujeto frente a la divinidad. Rousseau, en su respuesta, invocará también a la interioridad, a la conciencia personal y a la divinidad, pero, las invocará desde la perspectiva de la otredad, es decir de la diferencia: *todo lo que no soy yo* y desde la exterioridad del individuo -en la inmanencia- desde la sociedad y en la historia.<sup>38</sup>

Rousseau invocará a lo que está *fuera* del sujeto y, de este modo, hace de éste un sujeto relativo. Relativiza al sujeto al introducir el modelo hipotético y la investigación antropológica. Habrá, entonces, sujetos determinados, mejor aún, multideterminados, pues Rousseau hará intervenir el espacio social para poder dar cuenta de su respuesta. Y, lo más importante, hará del sujeto un ser natural, es decir, un sujeto determinado por un "plexo referencial inmanente", que lo hace ser parte de la naturaleza a la vez que ser parte del Orden de la creación.<sup>39</sup>

Para Rousseau, la inmersión en la propia interioridad es un sentimiento de solidaridad y de comunión con la naturaleza entera, más allá de toda lucha y de todo contraste: *la fuerza de una alma expansiva me identifica con mi semejantes* -dice en Las ensoñaciones

---

a pesar de que aun hoy [siga] eclipsado por el Contrato. Villaverde, Ma. J., Op.Cit. Pág. 16.

<sup>38</sup>.-LÉVI-STRAUSS, C., "Rousseau fundador de las ciencias del hombre". Antropología 11, Ed. Cit. Pág. 40.

<sup>39</sup>.-Como señala B. Groethuysen, en J.-J. Rousseau, Ed. Cit. Pág. 135. Una de sus aportaciones fundamentales es que de Rousseau *desnaturaliza* al sujeto y lo refiere *en tanto sujeto social* exclusivamente a las leyes civiles, enfrentando con ello la tradición naturalista.

del paseante solitario.<sup>40</sup> Algo similar sucede con Séneca, con quien Rousseau tiene un cercano parentesco intelectual: *quien se conoce a sí mismo se emparenta con todo*.<sup>41</sup>

En Rousseau el Yo es la fuerza que produce aquellos éxtasis místicos *para fundirse, por así decir, en el sistema de los seres, para identificarse con la naturaleza entera*.<sup>42</sup> Pero, como señala R. Mondolfo, es la fuerza expansiva:

El impulso místico hacia la unidad del propio espíritu con la totalidad infinita del ser no es negación y disolución de la personalidad y de la propia autoconciencia en el abandono del éxtasis, sino que, antes bien, constituye la afirmación más plena y completa de la propia intimidad espiritual.<sup>43</sup>

### 3.6 RUPTURAS

Una de las principales diferencias que encontramos entre Rousseau, el movimiento enciclopedista y la filosofía francesa del siglo XVIII, es que los filósofos de la Ilustración se proponen, fundamentalmente, una crítica y una reforma gradual a la sociedad y que, delimitados de esta manera sus intereses, su labor y su postura serán eminentemente teóricos, abstractos e intelectualistas.<sup>44</sup> En segundo lugar, el círculo cercano a Holbach, Helvetius y Diderot tiene una confianza absoluta en el progreso de la razón, es decir, cree en la ecuación progreso-felicidad; pues, como escribe d'Alembert, su reforma gira en torno a la idea que *nuestros descendientes, siendo unos instruidos sean más felices*.<sup>45</sup>

---

<sup>40</sup>-ROUSSEAU, J.-J., Las ensoñaciones del paseante solitario. Paseo V. Ed. Cit. Pág. 91.

<sup>41</sup>-SÉNECA. Citado en Montaigne, M., Ensayos Escogidos. UNAM. Nuestros Clásicos. Primera edición. México, 1979. Pág. 34. Por otra parte, MOREAU, J. Op. Cit. Pág. 261 y Sgs. Señala un importante paralelismo, que califica de *extraordinaria anticipación de las ideas de Rousseau*, entre el Segundo discurso y la Carta a Lucilio.

<sup>42</sup>-ROUSSEAU, J.-J., Las ensoñaciones del paseante solitario. Ed. Cit. Pág. 91.

<sup>43</sup>-MONDOLFO, R., Op. Cit. Pág. 44.

<sup>44</sup>-ROUSSEAU, J.-J., "Respuesta a Bordes". En Discurso sobre las ciencias y las artes. Ed. Cit. Pág. 64.

<sup>45</sup>-D'ALEMBERT, J. B. L., Discurso preliminar de la Enciclopedia. Ed. Cit. Pág. 39.

Además, los filósofos ilustrados, entre ellos señaladamente d'Alembert y Diderot, prosiguiendo el sueño de Bacon y Descartes, se proponen hacer del hombre *el amo de la naturaleza* y el centro a partir de lo cual todo ha de girar. Postura que es, por varias razones, inadmisibile para Rousseau. Situémonos en éste problema. En la Encyclopédie Diderot escribe:

[...] Si expulsamos al hombre [...] el universo se calla; el silencio y la noche se apoderan de él. Todo se transforma en una vasta soledad, donde se producen los fenómenos no observados, de manera sorda y oscura. La presencia del hombre es la que hace interesante la presencia de los seres. [...] ¿Por qué no hacemos del hombre el centro común? El hombre es el único punto del que hay que partir, y al que todo debe regresar. [...] Si prescindo de mi existencia y de la felicidad de mis semejantes, ¿qué me importa el resto de la naturaleza?<sup>46</sup>

Veremos más adelante que la postura de Rousseau es radicalmente opuesta a la de Diderot; a pesar de que para él, como señala en la Profesión de fe del vicario saboyano, *el hombre es, en la escala de los seres, lo más alto*.<sup>47</sup>

### 3.7 PIEDAD.

Para Rousseau el hombre, gracias a la piedad empieza por sentirse idéntico a todos sus semejantes; más aún, la identificación, o sea, la comprensión global de los hombres y de los animales precede a la conciencia de las cosas opuestas. Hay una identificación previa a la diferenciación y esto nos emparenta con el todo. Como señala Lévi-Strauss:

El pensamiento de Rousseau se desenvuelve a partir de la identificación con los otros, incluso con el más otro de todos, aunque sea un animal.<sup>48</sup>

---

<sup>46</sup>.-DIDEROT, D., Encyclopédie. [Lough, 1954. P. 55.] Citado por BECKER, E., La estructura del mal. Fondo de Cultura Económica, México. 1980. Pág. 23.

<sup>47</sup>.-ROUSSEAU, J.-J., "La Profesión de fe del vicario saboyano" en El Emilió o de la Educación, Ed. Cit. Págs. 352-427.

<sup>48</sup>.-LÉVI-STRAUSS, C., "Rousseau, fundador de las ciencias del hombre". Ed. Cit. Pág. 41.

Rousseau parte de la premisa fundamental, la existencia de una naturaleza única<sup>49</sup>, de la que el hombre será expresión. Naturaleza con la que el hombre comparte un sinnúmero de cosas y que, en principio, no lo distinguen. Respecto a la situación del hombre en la naturaleza citemos al vicario saboyano, en cuyos labios pone Rousseau su argumento:

Pequeña parte de un gran todo, cuyos límites se nos escapan y cuyo creador entrega a nuestras locas disputas, somos lo bastante vanos para querer decir lo que es ese todo en sí mismo y lo que nosotros somos en relación a él.<sup>50</sup>

El hombre, como ser natural, lejos de ser amo y señor de la naturaleza, es parte integrante de ella; gracias a esto, Rousseau, especialmente en su pensamiento ético, parte del Orden de la naturaleza y trata de lograr una *nueva dignidad para el hombre* en el sistema total de los seres.<sup>51</sup>

A este respecto Lévi-Strauss nos señala que es Rousseau quien ha enseñado:

Que el hombre es un ser viviente y doliente idéntico a todos los demás (seres) antes de distinguirse de ellos por criterios subalternos.<sup>52</sup>

Y es gracias a esto que el pensamiento de Rousseau es un pensamiento que denuncia pues, como señala de nueva cuenta Lévi-Strauss, Rousseau:

Mostrando las taras de un humanismo indiscutiblemente incapaz de implantar en el hombre el ejercicio de la virtud, puede ayudarnos a rechazar una ilusión cuyos funestos efectos podemos desgraciadamente observar dentro de otros y sobre nosotros mismos. Porque ¿no es el mito de

---

<sup>49</sup>.-Una naturaleza *única* pero con dos sustancias, la extensión y el pensamiento. "La profesión de fe del vicario saboyano". El Emilio o tratado de la educación. Ed. Cit. Pág. 282. El dualismo de Rousseau constituye una de sus premisas más básicas.

<sup>50</sup>.-Ibidém. Pág. 362.

<sup>51</sup>.-VILLAVERDE, M. J., Op. Cit. Propone una lectura diametralmente opuesta a ésta. En síntesis, su interpretación es que Rousseau acepta, sin más, el orden de la creación de la tradición judeo cristiana. Pág. 264 y Ss.

<sup>52</sup>.-LÉVI-STRAUSS, C., "Rousseau fundador de las ciencias del hombre." Op. Cit. Pág. 41.

la dignidad un mito exclusivo de la naturaleza humana, y no ha hecho sufrir ésta a la propia naturaleza una primera mutilación, a la que debía seguir inevitablemente otras más? <sup>53</sup>

### 3.8 OTREDAD.

Pero está sobre todo la concepción roussoniana (también señalada por Lévi-Strauss) de la preeminencia del *otro* ante el *yo*, concepción que se enfrenta directamente a la del Cogito cartesiano y a partir de la cual Rousseau fundará una concepción de la humanidad que antepone la Vida al hombre. Hay, en el filósofo de Ginebra, una negación a identificarse consigo mismo, es decir, a establecer una identidad únicamente racional. Hay una problematización y apertura del yo y esta actitud es justamente la que fundará su experiencia etnológica, donde:

El observador se toma a sí mismo como su propio instrumento de observación; con toda evidencia, debe aprender a conocerse, a obtener un *sí mismo* que se revela como *otro* al yo que lo utiliza, una evaluación que se convertirá en parte integrante de la observación de otros sí mismos.<sup>54</sup>

### 3.9 CONCIENCIA MORAL, CONCIENCIA CULTA.

Hay que señalar que existe una ruptura más evidente y profunda entre la filosofía francesa del siglo XVIII y Rousseau, que sintéticamente podemos caracterizar como la distinción que el hace entre conciencia moral y la conciencia culta o iustrada. Para sus contemporáneos, esta conciencia ilustrada es una y la misma conciencia moral; Rousseau, al contrario, se niega a identificar lo moral, lo éticamente valioso, con la situación histórica que le toca vivir, o con la conciencia que de ello se tiene en su época.

---

<sup>53</sup>.-Ibidém. Pág. 43.

<sup>54</sup>.-LÉVI-STRAUSS, C., Op. cit. Pág. 40.

Como hemos señalado, Rousseau se propone descubrir -y hay que añadir alcanzar- las metas de la razón; en este sentido se puede decir que su proyecto es racionalista. Pero, Rousseau no ve a la razón como algo cumplido por el espíritu ilustrado o la sociedad de su tiempo. No hay identificación posible entre la Razón (el deber ser) y la razón históricamente determinada (lo que es). Hay una oposición entre lo absoluto y lo relativo; oposición que Rousseau vive como el antagonismo entre naturaleza y cultura.<sup>55</sup> Por eso, más que una razón teórica y cultivada, lo que Rousseau tiene en mente cuando invoca a la razón es, o bien *la naturaleza*, o a *la conciencia* o *sentimiento interior*. Es en este sentido que debemos interpretar la siguiente afirmación de la Lettre a Vernes:

He dejado a un lado la razón y he consultado la naturaleza, es decir el sentimiento interior que dirige mi creencia independientemente de mi razón.<sup>56</sup>

### 3.10 HEDONISMO, EUDEMONIA.

Esta diferencia, conjuntamente con la crítica roussoniana al hedonismo y al lujo, constituye la nota característica con que señala la naturaleza de la sociedad de su tiempo: París por oposición a Ginebra, y constituye una verdadera ruptura con el programa de *los filósofos*. Veamos:

Se ha señalado que no sólo la filosofía francesa del siglo XVIII está determinada por una visión utilitarista y éticamente sensualista, cuya expresión es el hedonismo<sup>57</sup>, sino que la misma sociedad francesa era y se concebía a sí misma como una sociedad de placer.

---

<sup>55</sup>.-HÖFFDING, R., "J.-J. Rousseau et sa philosophie". [Alcan, 1912. Pág.108.] Citado por Mondolfo, R., Rousseau y la conciencia moderna. Ed. Cit. Pág. 36.

<sup>56</sup>.-ROUSSEAU, J.-J., "Lettre a Vernes"(1758) En Mondolfo, R.,Op. Cit.Pág.37.

<sup>57</sup>.-CASSIRER, E., The question of Rousseau. Ed. Cit. Pág. 100.

Hegel, en sus Lecciones de filosofía de la historia, nos da una caracterización precisa de ella:

La situación de Francia en el siglo XVIII es un conglomerado informe de privilegios, horror de toda idea y contrarios a toda razón; es un estado de cosas insensato al que acompaña una depravación extrema de las costumbres y del espíritu, es el reino de la iniquidad, que, con el despertar de la conciencia adquiere los caracteres de impudicia criminalmente descarada.<sup>58</sup>

Limitándonos al pensamiento francés hay que indicar que Condillac y Helvetius, al igual que Voltaire y Diderot, proponen como criterio último de los juicios morales las categorías de placer y displacer, los sentimientos agradables y de utilidad para la conservación. A grandes rasgos, podemos afirmar que la moral dominante durante el XVIII está representada por la moral del sentimiento (*Moral sense*) y por los sentimientos de simpatía (Eudemonía). Sin entrar en mayor detalle, y con el riesgo de ser esquemáticos, hay que señalar que para Rousseau, esta perspectiva constituye, un gran equívoco. Es precisamente esta concepción la que, a sus ojos, ha producido una *transvaloración*<sup>59</sup> que invierte las ideas naturales de lo justo, lo injusto y de todos los deberes del hombre. Esta transvaloración acaba por situar al hombre en un mundo imaginario que lo desborda y que es efecto de las circunstancias, así como de insuficiencia del espíritu humano y del momento histórico por el que atraviesa. Por esto puede Rousseau escribir:

No tenemos las medidas de esta inmensa máquina, no podemos calcular sus relaciones, no conocemos ni sus primeras leyes ni su causa final, nos ignoramos a nosotros mismos, no conocemos ni nuestra naturaleza ni nuestro principio activo y apenas sabemos si el hombre es un ser simple o un ser compuesto; misterios impenetrables nos rodean por todas partes [...] para penetrarlos creemos tener inteligencia y no tenemos más que imaginación.<sup>60</sup>

---

<sup>58</sup>.-HEGEL, G. W. F., Lecciones sobre filosofía de la historia. Revista de Occidente, Madrid, España. 1979. Pág. 230.

<sup>59</sup>.-Rousseau habla expresamente de "transvaloración" en el Segundo Discurso. Ed. Cit. Pág. 129. Strauss. L. "Droit Naturel et histoire" (Plon, 1954) Señala que Nietzsche y Rousseau son los dos grandes filósofos de la transvaloración. LÓPEZ HERNÁNDEZ, J., La ley del corazón. Ed. Cit. Pág. 22.

<sup>60</sup>.-ROUSSEAU, J.-J., "La profesión de fe del vicario saboyano" En El Emilio o de la Educación. Ed. Cit. Pág. 362.

Por el contrario, frente a sus contemporáneos, el ginebrino se esforzará, primero, por reducir la cuestión a sus verdaderos límites y, después, a darle un giro hacia la interioridad: *Tomemos pues otra guía y, me dije, consultemos la luz interior.*<sup>61</sup>

### 3.11 ÉTICA Y RAZÓN.

Por otra parte, Rousseau constata que, en la filosofía hedonista de su época hay una identificación entre valoración subjetiva e imaginación (*amor propio*) que se identifica con el sentimiento; pero, con el sentimiento en el sentido más negativo de éste (*sentimiento egoísta*). Por ello, en sus obras políticas Rousseau excluye los sentimientos de las valoraciones propiamente éticas. Rousseau hace la distinción entre *amor propio* y *amor de sí* en el Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres.<sup>62</sup> Con ello, dice E. Cassirer, Rousseau funda una ética donde los sentimientos, como fuente de valoración, son estrictamente limitados.<sup>63</sup>

He aquí que frente al *sentimiento egoísta* y al hedonismo de las éticas del amor propio, Rousseau exalta a la razón, determinada por la libertad y a la moralidad. De esta manera, Rousseau hace de la libertad que tiene la razón humana para autodeterminarse -la conciencia- eje, raíz y razón de su pensamiento:

¡Conciencia! ¡conciencia! Divino instinto, inmortal y celeste voz, guía segura de un ser ignorante y limitado pero inteligente y libre. Juez infalible del bien y del mal que asemeja el hombre a Dios, tu constituyes la excelencia de su naturaleza y la moralidad de sus acciones.<sup>64</sup>

---

<sup>61</sup>-Ibidém., Pág. 363.

<sup>62</sup>-ROUSSEAU, J.-J., Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres. Nota XV. Ed. Cit. Pág. 253 y Sgs.

<sup>63</sup>-CASSIRER, E., The question of Rousseau. Ed. Cit. Pág. 97.

<sup>64</sup>-ROUSSEAU, J.-J., "La profesión de fe del vicario soboyano" en El Emílio. Ed. Cit. Pág. 393.

Rousseau, como más adelante veremos, identifica razón y ley; identifica a la libertad con el cabal cumplimiento de la ley. Con ello, Rousseau identifica los fines más altos de la razón con la esencia misma del hombre social.

En efecto, para Rousseau, la ley es la más alta de las instituciones humanas y su cumplimiento es un *a priori* de la razón. Por esto, como señala E. Cassirer, la ética de Rousseau es la expresión más acabada, en el período de las Luces, de la pura ética de la obligación:

La ética de Rousseau no es una ética del sentimiento sino que constituye la forma más categórica de la pura ética de la obligación establecida antes de Kant.<sup>65</sup>

### 3.12 SENTIMIENTO.

Paradójicamente, también hay que señalar que uno de los méritos principales de Rousseau es la reivindicación del individuo y la reivindicación de su personalidad, de su temperamento y de su carácter, es decir del *sentimiento de la propia existencia* ("amor de sí") y que su filosofía, dado este peculiar vuelco, constituye una tentativa de trascender los límites del discurso intelectualista y formal que no toma en cuenta al individuo, a la pasión y a los sentimientos o afecciones, es decir, a su determinación como ser estrictamente natural.

Por ello mismo, no debemos de asombrarnos demasiado por la condena que hace d'Alambert a la postura roussoniana expresada al momento de la publicación de El Emilio; d'Alambert la rechaza por ser, según escribe, eminentemente sensualista y reivindicar las emociones y el sentimiento:

---

<sup>65</sup>-CASSIRER, E., The question of Rousseau, Ed. Cit. Pág. 96. "Rousseau ethics is not an ethics of feeling but the most categorical form of a pure ethics of obligation that was established before Kant".

En Rousseau la pasión me parece que es de una naturaleza más sensual que espiritual. A pesar de la impresión que me produce sólo me disturba<sup>66</sup>

Por el momento baste señalar, como apunta Cassirer, que si Rousseau no ha destruido el mundo de la Ilustración, sí ha desplazado su centro de gravedad.<sup>67</sup> Y lo ha desplazado, ante todo, gracias a una crítica radical a la sociedad y sus instituciones.

### 3.13 NATURALEZA HUMANA E HISTORIA.

Rousseau se niega a identificar la razón a la situación del espíritu del siglo XVIII denunciando la incompatibilidad entre el mundo de la razón y el mundo fáctico y proponiendo una radical transformación del hombre a través de un replanteamiento de los fundamentos de la sociedad y sus instituciones. Este proyecto va a la par de un *estudio histórico*, a través de las definiciones genéticas<sup>68</sup>, de la naturaleza del hombre, de su razón y de su pasión, que lo sitúa en su verdadera perspectiva y le permite realizarse en cuanto totalidad, no sólo individual, sino social. Es de hacer notar que para Rousseau, a diferencia de otros pensadores como Voltaire y Diderot, la misma razón y dentro de ella, el espíritu gregario, tiene una historia;<sup>69</sup> idea que, como dice uno de sus exegetas, Leo Strauss, conlleva la tesis de que *la humanidad del hombre es fruto de la evolución histórica*.<sup>70</sup>

---

<sup>66</sup>.-"Rousseau passion seems to me to be of a more sensual than spiritual nature. In spite of all the impressions wich it makes on me it only disturbs me." D'ALEMBERT. Oeuvres[Didier,(1863). Pág 292.] Citado en Cassirer, E., The question of Rosseau. Ed. Cit. Pág. 90.

<sup>67</sup>.-CASSIRER, E., La filosofía de la Ilustración Ed. Cit. Pág. 303.

<sup>68</sup>.- VGR. Nota 158.

<sup>69</sup>.-Como lo hace notar Leo Strauss Op. Cit. [Pág. 283.] Cit.en López Hernández. Pág. 34. Para Voltaire, por el contrario, la naturaleza humana no cambia jamás: Diccionario de filosofía. III T. Universidad de Sinaloa, Culiacan, México, 1979. Hombre. Pág. 347.

<sup>70</sup>.-STRAUSS, L., "Droit naturel et histoire". [París, Plon 1954.] Cit. por López Hernández, J. La ley del corazón. Ed. Cit. Pág. 32.

### 3.14 FALSAS LUCES.

Para Rousseau la filosofía de sus contemporáneos constituye un subjetivismo donde el escepticismo, el materialismo y el espíritu utilitario (con sus notas características de ateísmo, mecanicismo y eudemonismo, aunado a los intereses particulares de sus promotores, *los filósofos*) determinan ésta caracterización negativa. En La profesión de fe del vicario saboyano Rousseau apunta que, estando en la disposición de duda e incertidumbre que exige Descartes para la búsqueda de la verdad, consultó a los filósofos:

Los encontré altivos, afirmativos y dogmáticos, incluso en su pretendido escepticismo, no ignorando nada, no probando nada, burlándose unos de otros; este punto, común a todos, me pareció el único en que todos tenían razón. Triunfantes cuando atacan, carecen de vigor al defenderse. Si sopesáis las razones, sólo las tienen para destruir; si contáis los votos, cada uno queda reducido al suyo; sólo se ponen de acuerdo para disputar.<sup>71</sup>

Sin embargo, la Ilustración también constituye para el ginebrino, un momento que puede ser caracterizado como crucial: es a la vez autoconciencia histórica, movimiento de liberación y conocimiento que expresa a la razón.<sup>72</sup> Para Rousseau el avance de la ciencia natural es innegable e importante<sup>73</sup>, la crisis de las estructuras sociales<sup>74</sup>, así como la

---

<sup>71</sup>.-ROUSSEAU, J.-J., "La profesión de fe del vicario saboyano" En El Emílio o de la educación. Ed. Cit. Pág. 361.

<sup>72</sup>.-ROUSSEAU, J.-J., Discurso sobre las ciencias y las artes, Ed. Cit. Pág. 367.

<sup>73</sup>.-Tesis que sobre todo señala en El Contrato social donde Rousseau afirma un proyecto racional apoyado en las ciencias y las instituciones:"Este tránsito del estado natural al civil produce en el hombre un cambio muy notable, sustituyendo en el comportamiento el instinto por la justicia y dándole a sus acciones la moralidad que antes les faltaba. Sólo en ese momento en que la voz del deber ocupa el lugar del impulso físico y el derecho el del apetito, el hombre que hasta entonces no había mirado más que a sí mismo, se ve obligado a obrar conforme a otros principios y a consultar su razón antes que atender a sus caprichos. Aunque en este estado se prive de algunas de las ventajas que le depara la naturaleza, alcanza otras no menos considerables, sus facultades se ejercitan y desarrollan, ampliándose sus ideas, sus sentimientos se ennoblecen, y a tal punto elevase su alma entera que si los abusos de esta nueva condición no le degradasen con frecuencia, haciéndole caer por bajo de lo que antes tenía, debería bendecir sin tregua el venturoso instante en el que la abandono para siempre y en el que, de un animal estúpido y limitado, se transformo en un ser inteligente y en hombre.[...] Adquiere la libertad moral, única que hace al hombre verdaderamente dueño de sí mismo. "Del estado civil".(Cap. VI11) Ed. Cit. Pág. 414. Por otra parte, la caracterización de Kant es muy clara respecto a la relación ciencia-sabiduría en Rousseau: "Sólo la educación como la entiende Rousseau (una educación libre que forme hombres libres podrá ayudar a reformar a la sociedad civil". [A.K. 20, Pág. 175] En Kant después de Kant, Ed. Cit. Pág. 354.

aparición de nuevas formas de relación social, requieren, según él, de una nueva manera de pensar lo social; requieren de un nuevo lenguaje y de nuevas categorías. Además, tenemos que subrayar que el afán presente en algunos ilustrados de terminar con los privilegios del *Ancien Regime* y la propuesta de la tolerancia, como principio de convivencia entre los individuos y entre las naciones, constituyen, también, un impulso básico del filosofar roussoniano. Pero para él la filosofía francesa del la segunda mitad del siglo XVIII es un movimiento que está degenerado por los intereses particulares, el prestigio, las *falsas luces* y los demás vicios comunes a un siglo de oprobio, falsedad, degeneración y corrupción.<sup>75</sup> Es, finalmente, un movimiento crítico, -de crisis- pero que no llega a fondo, pues está comprometido con "lo social" y por los intereses que defiende no puede trascender la sociabilidad de su tiempo, de tal manera que, dando la apariencia por verdad, identifica los fines más altos de la razón con los fines de la razón histórica y determinada de la época.

### 3.15 EN SUMA.

Sintetizando, resaltemos que el proyecto de Rousseau está guiado por una preocupación central: *conocer al hombre*. Pero, por novedosa que parezca su preocupación -*emprendo una obra de la que no hubo jamás ejemplo y cuya realización no tendrá imitadores. Quiero mostrar a mis semejantes a un hombre en toda la verdad de la naturaleza*<sup>76</sup>, en realidad recupera el espíritu de la época expresado en la frase de Pope *The proper study of man is mankind* y recupera una preocupación -más antigua aún- propia de la tradición

---

<sup>74</sup>.-Rousseau preconiza una revolución en Europa y específicamente en Francia y Rusia: Contrato social 2. VI11, Ed. Cit. Pág. 439. Voltaire, más cauto, se expresa negativamente y, como siempre, con gran ironía de Rousseau. en "Pedro el Grande y Rousseau". Diccionario filosófico. 111, Pág. 223.

<sup>75</sup>.-ROUSSEAU, J.-J., Discurso sobre las ciencias y las artes Ed. Cit. Pág. 24.

<sup>76</sup>.-ROUSSEAU, J.-J., Las confesiones. L.1. Ed. Cit. Pág. 27.

francesa, la preocupación que enuncia Charon en De la Sagesse (1606): *El verdadero conocimiento y estudio útil para el hombre es el propio hombre*, la de Pascal, formulada en sus Pensamientos, y la de Montaigne, quien en los Ensayos (1580) afirma que no hay *ninguna descripción comparable en dificultad ni en utilidad a la descripción de si mismo*.<sup>77</sup> Además retoma la gran preocupación socrática del *conócete a tí mismo*, que, como dice en el Segundo discurso, constituye *el proyecto más ambicioso que un hombre pueda plantearse*.<sup>78</sup>

En particular, Rousseau recupera la preocupación sobre el conocimiento del hombre de Montesquieu y Buffón quienes, como ya hemos señalado, demarcan las investigaciones antropológicas de los filósofos del siglo XVIII. Pero, a diferencia de los Enciclopedistas<sup>79</sup>, lo que le interesa es un saber del hombre no sólo teórico, sino, eminentemente práctico. Su reflexión, así caracterizada, versa, según él mismo apunta, *sobre verdades que afectan la dicha del género humano*.

Lo que interesa a Rousseau es fundar un saber antropológico universal que sirva de fundamento a toda reflexión moral y política, es decir, un saber que pueda comprender la diversidad tanto histórica, como cultural y racial del género humano. Le interesa un saber que vaya más allá de los estrechos marcos de la cultura europea: un saber no eurocéntrico.

Respecto a este último punto, Rousseau es conciente que esta perspectiva ha constituido una gran limitación para el conocimiento del hombre:

---

<sup>77</sup>.-MONTAIGNE, M., Ensayos escogidos. Nuestros clásicos, UNAM, Segunda reimpresión. México, 1983. Pág.148.

<sup>78</sup>.-Op. Cit. Pág. 109.

<sup>79</sup>.-ROUSSEAU, J.-J., Op. Cit. Pág. 109. En Las ensañaciones del paseante solitario, Ed. Cit. Rousseau señala. *Ellos [los filósofos ilustrados] estudiaban la naturaleza humana para hablen de ella sabiamente, pero no para conocerse, trabajan para instruir a los otros, no para aclararse en su interior.* Pág. 32.

El gran defecto de los europeos es el de filosofar siempre sobre los orígenes de las cosas según lo que ocurre a su alrededor.<sup>60</sup>

Finalmente, a Rousseau le interesa conocer al hombre *dentro de la naturaleza*, en sus límites, como ser natural.<sup>61</sup> Es decir, le interesa la problemática del hombre no sólo en sí misma, sino y sobre todo, enmarcada en el orden de la naturaleza; le interesa el hombre como parte de un cosmos<sup>62</sup> y no sólo como un *sujeto soberano* interesante en sí mismo. En Rousseau la problemática del ser natural del hombre, se encuentra emparentada con el problema del orden de la creación, y con la del sentido y dignidad -¿ miseria o grandeza?- del ser del hombre.<sup>63</sup>

---

<sup>60</sup>-ROUSSEAU, J.-J., Ensayo sobre el origen de las lenguas. Cap. V11. Ed. Cit. Pág. 71.

<sup>61</sup>-LÓPEZ HERNÁNDEZ, J., Op. Cit. Pág. 85.

<sup>62</sup>-El mundo como Cosmos -el orden inteligible de la naturaleza -es una idea todavía presente en las postrimerías del siglo XVII y principios del XVIII. Sin embargo, como señala Ma. del C. Iglesias esta idea se transforma, con los nuevos adelantos científicos y con Descartes y Bacon, en un mundo como maquina.El pensamiento de Montesquieu Ed. Cit. Pág. 26.

<sup>63</sup>-Rousseau "acepta" el orden de la creación, es decir, la cadena de los seres que sería un orden heredado de la teología judéo-cristiana: como el mismo escribe en El Emilio Es pues verdad que el hombre es el rey de la tierra.[...] de tener que escoger mi lugar en el orden de los seres ¿qué podría escoger más que ser hombre Ed. Cit. Pág. 375-376. Pero, precisamente éste es su problema: ¿Qué es el hombre dentro de la naturaleza? ¿Cuál es su dignidad, su razón, su sentido? ¡Qué espectáculo! [...] ¡El cuadro de la naturaleza no me ofrecía sino armonía y proporciones, el del género humano no me ofrece más que confusión y desorden! El concierto reina entre los elementos, y los hombres están en el caos.¡Los animales son felices, sólo su rey miserable Ibidém. Pág. 376.

## CAPÍTULO SEGUNDO.

### LOS PROBLEMAS DE ROUSSEAU.

El hombre: naturaleza y cultura.

El gran mérito de Rousseau es haber visto que las fronteras entre cultura y naturaleza son muy tenues. [...] Volver a Rousseau es saludable; es una de esas fuentes que se encuentran en un cruce de caminos, a la entrada de un pueblo. Bebemos con delicia el agua y, antes de perdersen por las callejuelas polvorientas, nos volvemos una vez más para oír el viento entre los árboles. Tal vez el viento dice algo que no es distinto de lo que dice el agua al caer en la piedra. Por un instante entrevemos el sentido de la palabra reconciliación.

Octavio Paz.

En este capítulo nos proponemos situar la postura de Rousseau a partir de la problemática que gira en torno al reconocimiento de la existencia de un derecho natural. - Como señalamos en la Introducción, determinar el estatuto que tiene el derecho natural en la filosofía de Rousseau ha sido problemático. La crítica ha encontrado dos diferentes vertientes en su pensamiento y ha señalado que estas están en oposición entre sí, que son contrarias y auto excluyentes.

Por una parte, en El Contrato social Rousseau caracteriza las leyes positivas, jurídicas, como *sagradas*. Productos del pacto social, es decir, de la convención; su origen y fundamentación se encuentra -y se remite- exclusivamente a la constitución de la sociedad política, obteniendo su fuerza en la legitimidad del pacto social. Por otra parte, Rousseau sostiene en otros textos, El Emilio, por ejemplo, la existencia -y preeminencia- de la ley natural, con los atributos que la tradición predica de ella, a saber, constante, universal e intemporal. Desde esta perspectiva, el derecho político tendrá una limitación precisa, la que le impone el derecho natural.

Nuestro problema salta a la vista ¿A cuál de las dos posiciones se ajusta el pensamiento de Rousseau? ¿Cuál es el status teórico de cada una de ellas? ¿Cuál es la

relación que, en Rousseau, se establece entre derecho natural y derecho jurídico, o para decirlo en otras palabras, qué relaciones se establecen entre naturaleza y cultura? ¿Cómo conciliar ambas tesis, si es posible una conciliación?

Para dar respuesta a estas interrogantes, primero centramos sucintamente la problemática, desde una perspectiva histórica, señalando el horizonte teórico y político en el que se da la moderna discusión en torno a la ley natural. En un segundo apartado nos referimos a las relaciones que se establecen entre Rousseau y el iusnaturalismo moderno. En tercer lugar, exponemos, de manera muy general, un debate de intérpretes en torno al problema y, finalmente, concluimos con algunas reflexiones en torno a la filosofía de Rousseau, la política y el derecho.

## 2.1 LO JURÍDICO Y LO ANTROPOLÓGICO.

Por una parte, Rousseau denuncia, y su denuncia se constituye a partir de un acto vivido; pero, de igual modo, su reflexión se articula dentro de la filosofía y la teoría antropológica como una confrontación de los presupuestos del derecho natural. En la filosofía política de Rousseau hay, para decirlo sintéticamente, una sustitución de lo jurídico por lo antropológico<sup>1</sup>, es decir, a partir de la naturaleza humana, Rousseau fundamentará el derecho natural y no a la inversa, como según él hacía la filosofía de su época:

[Esta] comienza por buscar reglas sobre las cuales para la utilidad común sería conveniente que los hombres convinieran entre ellos; y además [...] da el nombre de ley natural a la colección de estas reglas; sin otra prueba que el bien que se encuentra que resultaría de su participación universal. He allí seguramente una manera muy cómoda de construir definiciones y de explicar la naturaleza de las cosas por conveniencias casi arbitrarias.<sup>2</sup>

---

<sup>1</sup>.-LÓPEZ HERNÁNDEZ, J., *Op. Cit.*, Pág. 19.

<sup>2</sup>.-ROUSSEAU, J.-J., *Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres*, Ed. Cit. Pág. 114.

ESTA TESIS NO DEBE  
SALIR DE LA BIBLIOTECA

Ya hemos señalado que Rousseau se distancia de algunas de las tesis comúnmente aceptadas por sus contemporáneos, entre estas la tesis de que el hombre es *esencialmente* un ser social, es decir, *naturalmente* un animal político. Para Rousseau hay un abismo entre naturaleza y cultura. En cambio, para la tradición filosófica occidental, desde Aristóteles, el hombre es un ser *naturalmente* social: *animal político*. Esta tesis es aceptada por toda la tradición filosófica, salvo raras excepciones, y es especialmente subrayada por la tradición iusnaturalista moderna, jugando un papel central en los argumentos de la Escuela del Derecho natural. Esta corriente es particularmente importante en el proceso de crisis de la conciencia europea, específicamente por la reivindicación del *derecho de gens* contra el absolutismo y por la fundamentación del derecho natural -opuesto, en cierta manera, al derecho divino.<sup>3</sup>

Desde el siglo XVII la tesis de la existencia de un derecho natural es defendida por diversos autores, aunque sus antecedentes deben remontarse más atrás.<sup>4</sup> En su moderna formulación esta tesis es defendida, en primer lugar, por el Holandés Hughes de Groot, Grotius, *De jure belli et pacis* (1625) y, posteriormente, por Samuel Pufendorf quien se encarga de sistematizarla y darle una forma definida con un contenido técnico más preciso en *De jure naturea et getium* (1672); dándole, de este modo un nuevo *status* teórico al

---

<sup>3</sup>-El derecho natural nace de una filosofía que niega lo sobrenatural, lo divino, y lo sustituye por el orden immanente de la naturaleza, la acción y la voluntad personal de Dios. Procede también de una tendencia racional que se afirma en el orden social: a cada ser humano le están adscritas ciertas facultades inherentes a su definición, y con ella el deber de ejercitarlas según su esencia. *La crisis de la conciencia europea*. Alianza Editorial. Madrid, 1988. Pág. 227.

<sup>4</sup>-VILLORO, Miguel, *Lecciones de filosofía del Derecho*. Ed. Porrúa, México, 1984. Señala a la escuela naturalista de los teólogos españoles, Francisco de Vitoria, Francisco Suárez, y de manera más directa a una crisis de la jurisprudencia humanística: la polémica renacentista *Mos Italicus / Mos gallicus*, y al resurgimiento del humanismo jurídico clásico, por parte de Joest Lips (1547-1606) en particular, el de los estoicos. La postulación de un derecho natural se remonta a los presocráticos, a la sofística y está presente en el horizonte intelectual a lo largo de toda la historia de la filosofía Pág.189 y Sgs.

fundar la Cátedra de derecho natural en la Universidad de Heidelberg. En Inglaterra esta postura es defendida por Richard Cumberland De legibus naturae disquisitio philosophica (1672) donde la defensa de la ley natural encuentra, como ha sido señalado por Sabine, una solida tradición que la recupera: la del **Comun Law**.<sup>5</sup> A diferencia de lo que sucede en Inglaterra, en donde el concepto de ley natural tiene un carácter más orgánico con el pensamiento inglés, en Francia, es sostenida tardíamente -hasta el siglo XVIII- por Burlamaqui (traductor de Pufendorf) y, en general, por el círculo de filósofos Ilustrados, particularmente por Diderot, pero con un carácter más académico y abstracto. Hay que señalar que por ello, la doctrina del derecho natural entra en decadencia, al ser sus tesis centrales objeto de implantaciones que no constituían la esencia de su credo original: el utilitarismo y la eudemonía de los *philosophes*.

Para Rousseau, señalábamos, hay una oposición entre naturaleza y cultura, entre hombre natural y hombre social, entre ley natural y ley civil. Rousseau rompe con los supuestos de la tradición que hace del hombre un *animal político* y así fundan una continuidad entre el orden de la razón y el orden de la naturaleza, (cuya implicación extrema será el socialismo<sup>6</sup>). En particular, Rousseau rompe con los supuestos de la Escuela del derecho natural.<sup>7</sup>

---

<sup>5</sup>-SABINE, G. H., Op. Cit. Pág. 403.

<sup>6</sup>-Socialismo: la tendencia que a partir de Sociane identifica razón y naturaleza. VILLAVERDE, MA. J. Op. Cit. Pág. 89.

<sup>7</sup>-HAZARD, P., La crisis de la conciencia europea Ed. Cit. Señala que la problemática se inscribe dentro de una perspectiva histórico-política, el de la soberanía y esta determinado por una grave situación la revocación del Edicto de Nantes. Pág. 233. En este contexto, Bossuet hace un señalamiento cuyo espíritu, creemos, será retomado por Rousseau. [Del primer estado de la humanidad] dice: "Lejos de que el pueblo en este estado fuera soberano, no hay [en él] ni siquiera pueblo. Puede haber familias, y aun así mal gobernadas y mal aseguradas, puede haber una tropa, un grupo de gentes, una multitud confusa; pero no puede haber pueblo, porque un pueblo supone ya algo que reúna, alguna conducta organizada y algún derecho establecido. Lo que no ocurre a los que ya han empezado a salir de este estado desdichado, es decir de la anarquía". Bossuet, señala Hazard, no puede concebir que una anarquía delegue en una soberanía. Op. Cit. Pág. 233.

La ruptura de Rousseau con el iusnaturalismo se da, señala López Hernández, a este nivel:

Rousseau sustituye la ley natural racional y jurídica por una ley natural, no jurídica, considerada como ley de la sensibilidad y sustituye la naturaleza humana abstracta, racional y sociable, por el hombre natural concreto, sensible e independiente. Este nuevo concepto de hombre, con sus atributos naturales, habrá de ser el único fundamento de la legitimidad política, el principio absoluto de la moral y del derecho.<sup>8</sup>

En el Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres y si está autorizada por la ley natural, Rousseau se ve obligado a plantear, como el mismo título indica, el problema de la ley natural y su validez en su afán de concebir un orden político basado en la justicia. Desde esta óptica escribe refiriéndose a la naturaleza social del hombre y a la identificación ley natural-razón:

Este pretendido tratado social dictado por la naturaleza es una verdadera quimera.<sup>9</sup>

De tal forma que esta problemática, que gira en torno a la naturaleza del hombre, está determinada teóricamente a partir de una investigación sobre la naturaleza *política* del hombre y está enmarcada como una investigación enfrentada a las concepciones tradicionales iusnaturalistas, así como enfrentada, aunque por otras razones, a diversas posturas, no tan tradicionales, del hombre. (Por ejemplo, la postura de Hobbes que constituye una *diferencia* con respecto al iusnaturalismo clásico). Sin embargo, pese a esta primera oposición, podemos situar la interrogante de Rousseau como un esfuerzo por retomar el proyecto, fallido según él, de Grotius, Pufendorf y el propio Hobbes, y directamente, de retomar este esfuerzo ante las posturas vulgarizadoras de sus contemporáneos.

Rousseau polemiza directamente con las afirmaciones de Diderot, en este momento (1751) su gran amigo, quien en la Enciclopedia publica sus ideas sobre la *ley natural* y la

---

<sup>8</sup>-LÓPEZ HERNÁNDEZ, J., Op. Cit. Pág. 21.

<sup>9</sup>-ROUSSEAU, J.-J., Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres. Ed. Cit. Pág. 114.

*sociedad humana*.<sup>10</sup> Para Diderot el hombre es un ser social *por un instinto original de la naturaleza humana*. La comunidad humana, según él, preexiste al contrato social; este sólo le da forma.<sup>11</sup> Para poder acceder mejor a la problemática situemos a continuación, las coordenadas de la doctrina del derecho natural.

---

<sup>10</sup>.-DIDEROT, D., Artículos de la Enciclopedia "Droit Naturel", "Société". Citados por Cassirer, E. En The question of Rousseau. Ed. Cit. Pág. 100.

<sup>11</sup>.-Ibidém. Pág. 100.

## 2.2 TEORÍA DEL DERECHO NATURAL.

El concepto de derecho natural es esencialmente moderno, si bien viene preparándose desde el Renacimiento con Altusio, Grotius, Campanella y Bodino. Y es que, como sabemos, y ha sido señalado en incontables ocasiones, la conquista espiritual del Renacimiento es la reivindicación del valor del individuo, es decir: el descubrimiento del hombre, la afirmación de la dignidad humana.<sup>12</sup> Como señala Miguel Villoro, el reconocimiento de la subjetividad constituye el presupuesto de la moderna teoría del derecho natural.<sup>13</sup>

La idea de derecho personal (la esfera particular en que cada uno deba poder hacer y disponer de su voluntad) es una idea moderna completamente extraña a la antigüedad, impensable para la polis griega y aún para la filosofía cristiana. La antigüedad había reconocido el concepto de ley natural no así el de derecho natural. Por ejemplo, en los Cínicos o bien en la Sofística, se da la oposición entre naturaleza (**phisis**) y convención (**nomos**). La ley natural es para unos (Calicles, Trasimaco) la preponderancia del más fuerte; para otros (Hípias, Antífonos) la concordia, el amor. Pero, tanto para unos, como para otros, es una realidad o tendencia de hecho y no una exigencia o una reivindicación que surja de la conciencia o la razón de cada persona.

En el mundo de la antigüedad la justicia será *dar a cada uno lo que le corresponde*, según la fórmula de Platón en La República.<sup>14</sup> Pero, esto no significa el reconocimiento

---

<sup>12</sup>.-MONDOLFO, R., Rousseau y la conciencia moderna Ed. Cit. Pág. 56.

<sup>13</sup>.-VILLORO, M., Op. Cit. Pág. 206 y 290 y Ss.

<sup>14</sup>.-PLATÓN. República. Cit. por Villoro. M. Lecciones de filosofía del Derecho. Ed. Cit. Pág. 45.

de un derecho, sino, *el reconocimiento de lo que está en el orden de las cosas, según una norma extraña e incluso contraria a la voluntad de la persona que es objeto de ella.*<sup>15</sup>

En Roma este reconocimiento llega a ser más individual pero no deja de ser un simple derecho adquirido: *lo que corresponde al hombre según el orden jurídico.*<sup>16</sup> Es hasta el Renacimiento, con el iusnaturalismo, que se quiere deducir el derecho natural de la constitución interna del hombre, según la fórmula de Grotius: *ex principiis hominis internis*<sup>17</sup> y con la Reforma, el movimiento protestante en su esfuerzo por secularizar el derecho, que identifica la *lex naturale* con la *recta ratio*.<sup>18</sup>

Como hemos señalado, en el mundo moderno hay una tendencia a colocar al sujeto individual en el punto central del problema espiritual. El Renacimiento realiza este cambio respecto al punto de apoyo de la filosofía del derecho. Recordemos brevemente la problemática histórica particular: En un primer momento, el problema se limita a la cuestión de la soberanía, circunscribiéndose al problema de la investidura del soberano. La pregunta que dirige este replanteamiento es *si la investidura de la soberanía al príncipe está hecha por Dios o por el pueblo*. Pero, inmediatamente la problemática se abre paso y cuestiona por la *lex* por la cual se exterioriza la soberanía. La pregunta se transforma y se convierte, como señala Miguel Villoro, en la siguiente: *¿de qué fuente saca la ley su norma y validez?*<sup>19</sup>

---

<sup>15</sup>.-*Ibidém*, Pág. 53.

<sup>16</sup>.-*Ibidém*, Pág. 57.

<sup>17</sup>.-GROTIUS, H., *De jure belli et paci*. Cit. Por M., Villoro. Ed. Cit. Pág. 67.

<sup>18</sup>.-TROELTSCH, E., *El protestantismo y el mundo moderno*. Cuarta reimpresión. Fondo de Cultura Económica. México, 1983.

<sup>19</sup>.-VILLORO, M., *Op. Cit*. Pág. 70.

## 2.2.1 LEY NATURAL, DERECHO NATURAL.

La transformación ocurrida en la problemática medieval sobre la cuestión de la investidura de la soberanía temporal -¿directa o indirecta?- a los príncipes, en una preocupación sobre la investidura de la soberanía hecha por Dios -¿ a lo príncipes o al pueblo?- prepara este cambio.

La respuesta como sabemos, es dual; la de los defensores del derecho divino de los reyes y con ello del absolutismo, y la de los defensores del derecho de gens, y con ello de la soberanía popular. Pero, incluso dentro de esta tendencia, la respuesta no es unívoca: desde diversas posiciones,<sup>20</sup> se enfrentan diversas tesis que en lo fundamental afirman la soberanía del pueblo y, con ello, la derivación y dependencia de los derechos del príncipe al pueblo: *el rey tiene su poder en la ley no la ley en el rey (rex a lege non lex aregue).*<sup>21</sup>

De este modo, se afirma que la ley exterioriza la soberanía del pueblo; u norma y validez, necesariamente, pasan por el reconocimiento de que se trata de un derecho natural. Este derecho es el que se le atribuye como una natural pertenencia al hombre. De este reconocimiento parte la deducción de los poderes de la sociedad, de la ley y de los derechos de la persona humana. *La ley natural es la que conviene tan invariablemente a la naturaleza social y racional del hombre que sin la observancia de sus máximas, no podría haber entre el*

---

<sup>20</sup>.-Por ejemplo: Jurieu. Lettres pastorales aux fidèles qui gémissent sous la captivité de babylone (1686); y su réplica por Bossuet, Les fondement des empires renversé par ce ministre. (1690) Vgr. Hazzard, P. La crisis de la conciencia europea. Ed. Cit. Pág. 231.

<sup>21</sup>.-VILLORO, M., Op. Cit. Pág. 63.

*género humano sociedad honrada y apacible.*<sup>22</sup> Como dice Grotius: *el mismo derecho natural mana de los principios interiores del hombre.*<sup>23</sup>

Derecho natural es el precepto de la recta razón, que nos indica que una acción, por su conveniencia o no conveniencia con la misma razón natural es mala moralmente o posee una necesidad moral, y que, por ello, Dios como autor de la naturaleza la ha prohibido u ordenado.<sup>24</sup>

Con este replanteamiento el Renacimiento proclama que las leyes naturales, criterio y norma de las leyes civiles, remontan a la fuente de la naturaleza del hombre. El *ius civile* encuentra su fuente y razón en el *ius naturale*. Grotius es explícito: El derecho natural se origina en los principios interiores del hombre; razón y *appetitus societatis*.<sup>25</sup>

Por tanto, para Grotius, el derecho natural se constituye en base del derecho positivo; ambos provienen de la naturaleza misma de las cosas y de la naturaleza humana regida por los grandes principios de la sociabilidad innata y la recta razón; principios comunes a todos los hombres. Pero la noción de naturaleza humana para Grotius no es, como señala López Hernández, producto de una investigación positiva. La idea de naturaleza humana de Grotius es plenamente metafísica (constituye una suma de las ideas más comunmente aceptadas por la tradición que sobre el hombre y la esencia humana se habían dado). El modelo epistemológico en el que se mueve, recordemos, es el de la deducción de verdades claras y distintas a partir de principios generales y evidentes por sí mismos, como sucede con el resto de los filósofos del siglo XVII.<sup>26</sup>

---

<sup>22</sup>.-PUFENDORF, S., De iure naturae et gentium, Cit.por Hazard, P., La crisis de la conciencia europea, Ed. Cit. Pág. 229.

<sup>23</sup>.-GROTIUS, H., Cit. por Villoro, M., Op. Cit., Pág. 76.

<sup>24</sup>.-Loc. Cit.

<sup>25</sup>.-Loc. Cit.

<sup>26</sup>.-CASSIRER, E., La filosofía de la Ilustración, Ed. Cit. Pág. 56.

Rousseau le reprocha a Grotius establecer el derecho mediante el hecho. Para Rousseau el eurocentrismo de Grotius es manifiesto y tan reprobable como su aberrante posición ideológica, claro defensor de los tiranos y del colonialismo.

Pero dejemos el caso particular de Grotius para centrarnos en una discusión más general. En pocas palabras, el credo común de los defensores del derecho natural es que existe una ley natural, anterior a la constitución de la sociedad civil.

Toda la teoría del derecho natural reposa sobre la afirmación de que existe, independientemente de las leyes civiles y anteriormente a las convenciones humanas, un orden moral universal, una regla de justicia inmutable, la ley de la naturaleza, a la cual todo hombre está obligado a conformarse en sus relaciones con sus semejantes.<sup>27</sup>

O, como señala A. Vendross en su Filosofía del Derecho del mundo Occidental:

Existen normas jurídicas fundamentales que no provienen del derecho positivo, sino que, por el contrario, le preceden y encuentran su base.<sup>28</sup>

Es a las normas jurídicas preexistentes a la esfera política a lo que se le ha llamado *ley natural* y al conjunto de estas normas o leyes fundamentales, *derecho natural*. Sin embargo, aunque estas ideas se presentan como un todo más o menos homogéneo, hay diferencias importantes entre los diversos filósofos que han tratado el tema en el transcurso de la historia de la filosofía; por ejemplo, Hobbes.

## 2.2.2 RUPTURAS.

Hobbes en El Leviatán escribe:

El derecho de naturaleza, lo que los escritores llaman comúnmente *jus naturale*, es la libertad que cada hombre tiene de usar su propio poder como quiera, para la conservación de su propia

---

<sup>27</sup>.-DERATHIÉ, R., Rousseau et la science politique de son temps. Cit. en López Hernández, J., Op.Cit. Pág. 35.

<sup>28</sup>.-VENDROSS, A., La filosofía del Derecho del mundo occidental. México. UNAM. 1962. Pág. 357.

naturaleza, es decir de su propia vida; y por consiguiente, para hacer todo aquello que su propio juicio y razón considere como los medios más aptos para lograr ese fin.<sup>29</sup>

Pero, para Hobbes, no es lo mismo derecho y ley. Derecho es la libertad, *libertad de hacer o de omitir*; la ley, en cambio, es obligación, la ley *determina y obliga*.

La ley de la naturaleza (*lex naturalis*) es un precepto o norma general establecida por la razón, en virtud de la cual se le prohíbe a un hombre hacer lo que puede destruir su vida o privarle de los medios de conservarla; o bien, omitir aquello mediante lo cual piensa que pueda quedar su vida mejor.<sup>30</sup>

Para Hobbes, como señala Moreau, no hay derecho natural (*Jus naturale*) en el sentido metafísico del término, sino sólo un derecho de naturaleza (*right of nature*) que consiste en la libertad que cada hombre tiene de usar a su conveniencia todos los medios de que disponga y todos los objetos que caigan en su poder. Derecho que no puede servir de base a las leyes civiles, pues, *si todo es de todos, nada es de nadie*, y, así, *el derecho de todos se reduce a lo que cada cual puede obtener por la fuerza, lo que no permite salir del estado de guerra*.

Sin embargo, si bien apelar el derecho natural es inútil, cuando tratamos el derecho positivo, Hobbes, como hemos señalado, le concede un papel a la ley natural. La ley natural no se reduce a una convención humana, como los pactos civiles, sino que consiste en un precepto de la razón; razón que, para Hobbes, no es trascendente e infalible. Se refiere, más bien, a un acto de razonar aplicado a la conducta. Las leyes de la razón se basan en relaciones de conveniencia.

Para Hobbes la ley, no es en sentido estricto natural, es un invento de la razón, es la razón misma: *no puede haber más ley natural que la razón*. Por ello, para el autor del De

---

<sup>29</sup>.-HOBBS, Th., El leviatán o materia forma y poder de una república eclesiástica y civil. (1651) Fondo de Cultura Económica. Segunda edición. México, 1980. Pág.106.

<sup>30</sup>.-Ibidém. Pág. 106.

Cive, el derecho natural es diferente del derecho positivo. Las leyes del derecho positivo emanan de un cuerpo artificial, el *Leviatán*.<sup>31</sup>

Rousseau rescata el señalamiento de Hobbes. No es lo mismo naturaleza que convención:

Hobbes ha visto muy bien el defecto de todas las definiciones modernas del derecho natural; pero las consecuencias que saca de las suya muestra que la toma en un sentido que no es menos falso.<sup>32</sup>

El problema de Rousseau con Hobbes es que este último parte, como Mendeville y los filósofos de su tiempo, de supuestos falsos sobre la naturaleza del hombre y de una falsa caracterización del estado de naturaleza. Hobbes caracteriza al hombre natural como un ser determinado por las pasiones (*sociales* según Rousseau), el amor propio y el orgullo. Es decir, por el egoísmo. Egoísmo que es *amor propio* y que es definido por Hobbes como voluntad de poder y de dominio. Hobbes también caracteriza al sentimiento de piedad como miedo, lo que lo lleva a sostener que el estado de naturaleza es un estado de ansiedad, inseguridad, debilidad y guerra perpetua donde *el hombre es enemigo del hombre*. El estado de naturaleza, para Hobbes es, por ello, insostenible.

En su lucha por existir el hombre ha tenido que ceder su poder y libertad natural para conformar una instancia que, al centralizar el poder, regule, proteja y obligue los diversos intereses individuales: el jefe, la autoridad superior. La razón ha tenido que crear un hombre artificial, el *Leviatán*, el poder político centralizado y, en última instancia, el

---

<sup>31</sup>.-HOBBS, Th., Op. Cit. Introducción: "Gracias al arte, [que imitando la obra racional más exelsa de la naturaleza], se crea ese gran Leviatán que llamamos república o Estado (en latín Civitas) que no es sino un hombre artificial. Pág. 3.

<sup>32</sup>.-ROUSSEAU, J.-J., Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres. Ed. Cit. Pág. 147.

Estado absolutista, que domine a las individualidades enfrentadas. En Hobbes el pacto social es un pacto de sumisión. Por ello, la primera convención, es alienación sin reservas.

Hobbes, desde una perspectiva realista (en el sentido de *ausencia de todo principio moral*) se aboca a legitimar el poder absoluto sobre criterios racionales, de eficacia, más que de justicia o de legitimidad. Por ello Hobbes, señala Rousseau, ha caído en un error de graves consecuencias: muestra a los hombres en la necesidad de asociarse antes de que hayan podido descubrir, gracias al progreso de la razón, las ideas que son precisas para ello.

Hobbes identifica al derecho natural con el derecho del más fuerte al identificar al derecho con el libre juego de las fuerzas que cada hombre dispone en el estado de naturaleza; Hobbes naturaliza el derecho natural; limita su existencia al período anterior al nacimiento de la sociedad. Con ello, Hobbes, al mismo tiempo, desnaturaliza la ley. La ley es un producto de la razón, un acto de convención, es decir, sumisión, soberanía absolutista, normatividad sin imperativo categórico.

### 2.3 ROUSSEAU Y EL IUSNATURALISMO.

Rousseau ataca la esencia del credo común de los defensores del derecho natural: no existe sociabilidad natural; no existe continuidad armoniosa entre un falso estado de naturaleza, que contenga en forma prefabricada todas las cualidades sociales, y una asociación razonable de las necesidades y los sentimientos humanos. En una palabra, el hombre social no es el hombre natural, no es el Hombre sin más, sino un ser construido, contingente, que tiene una historia y está determinado por ella. *El hombre del hombre* tiene una historia: El alma humana tiene un comienzo.

Rousseau hace del hombre social un hecho de contingencia y, al mismo tiempo, el resultado de un desarrollo necesario que a partir de la capacidad innata de perfectibilidad,

se virtualiza en la historia. Con ello, trastoca el discurso iusnaturalista y la filosofía del derecho natural en su base misma: el ser social *natural* del hombre, que, a partir de aquí, es cuestionado. El hombre esta llamado a ser un ser sociable no por la naturaleza, sino por la historia.

Esta crítica a la escuela del derecho natural fue determinante en la ruptura entre Rousseau sus contemporáneos y la tradición filosófica en general. Al mismo Voltaire le es imposible entender la fuerza del argumento roussoniano al que ridiculiza, en su Diccionario filosófico:

La naturaleza del hombre es diferente de como la pinta este filósofo enorgüenado.[...] el gran defecto de esos libros llenos de paradojas consiste en suponer la naturaleza de otro modo de como es. [...] Preciso es llegar a los límites de la locura para atreverse a afirmar [...] Estas ideas son excreables, pero afortunadamente son falsas. Si esa bárbara indiferencia fuese un verdadero instinto de la especie humana, lo hubiese manifestado siempre, porque el instinto es inmutable.<sup>33</sup>

Voltaire ya había saludado el Primer discurso de Rousseau como *un libro contra la humanidad*, como un intento de animalizar al hombre.<sup>34</sup> Es claro ahora, que Rousseau defendía la causa de la humanidad, contra el hombre histórico y determinado de su siglo. Defendía la causa de la humanidad a partir de una análisis histórico y antropológico, es decir, lo suficientemente concreto para ser determinado como científico. Por lo cual, son un error las interpretaciones según las cuales la concepción de la naturaleza del hombre de Rousseau es una postulación abstracta y acrítica, apresada en la tradición sustancialista y

---

<sup>33</sup>.-VOLTAIRE, F. M. A., Diccionario filosófico, Ed. Cit. Pág. 353.

<sup>34</sup>.-VOLTAIRE, F. M. A., "Carta a M. Rousseau".(30 de Agosto 1755 ) En Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres. "Textos complementarios." Ed. Cit. Pág. 241.

metafísica.<sup>35</sup> Esta caracterización, más bien se ajustaría a la concepción de la naturaleza humana de Voltaire y sobre todo de Diderot, como lo han señalado algunos críticos.<sup>36</sup>

## 2.4 UNIVERSALIDAD.

Así, el problema de Rousseau será cómo concebir los principios interiores del hombre: *¿Cómo concebir la humana naturaleza -la voluntad originaria?*<sup>37</sup> Como plantea Mondolfo, la cuestión es: ¿va Rousseau a concebir a la naturaleza humana cómo subjetividad de la voluntad individual y contingente o cómo fuente y criterio constante y universal?<sup>38</sup> El análisis de Rousseau plantea esta problemática en toda su riqueza. Su problema: *¿cómo conciliar lo singular y contingente -la subjetividad- con lo universal y necesario -la ley?*

Su postura abrirá nuevas perspectivas para la filosofía del derecho y, vía Kant, *Rousseau me enseñó a honrar a los hombres*, para la reflexión filosófica moderna. Gracias

---

<sup>35</sup>.-El reproche de Marx en la *Crítica de la Economía política de 1857*, a *las robinsonadas del siglo XVIII* más de una vez han sido aplicadas a Rousseau. Por ejemplo, Galvano de la Volpce. *Rousseau y Marx*. Ed. Cit. señala: "Su concepción fundamental del individuo humano como individuo valor o persona, en cuanto se trata del hombre de la naturaleza, dotado del carácter peculiar de lo absoluto o de la independencia originaria [...] [es esencialmente la caracterización del] hombre común burgués". *Op.cit.* Pág. 20."La persona extra-histórica, originaria, no puede ser sino un individuo privilegiado, en cuanto exagerado, abstracto, libre de la norma de su género. Y sus derechos originarios, extrahistóricos eternos, <naturales>, nada más que justificaciones de privilegios reales, de hecho." *Op.cit.* Pág. 25. Buena parte de la polémica de los años 60 y 70 la polémica <marxismo-humanismo>, esquemáticamente descalificaba a Rousseau, por este "idealismo". Sin embargo, la valoración de Marx es más compleja; ve en ciertas tesis roussonianas un precursor: igualdad radical, proporcionalidad de diferencias, etc. *Op.cit.* Pág. 37.

<sup>36</sup>.-CASSIRER, E., *Op. Cit.* Pág.100. Y López Hernández, J. *Op.Cit.* Pág. 58.

<sup>37</sup>.-MONDOLFO, R., *Rousseau y la conciencia moderna*. Ed. Cit. Pág. 66.

<sup>38</sup>.-*Ibidém*, Pág. 50.

a esto, Rousseau se constituye, como señala el mismo Kant, en *el Newton de la ciencia moral*.<sup>39</sup>

## 2.5 EL GRAN DEBATE.

La crítica de Rousseau a algunos de los puntos centrales del iusnaturalismo ha generado en nuestro siglo un debate de intérpretes del que, en sus grandes líneas, hay que tener idea pues nos ayudará a centrar las tesis de diversas vertientes interpretativas.

Para algunos críticos Rousseau sigue defendiendo lo esencial de la doctrina del derecho natural, especialmente, la existencia y validez de la ley natural como principio regulador de la vida política. Otros críticos, por el contrario, consideran que Rousseau procede a la demolición de la ley natural para fundar un derecho basado exclusivamente sobre la voluntad libre y contractual de los hombres.

Para R. Dèrathé, F. Haymann, R. Polin, Alain Renau y Luc Ferry, entre otros, Rousseau es indiscutiblemente parte de la tradición iusnaturalista. Para otros, por ejemplo para López Hernández, *Rousseau parece haber negado la naturaleza de esta ley natural, su preeminencia en el estado civil e incluso su existencia misma*.<sup>40</sup> En otras palabras, desde ésta perspectiva, la ley natural no es una ley originaria, una ley fundadora del orden político.

Es por esta última caracterización que algunos exegetas pueden calificar el pensamiento de Rousseau como una ruptura con el paradigma de explicación de la Escuela racionalista del derecho.

---

<sup>39</sup>.-KANT, E., [Werke, Hartenstein, V111, P. 630.] Cit. por Cassirer, E., La filosofía de la Ilustración, Ed. Cit. Pág. 177.

<sup>40</sup>.-LÓPEZ HERNÁNDEZ, J., La ley del corazón. Ed. Cit. Pág. 64.

Esta es la postura que sostiene Ch. E. Vaughan con su clásico estudio The political writings of Rousseau. Para Vaughan, *la obra de Rousseau marca el principio de una nueva época en la historia de la filosofía política*.<sup>41</sup>

En síntesis, Ch. E. Vaughan considera que Rousseau demolió el concepto de ley natural en su primera versión de El Contrato social (Manuscrit de Genève); específicamente en el capítulo *de la sociedad en general*:

Rousseau niega que exista sociedad en el estado de naturaleza y menos aún un sociedad de todos los hombres; niega así mismo que haya un tratado social dictado por la naturaleza. [...] Este capítulo representa un ataque demoledor contra la idea de derecho natural, sin el cual ningún contrato tiene el menor valor.<sup>42</sup>

Por el contrario, la corriente que reivindica un lugar para Rousseau en la tradición iusnaturalista, que ejemplifico con la postura de otro exégeta también de primer orden, Franz Haymann, aporta una serie de textos para demostrar que Rousseau defiende la existencia de la ley natural, su vigencia y su supremacía en el orden moral.

F. Haymann señala que es, particularmente en las Lettres écrites de la montagne, donde Rousseau delinea, paradigmáticamente, su punto de vista:

Dans l'etat même de nature l'homme n'est libre qu'à la faveur de la Loi naturelle qui comande à tous.<sup>43</sup>

Asimismo, Haymann señala que es precisamente en el propio Segundo discurso, en el que se apoya Vaughan para negar la existencia de la ley natural, donde Rousseau es más explícito. En dicho discurso Rousseau afirma:

---

<sup>41</sup>.-VAUGHAN, C. E., The political writings of Rousseau. [Oxford, Blackwell, New York, Wiley, 1962. ] Cit. en LÓPEZ HERNÁNDEZ, J., Op. Cit. Pág. 36.

<sup>42</sup>.-Loc. Cit.

<sup>43</sup>.-ROUSSEAU, J.-J., Lettres écrites de la montagne. [V111. O.C. L. 111. Pág. 842] Cit. en López Hernández, J., La ley del corazón Ed. Cit. Pág. 37.

La desigualdad moral, autorizada sólo por el derecho positivo, es contraria al derecho natural [...] pues es manifiestamente contrario a la ley de la naturaleza.<sup>44</sup>

Con ello, para Haymann, se evidencia la preeminencia de la ley de la naturaleza en el pensamiento de Rousseau. Pero además, en una versión primitiva de El Contrato social ("Le manuscrit de Genève") F. Haymann señala que Rousseau hace una distinción muy importante entre dos clases de derecho natural; uno propio del estado de naturaleza y otro, un derecho natural razonado que se desarrolla con la vida social.<sup>45</sup>

Muy cercano a esta interpretación, Robert Derathé, quizás la mayor autoridad en lo que a filosofía política roussoniana se refiere, afirma en su libro Jean-Jacques Rousseau et la science politique de sons temps que Rousseau reconoce la existencia del derecho natural aún en sociedad.<sup>46</sup> Derathé, cita, por ejemplo, una carta de 1758, en donde Rousseau afirma reconocer tres autoridades superiores a la autoridad soberana del Estado:

Admito solamente tres. Primero la autoridad de Dios y, después, la de la ley natural que deriva de la constitución del hombre, y después la del honor más fuerte en un corazón honesto que todos los reyes de la tierra.<sup>46</sup>

Y, posteriormente, en la VI de las Lettres écrites de la montagne Rousseau afirma que:

No está más permitido infringir las leyes naturales por el contrato social de lo que está el infringir las leyes positivas por los contratos particulares.<sup>47</sup>

---

<sup>44</sup>.-ROUSSEAU, J.-J., Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres. Ed. Cit. Pág. 113.

<sup>45</sup>.-HAYMANN, F., Op. Cit. [Pág.83.] Cit. por López Hernández, J., La ley del corazón. Pág. 34.

<sup>46</sup>.-DERATHÉ, R., Op. cit. [París, Vrin, 1974. 2e Ed.] Cit.en López Hernández, J., La ley del corazón. Ed. cit. Pág. 41.

<sup>46</sup>.-ROUSSEAU, J.-J."Carta de 15 de Octubre 1758".Dirigida a gentes de Leyes[Correspondance Complète Ed. Critique établie et annotée par R. A. Leigh, Oxford. No. 559, T. IV. Pág 87 y Sgs.] Cit por López Hernández, J. La ley del corazón. Ed. Cit. Pág. 81.

<sup>47</sup>.-ROUSSEAU, J.-J., Lettres écrites de la Montagne [Vlc Lettre. O.C. 111, P. 807.] Cit. en Derathé, R. Op Cit. P. 158. Ver López Hernández, J., La ley del corazón, Ed Cit. Pág. 71.

Así, según R. Derathé, Rousseau reconoce y afirma la existencia de la ley natural, aunque, ciertamente diferente de la de Locke o Pufendorf. Para estos ley natural es, según hemos visto, *recta ratio*. Ellos hacen coincidir la ley natural con la recta razón y la suponen vigente en el estado de naturaleza. En cambio, para Rousseau, la razón no tiene ninguna efectividad en el estado de naturaleza: el derecho natural se funda en principios anteriores a la razón.<sup>48</sup>

De tal forma que, según R. Derathé:

Rousseau no ha renunciado al Derecho natural. [sino que] todos sus esfuerzos tienden, por el contrario, ha mostrar que el Derecho natural existe en el estado de naturaleza y subsiste en la sociedad civil.<sup>49</sup>

La diferencia frente a sus antecesores y sus contemporáneos estaría, como señala López Hernández comentando a Derathé, en que Rousseau distinguió entre *el derecho natural primitivo, preracional, y el derecho natural restablecido sobre bases racionales*.

De esta manera, el Derecho natural no desaparece sino que se transforma, haciéndose racional y sirviendo de base al mismo contrato y a la ley positiva. Los ciudadanos no pueden renunciar al Derecho natural, pues este les corresponde en su calidad de hombres.<sup>50</sup>

Concluyendo, para Derathé lo central a este respecto es que:

Todos los esfuerzos de Rousseau tienden a encontrar un sistema político que permanezca conforme al ideal de Derecho natural.<sup>51</sup>

Otros autores, han discutido la tesis central de Derathé. Para R. Polin, por ejemplo,<sup>52</sup> no hay dos derechos naturales.

---

<sup>48</sup>.-ROUSSEAU, J.-J., Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad, Ed. Cit. Pág. 115.

<sup>49</sup>.-DERATHÉ, R., Op. Cit. En López Hernández, J., Op. Cit. Pág. 40.

<sup>50</sup>.-LÓPEZ HERNÁNDEZ, J., Op. Cit. Pág. 45.

<sup>51</sup>.-DERATHÈ, R., Op. Cit. En López Hernández, J., Op. Cit. Pág. 40.

<sup>52</sup>.-POLIN, R., La politique de la solitude. Essai sur J.-J. Rousseau [París. Ed. Sirey. 1971. Pág.91.] Cit. por López Hernández, J., Op. Cit. Pág. 41.

En Rousseau no encontramos dos derechos naturales diferentes el uno sentido y vivido, el otro razonado y construido; no hay más que uno, fundado sobre el orden general y que se confunde con él.<sup>53</sup>

Y en fin, podríamos seguir enunciando diversas posiciones; pero lo que ha nosotros nos importa indicar en este esbozo de la problemática, es, a fin de cuentas que, como R. Polin señala, Rousseau afirma en la Carta a Malesherbes:

El derecho natural es el mismo para todos los hombres, todos los cuales han recibido de la naturaleza una **medida común y límites** que no pueden traspasar.<sup>54</sup>

Y, en suma que: *Nuestras sabias leyes no derogan las de la naturaleza.*<sup>55</sup>

Rousseau es contundente, en la sexta Lettres écrites de la montagne, escribe:

No está más permitido infringir las leyes naturales por el Contrato social de lo que está permitido infringir las leyes positivas por los contratos particulares.<sup>56</sup>

Creemos que es a la luz de esta determinación que ha de ser leído El Contrato social y sus *sagradas leyes* de los hombres, producto de la convención.<sup>57</sup>

## 2.6 LA NATURALEZA DEL SER HUMANO, LA POLÍTICA Y EL DERECHO.

### 2.6.1 LA PERSONA.

Rousseau no se conforma solamente con interrogar sobre la naturaleza del hombre, sino que le importan las relaciones que el hombre puede establecer consigo mismo, con el medio -la naturaleza-, y con la sociedad.<sup>58</sup> Además, le interesa el arte de formar

---

<sup>53</sup>.-Ibidém. Pág. 42.

<sup>54</sup>.-ROUSSEAU, J.-J., "Carta a Malesherbes". En López Hernández, J., Op. Cit. Pág. 42.

<sup>55</sup>.-ROUSSEAU, J.-J., En López Hernández, J., Op. Cit. Pág. 38.

<sup>56</sup>.-ROUSSEAU, J.-J., Ibidém. Pág. 38.

<sup>57</sup>.-ROUSSEAU, J.-J., El Contrato social. Ed. Cit. Pág. 430.

<sup>58</sup>.- ROUSSEAU, J.-J., El Emilio. Ed. Cit. "Ignoramos lo que nuestra naturaleza nos permite ser; ninguno de nosotros a medido la distancia que puede haber entre un hombre y otro hombre". Pág. 69.

hombres.<sup>59</sup> Pensamos que es por esto por lo que se puede afirmar que su preocupación fundamental es diferente de la de sus contemporáneos. Mientras estos se esfuerzan por establecer un saber positivo sobre la naturaleza humana, Rousseau se interesa no sólo por esto, sino también por establecer los derechos de la humanidad<sup>60</sup>, es decir, los derechos (o límites) de la especie<sup>61</sup> y no sólo los derechos del hombre o del individuo.<sup>62</sup>

Rousseau busca fundamentar los derechos del hombre en tanto especie natural y no sólo los Derechos del Hombre y del Ciudadano, que figuran, como algo históricamente cumplido, en la Declaración de 1789. Estos últimos, recordemos, son la libertad, la propiedad, la seguridad y la resistencia a la opresión.

Rousseau, señala R. Mondolfo, busca establecer el derecho natural como exigencia de dignidad humana.<sup>63</sup> Este está basado en la libertad, que, para el filósofo de Ginebra, es exigencia de interioridad, *amor de sí*.<sup>64</sup> Esta libertad será a su vez y al mismo tiempo,

---

<sup>59</sup>-ROUSSEAU, J.-J., El Emilio. Ed. Cit. "Vivir es el oficio que me propongo enseñar". Pág 40. Una "filosofía práctica", Pág. 325 *útil* Pág. 216 que revele el orden, los límites, el lugar del hombre en el orden de la naturaleza. "Quien ve con claridad el orden de todo, ve el lugar en que cada parte debe estar, quien ve una parte, y la conoce a fondo, puede ser un hombre sabio". Pág. 254.

<sup>60</sup>-ROUSSEAU, J.-J., El Emilio Emilio dice a su prometida Sofía: "No esperéis hacerme olvidar los derechos de la humanidad: son más sagrados para mí que los vuestros, nunca renunciaré a ellos por vos". Ed. cit. Pág. 600.

<sup>61</sup>-ROUSSEAU J.-J., El Emilio, "¡Oh hombre! Encierra tu existencia dentro de ti, y ya no serás más miserable. Quedate en el lugar que la naturaleza te asigna en la cadena de los seres, nada te podrá hacer salir de ella: no forcejes contra la dura ley de la necesidad, y no agotes, queriendo resistirte a ella, las fuerzas que el cielo no te ha dado para aumentar o prolongar tu existencia, sino sólo para conservarla como a él le place y durante el tiempo que le place. Tu libertad, tu poder, sólo se extienden lo que tus fuerzas naturales, no más allá; el resto es sólo exclavitud, ilusión, prestigio". Ed.Cit. Pág. 99. "El hombre sabio permanece en su sitio", Ibidém, Pág. 100. Que, como he sugerido, leeremos conjuntamente con las tesis de LEVÍ-STRAUSS, C. "Reflexiones en torno a la libertad". En Mirando a lo lejos, Emecé Ed. Buenos Aires, Argentina. Primera ed. 1986.

<sup>62</sup>-ROUSSEAU, J.-J., El Emilio. Ed. Cit. "Hombres sed humanos, es vuestro primer deber; sedlo para todas las condiciones, para todas las edades, para todo lo que no es extraño al hombre. ¿qué sabiduría hay para vosotros fuera de la humanidad? Pág. 92. Sobre Rousseau y los derechos humanos Vgr. Luc Ferry y Alain Renaut. Filosofía política III (De los Derechos del Hombre a la ideas republicana.). Fondo de Cultura Económica. México, Primera Edición, 1991.

<sup>63</sup>-MONDOLFO, R., Op. Cit. Pág. 41.

<sup>64</sup>-ROUSSEAU, J.-J., Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres y otros escritos, Nota "O". Ed. Cit. Pág. 235.

un derecho y un deber. Derecho de humanidad y deber de humanidad.<sup>65</sup> Para ello, Rousseau determina la subjetividad -voluntad individual- como libertad, es decir como *naturaleza del hombre*. Al fundar así el derecho natural, lo que esta haciendo es fundar la subjetividad, no como un atributo individual, sino como *constante universal*<sup>66</sup>, como una *conciencia moral realizada*<sup>67</sup> o *persona*.<sup>68</sup>

La persona humana no es un hecho o un dato, sino la exigencia de desarrollo de las aptitudes espirituales del hombre. Es la afirmación de cada uno en cuanto hombre y no la afirmación de cada uno en tanto que individuo o subjetividad, lo que sería propiamente individualismo. Es *exigencia de interioridad*, es decir, la realización del *amor de sí* que como *fuerza expansiva del alma me identifica con mis semejantes*.<sup>69</sup> Con Rousseau se trata, en suma, de fundar una conciencia universalista que es condición y fundamento del *yo común* -la sociedad soberana- pero, a la vez, es la afirmación del hombre en tanto ser natural, en tanto que parte integrante de la sociedad humana y en tanto parte integrante de la

---

<sup>65</sup>.-*La lógica y coherente consecuencia del principio universalista de la dignidad de la naturaleza humana y de su perfectibilidad, del concepto de que la libertad no es sólo un derecho sino un deber de humanidad, que la educación es proceso de desarrollo de la libertad y actividad espiritual y que la voluntad general, en su valor cualitativo, debe impedir incluso la voluntaria renuncia de los individuos a la libertad.* MONDOLFO, R., Op.Cit. Pág. 126.

<sup>66</sup>.-DEL VECCHIO, J., habla al respecto de "lo ulterior y superpuesto al fenómeno". Cit. en Mondolfo, R., Op.Cit. Pág. 34.

<sup>67</sup>.-TODOROV, Tzevan., Frágil felicidad. (Un ensayo sobre Rousseau), Gedisa, Buenos Aires. Argentina, 1991. plantea la problemática de la universalidad con toda precisión. Cfr. También Mondolfo, R., Op.Cit. Pág. 41 y Sgs.

<sup>68</sup>.-MONDOLFO, Rodolfo., Op. Cit. Pág. 47. De donde retomo la afirmación del principio de personalidad y las ideas en torno a los derechos de la conciencia personal en Rousseau. Sobre la persona por oposición al individuo "Nuestro individuo no es sino la menor parte de nosotros mismos. Cada cual se extiende por así decir, sobre la tierra entera y se vuelve sensible en toda esa gran superficie".El Emilio Ed. Cit. Pág. 98. Más adelante, en la misma obra, *persona* referirá a un modo de existencia moral, y ejemplificará la utopía doméstica de la pareja monogámica Emilio-Sofía. Pág. 512.

<sup>69</sup>.-ROUSSEAU, J.-J., Las enseñanzas del paseante solitario. Alianza Editorial, Madrid 1979. Debo la cita y en general la formulación, como se verá más adelante, a Levi-Strauss. Vgr."Rousseau fundador de las ciencias del hombre". Antropología estructural 11, Ed. Cit. Pág. 37-44.

naturaleza.<sup>70</sup> Al hacer esto, el ginebrino determina una idealidad que se propone como fundamento.<sup>71</sup>

## 2.6.2 LA POLÍTICA.

Está históricamente reconocido que la filosofía de Rousseau desempeñó un papel importante en la *Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano*.<sup>72</sup> Asimismo, se reconoce que su influencia se ha extendido a lo largo de los últimos siglos en un sinnúmero de terrenos, traspasando los límites de la filosofía: Rousseau está en el origen de la sensibilidad contemporánea.<sup>73</sup> De igual manera, se reconoce que su filosofía política ha alumbrado los movimientos de liberación y ha sido fundamento de las sociedades democráticas.<sup>74</sup> Que es uno de los autores que más han contribuido a dar forma a nuestra identidad moderna<sup>75</sup> y que sí su reflexión es en buena medida política, es porque él mismo es conciente de que *todo deriva radicalmente de la política*.<sup>76</sup> Es generalmente aceptado que la carrera filosófica de Rousseau se despliega a lo largo de toda una vertiente constituida

---

<sup>70</sup>.-MONDOLFO, R., Op. Cit. "Para Rousseau en el amor de sí el hombre siente el valor universal de la interioridad, siente palpitar y vivir en sí la humanidad y el Gran Ser universal". Pág.46.

<sup>71</sup>.-El papel de esta "idealidad" es central en la filosofía de Rousseau y enlaza, de manera directa, su proyecto con Kant. "El amor de sí se convierte en impulso de amor hacia el sistema universal de las cosas [...] Anticipa, así, el concepto kantiano de persona humana como fin en sí y de la armonía universal reino de los fines. Mondolfo, R., Op. Cit. Pág. 45. En El Emilio Rousseau afirma "Hay que saber lo que debe ser para juzgar bien lo que es". Ed. Cit. Pág. 115.

<sup>72</sup>.-FERRY, Luc, y RENAUT, Alain, Filosofía política 111. Ed. Cit. Pág. 56.

<sup>73</sup>.-TODOROV, T., Frágil felicidad. (Un ensayo sobre Rousseau). Ed. Cit. Pág. 9.

<sup>74</sup>.-La bibliografía al respecto es abrumadora, centrándome en lo publicado en México hay que señalar Presencia de Rousseau. UNAM, México, 1962. Cfr. los artículos de Jesús Reyes Heróles. "Rousseau y el liberalismo mexicano", de Adolfo Sánchez Vásquez. "La filosofía de Rousseau y su influencia en México", de Miguel de la Madrid H. "La soberanía popular en el constitucionalismo mexicano y las ideas de Rousseau" y de José Miranda "El influjo político de Rousseau en la independencia mexicana".

<sup>75</sup>.-BLANCHOT, M., "J.-J. Rousseau". En Presencia de Rousseau. Nueva Visión. Buenos Aires, 1972.

<sup>76</sup>.-ROUSSEAU, J.-J., Las confesiones. Ed. Cit. Pág. 356.

a partir de -y en respuesta a- una interrogante política.<sup>77</sup> Pero, privilegiar el aspecto político de su producción, como algunos autores hacen, ha sido también una limitante para su cabal conocimiento.<sup>78</sup>

En Rousseau la política está articulada a un discurso que es más amplio que el propiamente político: Rousseau se interesa por el hombre total y no por una de sus esferas, así sea esta la más determinante.<sup>79</sup> Su proyecto es fundar un conocimiento cierto del hombre, una *antropología*, en la que la reflexión sobre la naturaleza del acto social quede englobada. Así, su meta no es sólo determinar el fin de toda asociación política, sea esta la conservación de los derechos naturales e imprescindibles del hombre y la realización de un *yo común*, lo que fácilmente podemos reconocer y se ajusta a la visión más difundida de su filosofía, sino algo más e igualmente importante: la determinación, a nivel ético, de otros derechos y de otras obligaciones. Rousseau es claro:

Es esta ignorancia de la naturaleza del hombre la que arroja tanta incertidumbre y oscuridad sobre la verdadera definición de derecho natural.<sup>80</sup>

### 2.6.3. EL DERECHO.

Para el *Ciudadano de Ginebra*, el hombre es responsable de sí, es libre; la naturaleza humana no es una naturaleza cerrada, al contrario, es un abanico de posibilidades que tienen que inventarse y tienen que realizarse. El hombre tiene que convertirse en su propio

---

<sup>77</sup>-GROETHUYSEN, Bernhard, J.-J. Rousseau. Ed. Cit. Pág. 55. En Las confesiones Rousseau nos indica que su preocupación fundamental fue escribir Las Instituciones políticas, obra que, finalmente, como dice en la Introducción al Contrato social, nunca apareció. Ed. Cit. Pág. 356.

<sup>78</sup>-BENREKASSA, G., hace el señalamiento aplicado a J. L. Talmot Rousseau and the origins of the totalitarian state. Cfr. "Introducción" Rousseau Escritos de combate. Ediciones Alfaguara, Madrid, 1979. Pág. XXV. Cfr. también Gay, P. Introduction The question of Rousseau. E. Cassirer, Ed. Cit. Pág. 8.

<sup>79</sup>-ROUSSEAU, J.-J., Las confesiones. "Pronto me di cuenta que todo depende radicalmente de la política." Ed. Cit. Pág. 371. Y que "hay que estudiar la sociedad por los hombres y los hombres por la sociedad: quien trate por separado la política y la moral nunca entenderá ninguna de las dos". El Emilo Ed. Cit. Pág. 316.

<sup>80</sup>-ROUSSEAU, J.-J., Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres. Ed. Cit. Pág. 196.

salvador y, en sentido ético, en su propio creador. Para Rousseau, el hombre, debe ser plenamente conciente y por ello, más que un conocimiento intelectual, teórico o teorético, lo que persigue con su reflexión es una aprehensión más amplia, un tanto *a despecho de Minerva*; es decir, una valoración moral que involucra a todo el ser (razón, sensibilidad, voluntad).<sup>81</sup> De ahí la reivindicación de la *conciencia* como una instancia más amplia y la subsecuente reivindicación de la dignidad de la naturaleza humana como totalidad. Y en consecuencia, la justa caracterización de la filosofía de Rousseau como una *filosofía de la conciencia*,<sup>82</sup> donde el hombre no es amo de la naturaleza sino parte integrante de ella.

Pero, hay que señalar que tal filosofía, como el mismo dice, está enmarcada en la política, en el sentido de una *antropología política*, pues, lo que el hombre es, lo es en sociedad:

Yo había visto que todo dependía de la política y que, de cualquier manera que se considerase, ningún pueblo sería nunca más que lo que la naturaleza de su gobierno le hiciera ser.<sup>83</sup>

---

<sup>81</sup>.-Como hemos señalado Rousseau es parte de una la larga tradición de escépticos franceses como Montaigne y Choron, y creía, como éste último que "sólo unos pocos hombres son capaces de sustraerse a la vanidad, la envidia y las restantes pasiones que fomentan las ciencias y las artes." Villaverde, María José, J.-J. Rousseau y el pensamiento de las Luces. Ed. Cit. Pág. 61. En El Emilio, como en el Primer discurso, Rousseau hace una distinción capital entre conocimiento y sabiduría.

<sup>82</sup>.- MONDOLFO, R., Op. Cit. Pág. 41.

<sup>83</sup>.- ROUSSEAU, J.-J., Las confesiones. Ed. Cit. Pág. 356.

## CAPÍTULO TERCERO.

### ROUSSEAU Y ALGUNOS DE LOS PROBLEMAS DE LA FILOSOFÍA.

#### 3.1 Problemática.

Rousseau plantea a la reflexión filosófica más de un problema; su filosofía misma es problemática: no encaja del todo en la filosofía del Siglo de las Luces. En este siglo que es la *Aurora de la Razón*, como afirma Voltaire, la filosofía del ginebrino representa la reivindicación del sentimiento y, con ello, abre una fuerza y una voluntad ética nuevas, como hace notar E. Cassirer en su estudio clásico The question of Rousseau.<sup>1</sup> Aunque, -y es el mismo Cassirer quien nos pone en guardia, una caracterización así tiene que ser matizada pues, en Rousseau encontramos, también, el movimiento opuesto: la delegación del sentimiento *per se*, como fuente de valoración.<sup>2</sup>

Hay que apuntar además que como señala D. Mornet, sería exagerado decir que Rousseau inventó del todo la *filosofía del sentimiento*; es mejor considerar que es él quien la presenta como una verdadera filosofía y no, como muchos escritores de la época (Molière, Ninon de Lenclos, Lassay, Saint-Evremond) como una pura y *apasionada* exhortación.<sup>3</sup>

Con Rousseau las *fuerzas del sentimiento* adquieren una importancia decisiva que, posteriormente, estarán cada vez más presentes en la filosofía y en el pensamiento europeo;

---

<sup>1</sup>-CASSIRER, E., The question of Rousseau. Ed. Cit. Pág. 83.

<sup>2</sup>-Ibidém. Pág. 92.

<sup>3</sup>-MORNET, D., El pensamiento francés del siglo XIII. Ediciones Encuentro, Madrid, Primera edición, 1988. Pág. 106.

hasta conformar una verdadera corriente: el Romanticismo cuyos impulsores reivindicarán a Rousseau como uno de sus orígenes.<sup>4</sup>

Así pues, en Rousseau hay que buscar la proclama de la superioridad del sentimiento sobre la razón:

Todo el daño que he causado en mi vida ha sido premeditado, el poco bien que he hecho ha sido sin pensarlo.<sup>5</sup>

Que podemos apreciar en esta formulación:

He dejado pues ha un lado la razón y he consultado a la naturaleza, es decir, el sentimiento interior que dirige mi creencia independientemente de mi razón.<sup>6</sup>

Así, podemos ver que, en los "límites"<sup>7</sup> de la Ilustración, por la reivindicación de la pasión y del sentimiento, Rousseau no se reduce a sólo un problema, que se pudiera pensar en el objeto teórico *Contrato social*, como tradicionalmente se afirma.<sup>8</sup> Hay algo más: al menos a una vertiente de esta filosofía se le ha escatimado la importancia que tiene: su

---

<sup>4</sup>.-BÉGUIN, A., El alma romántica y el sueño, Fondo de Cultura Económica, México, 1980. señala que Byron y otros románticos ingleses santifican los lugares de los paseos de Rousseau. Pág. 140. Y, como sabe G. de Nerval visitaba religiosamente la tumba de Rousseau en Ermenonville: *He aquí los chopos de la isla y la tumba de Rousseau vacía de sus cenizas. ¡Oh sabio! Nos habías dado la savia de los fuertes y nosotros éramos demasiado débiles para que pudiese aprovecharnos. Hemos olvidado tus lecciones, que nuestros padres sabían, y hemos perdido el sentido de tu palabra, último eco de las antiguas sabidurías. Sin embargo no desesperemos y, como tu hiciste en tu instante supremo, volvamos hacia el Sol nuestros ojos.*"Silvia". Al dictado de la locura. La fontana literaria, Madrid, 1972. Pág. 149. Por su parte Isaiah Berlin señala la influencia definitiva de Rousseau en Haman y, en general, en los románticos alemanes del siglo XIX. Contra la corriente. (Ensayos sobre historia de las ideas). Fondo de Cultura Económica. Primera edición. México, 1983.

<sup>5</sup>.-ROUSSEAU, J.-J., Las ensañaciones del paseante solitario, Paseo IV. Ed. Cit. Pág. 67.

<sup>6</sup>.-ROUSSEAU, J.-J., "Lettre a Vernes" (1758), Citado por Mondolfo, R., Op. Cit. Pág. 37.

<sup>7</sup>.-"Límites": El papel preponderante de la perfectibilidad de la razón humana en el proyecto de Rousseau lo vuelven un racionalista *avant la lettre*. "Con la sentimentalidad de Rousseau no abre brecha un mero sentimentalismo, sino una fuerza y una voluntad ética nuevas [...] Rousseau es un verdadero hijo de la Ilustración cuando la combate y supera." Cassirer, E., La filosofía de la Ilustración, Ed. Cit. Pág. 303.

<sup>8</sup>.-ALTHUSSER, L., "Sobre el Contrato social" En Presencia de Rousseau Lévi-Strauss, C. y otros. Nueva Visión, Buenos Aires, Argentina. 1972. Pág. 59.

*filosofía de la conciencia*,<sup>9</sup> una antropología filosófica que tiende al conocimiento del hombre y a la fundamentación de los derechos de la humanidad.<sup>10</sup>

Esta *filosofía de la miseria*, como despectivamente la llamó Voltaire<sup>11</sup> es, sin embargo, algo más que un ejemplo inimitable de creación literaria, como piensa Hume<sup>12</sup> o el refugio nostálgico de espíritus decadentes, como la han caracterizado algunos filósofos, como F. Nietzsche.<sup>13</sup> La filosofía de Rousseau es un discurso sobre la dignidad del hombre y tal parece que sólo cuando esta dignidad se encuentra seriamente amenazada, tenemos nuevos ojos para leerla.

Ahora que sabemos que nuestro futuro como especie está seriamente amenazado, que el camino del *Sapere aude*, (la ruta que demarca la Ilustración según Kant, para el sujeto moderno caracterizado como individuo autónomo)<sup>14</sup> está determinado por el entorno social y natural; que la historia de la humanidad no puede ignorar la interacción de la biosfera y el hombre y que es preciso reconocer, como no han dejado de señalar pensadores de las más diversas corrientes- que se necesita a la naturaleza más de lo que ella necesita al hombre, la filosofía de Rousseau, lejos de ser un romanticismo trasnochado, constituye una reflexión sistemática en torno a la naturaleza y la dignidad del hombre. Y su importancia es, a no dudar fundamental:

---

<sup>9</sup>.-Exclama el Vicario Saboyano: "¡Conciencia, conciencia! Instinto divino, inmortal y celestial voz, guía segura de un ser ignorante y limitado, pero inteligente y libre; juez infalible del bien y del mal, que asemeja el hombre a Dios, tu constituyes la excelencia de su naturaleza y la moralidad de sus acciones." El Emiljo. Ed. Cit. Pág. 388.

<sup>10</sup>.-MONDOLFO, R., Op. Cit. Ed. Cit. Pág. 47.

<sup>11</sup>.-VOLTAIRE, M. F. A., Diccionario filosófico Tomo II, Universidad Autónoma de Sinaloa, México, 1982. "Hombre" Pág. 347 y Sgs.

<sup>12</sup>.-HUME, D., Select Letters Citado en Cassirer, E., The question of Rousseau. Ed. Cit. Pág. 13.

<sup>13</sup>.-NIETZSCHE, F., El viajero y su sombra. [paragrafo 216]. Citado por "Nietzsche contra Rousseau". Blondel, E., History of European Ideas. Vol.II Pp. 675-683. Great Britain, 1989.

<sup>14</sup>.-KANT, E., "¿Qué es la Ilustración?" En Filosofía de la historia. Fondo de Cultura Económica, Tercera reimpresión. México, 1981. Pág. 7.

Es ahora cuando su pensamiento toma una actitud suprema, cuando adquiere todo su alcance.[...] En un mundo quizá más cruel que nunca para el hombre [...] achicado el universo que no deja ninguna fracción de la humanidad a cubierto de la violencia mas abyecta, pesa sobre cada uno de nosotros la angustia de vivir en sociedad, es cuando el pensamiento de Rousseau, mostrando las taras de un humanismo indiscutiblemente incapaz de implantar en el hombre el ejercicio de la virtud, puede ayudarnos a rechazar una ilusión cuyos funestos efectos podemos desgraciadamente observar dentro de nosotros y sobre nosotros mismos. Por qué *¿* No es el mito de la dignidad un mito exclusivo de la naturaleza humana, y no le ha hecho sufrir esta a la propia naturaleza una primera mutilación, a la que deben seguir inevitablemente otras más?<sup>15</sup>

Para Rousseau, como para nosotros, es necesario replantear las relaciones del hombre consigo mismo, con los demás y con su entorno.

### 3.2 CONATURALIDAD.

Esta "conciencia ecológica" ha sido pensada, cuando ha sido pensada por la moderna filosofía occidental, a partir de la problemática muy particular del hombre; es decir, ha estado circunscrita a lo que se puede denominar una tendencia antropocéntrica;<sup>16</sup> es a ésta tendencia a la que Rousseau va a dirigir su crítica, sobre todo en El Emilio:

Pequeña parte de un gran todo cuyos límites se nos escapan y cuyo creador entrega a nuestras locas disputas, somos lo bastante vanos para querer decir lo que es ese todo en sí mismo y lo que nosotros somos en relación a él.<sup>17</sup>

Así, en la Profesión de fe del vicario saboyano puede afirmar:

No hay ningún ser en el universo al que en cierto aspecto no pueda mirarse como el centro común de todos los demás, a cuyo alrededor están todos ordenados, de suerte que todos son recíprocamente fines y medios en relación unos con otros.<sup>18</sup>

Rousseau pone en entredicho la noción tradicional de hombre presente desde el

#### Génesis y la tradición Olímpica:

Y dominaran los peces del mar y los pájaros del cielo y en los ganados y en todas las fieras de la tierra y en todo reptil que reptaba sobre la tierra.<sup>19</sup>

---

<sup>15</sup>.-LEVÍ-STRAUSS, C., "Rousseau fundador de las ciencias del hombre". Op. Cit. Pág. 44.

<sup>16</sup>.-VOLOCHINOV, R., En Salvemos la Tierra. Ed. Aguilar, Madrid, 1991. Pág. 54.

<sup>17</sup>.-ROUSSEAU, J.-J., Ed. Cit. Pág. 362.

<sup>18</sup>.-ROUSSEAU, J.-J., EL Emilio o de la educación. Ed. Cit. Pág. 373.

<sup>19</sup>.-Sagrada Biblia. Génesis, 30. Sociedad Bíblica de América Latina. México, 1966. Pág. 2.

No es exagerado decir que esta concepción ha fundado Occidente y que ilumina de lleno la modernidad. Esta es la concepción ilustrada del hombre como *rey de la creación* y amo de la naturaleza. Enfrentándola, Rousseau, se opone al Iluminismo, que en el sentido más amplio de la palabra, es:

La consideración del pensamiento en continuo progreso y que ha perseguido siempre el objetivo de quitarle el miedo a los hombres y de convertirlos en amos.<sup>20</sup>

Rousseau, pues, es conciente que *la tierra enteramente iluminada resplandece bajo el signo de una triunfal desventura*, tal como señalan Horkheimer y Adorno.<sup>21</sup>

Al oponerse Rousseau a esta concepción se opera, lo que Lévi-Strauss denomina, la revolución roussoniana,<sup>22</sup> acontecimiento que trastoca radicalmente la tradición filosófica y de la que, desgraciadamente, apenas empezamos a tener conciencia.

### 3.3 SUBJETIVIDAD.

Rousseau pertenece a la tendencia que, a partir del Renacimiento, reivindica la subjetividad y coloca al sujeto individual en el centro de la problemática filosófica. Es más, Rousseau es, en gran medida, parte de la tradición individualista que, a partir de Descartes, reivindica al hombre y a su subjetividad. El ginebrino acepta, dice en El Emilio, el principio único e incontestable: *Pienso, luego existo*<sup>23</sup> que es el fundamento de las ciencias modernas y del sujeto moderno. Pero, Rousseau se opone al yo cerrado de Descartes; y en el mismo texto señala:

---

<sup>20</sup>.-HORKHEIMER, M., y ADORNO, T. W., "El concepto de Iluminismo" En Dialéctica de la Ilustración. Ed. Taurus, Madrid, 1979. Pág. 15.

<sup>21</sup>.-Ibidém. Pág. 23.

<sup>22</sup>.-LÉVI-STRAUSS, C., Op. Cit. Pág. 39.

<sup>23</sup>.-ROUSSEAU, J.-J., "La profesión de fe del vicario saboyano". En El Emilio o de la educación. Ed. Cit. Pág. 365.

Yo existo y poseo sentidos por los que soy afectado. He allí la primera verdad que me hiere, y que estoy obligado a admitir [...] Yo me encuentro tan seguro de la existencia del universo como de la mía propia.<sup>24</sup>

Esta revolución roussoniana, que hemos mencionado a partir de la lectura de Rousseau por Lévi-Strauss, consiste en negar las identidades forzadas que nos conducen a definirnos como un yo cerrado, inamovible y ajeno a la otredad, que produce un ser que se desconoce por vivir en el reino de las apariencias.

Frente a Descartes y la filosofía moderna la propuesta de Rousseau es que *el hombre debe conocerse como un él antes de pretender ser un yo*, lo cual tiene como base un doble principio, que Lévi-Strauss señala:

El de la identificación con los otros, incluso con el más otro de todos, aunque sea un animal; y el de la negación a identificarse consigo mismo, es decir el rechazo de todo lo que puede convertir el yo en *acceptable*.<sup>25</sup>

Este doble principio constituye una verdadera irrupción, para la tradición filosófica, pues a partir de él Rousseau fundará al sujeto a partir del orden universal de la naturaleza y con ello, dentro de la moderna tradición occidental, será de los pocos filósofos preocupados por el destino del binomio tierra-humanidad.

Rousseau, por una parte, recupera las nociones de *physis* y *cosmos* de los filósofos griegos; por la otra, se enfrenta a la imagen tradicional del hombre -amo de la creación- y a las nociones de la interioridad y certeza que de aquí se derivan.<sup>26</sup> Más aún, Rousseau se enfrenta a la noción cartesiana de un sujeto al que podemos caracterizar como un "sujeto privado".<sup>27</sup> También se enfrenta al proyecto de la filosofía moderna de conocer al

---

<sup>24</sup>.-Ibidém. Pág. 365.

<sup>25</sup>.-LÉVI-STRAUSS, C., Op.cit. Pág. 40.

<sup>26</sup>.-Un análisis muy sugerente al respecto es el de Heidegger. En especial, el consagrado a "yo", la voluntad y la representación."La imagen del mundo" y "La frase de Nietzsche 'Dios a muerto'".En HEIDEGGER, M., Sendas perdidas. Losada. Buenos Aires, 1954.

<sup>27</sup>.-HARTLE, A., El sujeto moderno en las confesiones de J.-J.Rousseau. Fondo de Cultura Económica. Primera Edición, México, 1989.

mundo para dominarlo y desacralizarlo<sup>28</sup> y, al hacerlo, su filosofía es autoconciencia que se separa, como pocas, del discurso filosófico de la modernidad. Se enfrenta a una idea de hombre basada en el antropocentrismo.

### 3.4 Antropomorfismo.

La respuesta de Edipo al enigma de la Esfinge, -el hombre- vuelve indiscriminadamente, como solución estereotipada del Iluminismo.

M. Horkheimer y T.W. Adorno.<sup>29</sup>

Para la mayor parte de Occidente, la filosofía dominante ha sido una visión del mundo centrada en el hombre. Descartes, la Ilustración y Kant apuntalaron bien esta tradición. Su influencia invade, todavía, hasta el último rincón de la vida. Sin embargo, desde hace tiempo, hemos llegado a reconocer que la visión antropocéntrica es insuficiente, que el proyecto Ilustrado tiene serias limitaciones, que muchos de los males que aquejan a nuestra civilización y que están exterminado a muchas otras se deben a la visión utilitarista y mecanicista de la naturaleza.<sup>30</sup> Con Rousseau se reinicia el reconocimiento de que el hombre es parte integrante de la naturaleza y que la humanidad es sólo una parte de la biósfera, tan dependiente de ella como el resto. Con su filosofía asistimos, no unicamente a una toma de conciencia de este primer resquebrajamiento del antropocentrismo, lo que

---

<sup>28</sup>.-GILBERT, C., "Histoire de Calejava, ou de l' Isle de hommes raisonnables".(1700) "Al seguir a la razón no dependemos más que de nosotros mismos y por ello nos convertimos en cierto modo en dioses". Cit. por Hazard, P., La crisis de la conciencia europea. Ed. Cit. Pág. 134.

<sup>29</sup>.-HORKHEIMER, M., y ADORNO, T. W., Op. Cit. Pág. 24.

<sup>30</sup>.-HORKHEIMER, M., y ADORNO, T. W., lo han señalado, pero la crítica la podemos encontrar en los más diversos ordenes, desde Ch. Fourier en su Teoría de los Cuatro Movimientos hasta Vaclav Havel. La responsabilidad como destino. Una crítica especialmente lucida es la de Octavio Paz "La tradición de la ruptura" en Los hijos del limo. Ed. Seix Barral. Madrid. 1976.

ya de por sí es relevante, sino también, y de ahí su actualidad, a la enunciación positiva de una filosofía que se esfuerza por pensar al hombre fuera del límite antropocéntrico.<sup>31</sup>

Maticemos: en primer lugar, "antropocéntrico" refiere aquí a la concepción del sujeto moderno, cartesiano, fundado en la certidumbre del *Cogito ergo sum*, que puede prescindir del mundo para conocer una verdad fundamental y darle un nuevo fundamento a la ciencia. En segundo lugar, refiere a la idea del hombre de las filosofías iusnaturalistas (Hobbes, Locke y los contemporáneos de Rousseau, Voltaire y Diderot) en las que el atributo social del hombre está dado de antemano y queda fuera de la historia, siendo algo que no tuvo principio ni desarrollo, sino que está, *desde siempre y para siempre*.<sup>32</sup> En tercer lugar, en un sentido sociológico, refiere a de cierta comprensión de nosotros mismos, en tanto que sujetos, con una existencia dependiente, subordinada a una cultura determinada, la cultura europea fundadora del eurocentrismo que se constituye en modelo de lo propiamente humano y, así, descalifica todo lo que queda fuera de ella.<sup>33</sup>

Frente a esta multiplicidad de discursos, Rousseau se propone una empresa que, a sus ojos, no tiene parangón en la historia: decentrará al ser del hombre y, a la vez, como escribe en Las confesiones reivindicará su posición y su subjetividad:

Emprendo una obra de la que no hubo jamás ejemplo y cuya realización no tendrá imitadores. Quiero mostrar a mis semejantes a un hombre en toda la verdad de la naturaleza y ese hombre seré yo.<sup>34</sup>

---

<sup>31</sup>-Sin embargo, hay que señalar que esta lectura es discutible; Derrida, J., en su De la gramatología ve, que *De Platón a Rousseau y de Rousseau a Lévi -Strauss hay un onirismo etnocéntrico que sigue una misma línea de engeguencimiento*. Op. Cit. Siglo XXI Ed. México 1971. Pág. 15.

<sup>32</sup>-CASSIRER, E., La filosofía de la Ilustración Señala que Rousseau rechaza expresamente a la doctrina del *appetitus societatis*, de un instinto social primordial que empuja a unos hombres hacia otros: "La verdadera originalidad de Rousseau consiste en haber atacado esta premisa, en haber discutido el supuesto metódico mantenido por todos los intentos de reforma e implícitamente reconocidos por ellos". Ed. Cit. Pág. 296.

<sup>33</sup>-Para una panorámica general sobre este tema Vgr. TODOROV, T., Nosotros y los otros, Siglo XXI Ed. México, 1992.

<sup>34</sup>-ROUSSEAU, J.-J., Las confesiones Ed. Cit.[...] Pág. 27.

### 3.5 EL COGITO Y LA SOCIEDAD HUMANA.

Como señala J. Moreau<sup>35</sup>, para Rousseau, como para Descartes o Locke, antes de iniciar la investigación filosófica conviene examinar cuales son los medios del conocimiento. En primer lugar, Rousseau apunta, *tengo que volver los ojos hacia mí para conocer el instrumento del que quiero servirme y ver hasta que punto puedo fiarme de su empleo.*<sup>36</sup> Y si bien Rousseau se ve inclinado a admitir *este principio único e incontestable: pienso luego existo*, el cogito reviste otra expresión distinta de la que tiene en Descartes:

Existo, tengo sentidos por los que soy afectado. He aquí la primera verdad con que me encuentro y a la que no puedo más que asentir.<sup>37</sup>

En Descartes, el cogito se comprueba por medio de su equivalencia con el *dubium*. Es de la experiencia de la duda de donde extrae la certidumbre de su existencia. ¿De dónde la obtiene Rousseau?

Existo, y tengo sentidos por los que soy afectado.<sup>38</sup>

Así pues, parece extraerla de la presencia de las sensaciones.

En efecto, en Rousseau hay una premisa sensualista; el hecho primitivo, la experiencia de donde se extrae la certidumbre de la existencia es *siento*.

Más adelante, en la misma Profesión de fe del vicario saboyano, Rousseau plantea una interrogante que bien puede ser considerada como otro argumento:

¿Tengo un sentimiento propio de mi existencia o no la tengo más que por mis sensaciones?<sup>39</sup>

---

<sup>35</sup>-MOREAU, J., J.-J. Rousseau y la fundamentación de la democracia. Col. Boreal. Espasa Calpe, Madrid, 1977. Pág. 81 y Sgs.

<sup>36</sup>-La argumentación de Rousseau a este respecto se da sobre todo en "La profesión de fe del vicario saboyano". En El Emílio, Ed. Cit. Pág. 275 y Sgs.

<sup>37</sup>-"La profesión de fe del vicario saboyano". El Emílio, Ed. Cit. Pág. 275.

<sup>38</sup>-Ibidém., Pág. 280.

<sup>39</sup>-Ibidém., Ed. Cit. Pág. 283.

Aquí se supone que las sensaciones hacen al yo experimentar su existencia. La experiencia de la sensación prueba que el yo es un ser que siente. Sin embargo, Rousseau sigue preguntando: *¿Soy algo más?*

He aquí mi primera duda que por el momento me es imposible resolver [...] Pero al menos una cosa es cierta y es que, en primer lugar, es de la sensación que saco la certeza de mi existencia.<sup>40</sup>

La filosofía moderna parte de la certidumbre de la *cogitatio* que funda la certidumbre en el yo y, por eso mismo, las cosas exteriores le aparecen dudosas: los objetos, no se imponen con una evidencia inmediata. En cambio, Rousseau está obligado a oponer la existencia de los objetos exteriores a la existencia del sujeto. Rousseau consigue probar la existencia de los objetos exteriores porque el sujeto toma conciencia de sí siendo afectado por algo externo a él. De esta manera, *La existencia de los objetos se plantea de modo tan inmediato como la nuestra.*<sup>41</sup>

Si el problema para Descartes es la prueba de la existencia del mundo externo, para Rousseau la presencia de las sensaciones prueba la existencia del mundo. Rousseau pasa de la sensación a la realidad de los objetos de la siguiente manera:

Mis sensaciones tienen lugar en mí, puesto que me hacen sentir mi existencia. Pero su causa me es extraña, puesto que me afectan a pesar de que no quiera y que no dependen de mí ni para producirlas ni para destruirlas.<sup>42</sup>

De tal modo que la sensación es una modificación del yo, pero, la causa de esta modificación no está en el yo; La sensación tiene una causa fuera de éste.

Concibo pues, claramente que mi sensación, que soy yo y su causa u objeto, que esta fuera de mí, no son la misma cosa.<sup>43</sup> [...] No sólo existo, sino que existen otros seres, objetos de mis sensaciones.<sup>44</sup>

---

<sup>40</sup>.-*Ibidém*, Ed. Cit. Pág. 290.

<sup>41</sup>.-MOREAU, J., *Rousseau y la fundamentación de la democracia*. Ed. Cit. Pág. 83.

<sup>42</sup>.-ROUSSEAU, J.-J., *Op. cit.* Pág. 293.

<sup>43</sup>.-*Ibidém*, Pág. 293.

<sup>44</sup>.-*Ibidém*, Pág. 295.

La realidad de los objetos fuera de mí es su causa, hay una identidad entre causa y objeto:

Esta identidad entre la causa y el objeto es para Rousseau algo indiscutible, es lo que le permite oponer la existencia de objetos exteriores a la existencia del Yo. Al establecer ésta podrá sostener la dualidad de la naturaleza humana.<sup>45</sup>

Hay así una identificación entre la causa de la sensación y el objeto representado por ella. Esta identificación, si bien no asegura la existencia de los objetos externos como cosas en sí, como realidades fuera de mi pensamiento, hace, sin embargo, que estos objetos externos, que me afectan y están presentes a mi pensamiento, no se puedan reducir a afecciones del yo.

Rousseau considera que el objeto de la sensación es distinto de la sensación misma, en tanto que afección del sujeto. Los objetos de la sensación existen fuera de nosotros, no son cosas en sí, son objetos exteriores irreductibles a las modificaciones del yo. Por eso escribe Rousseau:

Existen otros seres, *los objetos de mis sensaciones* y aunque estos objetos no fueran más que ideas resulta siempre que estos objetos no son Yo.<sup>46</sup>

En consecuencia, Rousseau puede concluir afirmando:

Todo lo que siento fuera de mí y que actúa sobre mis sentidos lo llamo materia y todas las porciones de materia que concibo reunidas en seres individuales las llamo cuerpos. Así, todas las disputas entre idealistas y materialistas no tienen ninguna significación para mí; sus distinciones acerca de la realidad de los cuerpos son quimeras.<sup>47</sup>

Y, por ello concluye en palabras del vicario saboyano:

Yo me encuentro tan seguro de la existencia del universo como de la mía propia.<sup>48</sup>

Este será el fundamento de la identificación "*primitiva*" de la que antes hemos hablado. Rousseau parte del reconocimiento del mundo, del reconocimiento irreductible de la

---

<sup>45</sup>.-MOREAU, J., Op.Cit. Pág. 84.

<sup>46</sup>.-ROUSSEAU, J.-J., Op. Cit. Pág. 298.

<sup>47</sup>.-Ibidém. Pág. 298.

<sup>48</sup>.-Ibidém. Pág. 300.

otredad. La identificación será que el sujeto, asegurado el mundo exterior, *al fundirse en el sistema de los seres*, según la expresión de Las ensoñaciones del paseante solitario, logra que el hombre se identifique con la naturaleza entera. Agregemos que, como señala Lévi-Stauss:

Con dicha identificación, Rousseau ha descubierto no sólo el verdadero principio de las ciencias humanas y el único fundamento posible de la moral sino que ha restituido el ardor de aquella, ardor ferviente desde hace dos siglos y para siempre en el crisol en que se funden los términos del ser que el amor propio de políticos y filósofos se empeñan en hacer incompatibles en todos los rincones del mundo, el yo y el otro, mi sociedad y las otras sociedades la naturaleza y la cultura, lo sensible y lo racional, la humanidad y la vida.<sup>49</sup>

---

<sup>49</sup>-LÉVI-STRAUSS, C., Op. Cit. Pág. 18.

## CAPITULO CUARTO.

### LA OBRA, LA VIDA, LA CRÍTICA.

#### 4.1 Los *Discursos*.

Es en los *Discursos*, especialmente en El discurso sobre las ciencias y las artes así como en el Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres es en donde, específicamente, se denuncia y se da el análisis del fenómeno de corrupción moral y degeneración del hombre contemporáneo y de la naturaleza humana en general. Si bien hay que reconocer que esta denuncia está presente en toda la obra roussoniana, así como en la propia actitud de Rousseau, constituyendo un rasgo determinante de su personalidad.<sup>1</sup>

En el Segundo discurso, ésta denuncia cobra una forma teórica más desarrollada y en la Carta a d'Alembert sobre los espectáculos, una forma más vivencial. Esta última es un escrito más coyuntural y ésta manifiestamente determinado por la realidad política en la que vive el autor <sup>2</sup>. Realidad a la que nunca deja de referirse.

Esta misma denuncia la encontraremos en La Nouvelle Héloïse, con un tratamiento literario no menos apegado a la realidad, así como a lo largo de todas Las confesiones, Rousseau juge de Jean-Jacques (dialogues) e incluso en Las ensoñaciones del paseante solitario.

Pero la obra de Rousseau es más vasta y a la par de ésta vertiente "negativa" y privada, propone soluciones en el Emilio y en El Contrato social. Estas están también dise-

---

<sup>1</sup>.-GUÉHENNO, J., Jean-Jacques Rousseau. (historia de una conciencia), Edicions Alfons el Magnànim. Institutió Valenciana d'estudis i investigació. Valencia, España. 1990.

<sup>2</sup>.-LAUNAY, M., Prólogo a la "Lettre à M. d' Alembert sur les spectacles." [París. Garnier Flammarion, 1967.] Citado por G. Benrekassa, Op. cit. Pág. XV.

minadas en sus escritos negativos y, al no ser respuestas unívocas, requieren para su comprensión de la contemplación de la obra en conjunto.

Es a partir de la denuncia que su obra se construye y su proyecto político se demarca; es a partir del análisis del ser fáctico del hombre, de su historicidad y de su acción presente, que Rousseau funda una nueva forma de relación entre el hombre y su entorno, entre el individuo y la colectividad y entre el hombre y sí mismo.

Ha sido señalado por diversos críticos, entre ellos R. Grimsley, que el significado del Discurso sobre las ciencias y las artes no radica tanto en lo que pretende demostrar -la relación necesaria entre cultura y corrupción moral y la superioridad moral y física de las antiguas civilizaciones- como en la afirmación crítica de la situación actual.<sup>3</sup> Asimismo, se ha dicho que la denuncia roussoniana, de una situación imperceptible para sus contemporáneos se debe, más a su personalidad y a su posición de marginado, que a una reflexión abstracta sobre la naturaleza de la sociedad.<sup>4</sup>

El Primer discurso de Rousseau muestra la corrupción de las costumbres y en definitiva refiere la corrupción moral del hombre no como un dato histórico más, resultado de cavilaciones metafísicas o producto de una postura sutil e intelectual, si no como la conciencia de una realidad fáctica apremiante; la realidad de un europeo medio, plebeyo y desarraigado transportado del su comunidad a la gran metrópoli. Rousseau, a partir de este reconocimiento, irá demarcando su crítica hacia la cultura y hacia el hombre civilizado. Lo que critica, en primer lugar, es su situación, las condiciones de vida y la situación del espíritu humano, en su actualidad, a saber en el Siglo de las Luces.

---

<sup>3</sup>.-GRIMSLEY, R., La filosofía de Rousseau Alianza Editorial, Madrid, España. 1977. Pág. 28.

<sup>4</sup>.-STAROBINSKI, J., "El progreso del interprete" en La relación crítica, Ed. Cit. Pág. 17. DE BEER, G., Rousseau and his world Trad. Sara Martínez. Rousseau. Ed. Salvat, Grandes biografías. Barcelona, España. 1985.

Rousseau mismo caracteriza su Primer discurso como una protesta, un monumento a la verdad en un mundo de mentiras, dobleces y apariencias:

Sólo el amor de la humanidad y de la virtud me han hecho romper el silencio y que la amargura de mis invectivas contra los vicios de que soy testigo sólo nació del dolor que me inspiran y del ardiente deseo que tendría por ver a los hombres más felices y, sobre todo, más dignos de serlo.<sup>5</sup>

Esta percepción intuitiva, sufrida, de un malestar profundamente arraigado, es lo que señala verdaderamente a Rousseau. Es esta radicalidad, que permea toda su obra, la que hay que señalar. Ya sea para sus contemporáneos o para nosotros, retomar el espíritu de tal empresa no es fácil: nos desborda y desafía pues la crítica de Rousseau es implacable y está históricamente situada una encrucijada que todavía no se resuelve.

Rousseau denuncia: El centro de esta denuncia, en su formulación primera, se establece al señalar una inversión de los valores naturales en la sociedad, misma que ha provocado la sustitución de la realidad por la apariencia. Respecto a su empresa y refiriéndose a sus contemporáneos señala:

Busque la causa de tal disimilitud y encontré que para ellos ser y parecer eran cosas tan diferentes como hablar y actuar, y que ésta segunda diferencia era la causa de la primera, y que a la vez tenía una causa que me quedaba por encontrar.<sup>6</sup>

#### 4.2 Realidad y apariencia.

Cuando Rousseau responde a la cuestión académica de sí el restablecimiento de las ciencias y las artes han contribuido a depurar las costumbres sabe que toma una perspectiva difícil. El mismo epígrafe de este Primer discurso da fe de ello: *Barbarus hic ego sum quia non intelligor illis. Me tienen por bárbaro por que no me comprenden.* Rousseau es consciente de la novedad de su respuesta:

---

<sup>5</sup>.-ROUSSEAU, J.-J., "Ultima respuesta". En El Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombre y otros escritos. Ed. Cit. Pág. 94.

<sup>6</sup>.-ROUSSEAU, J.-J., "Carta a Christophe de Beaumont" En Escritos de Combate Ed. Cit. Pág. 537.

Difícilmente se me perdonará, presumo yo, el partido que he tenido la osadía de tomar. Al enfrentarme con todo aquello que constituye la admiración de los hombres sólo una condena universal puedo esperarme, y no por haberme visto honrado con la aprobación de unos cuantos debo contar con la del público.<sup>7</sup>

Rousseau es contundente: la apariencia del bien nos engaña. Esto es lo cierto, lo primero que constata. A ésta primera intuición se atenderá, la analizará y tratará de aprehenderla en su multiplicidad hasta hacerla el eje que articule no sólo el Primer discurso sino toda su reflexión metafísica y política.

Se debe advertir que Rousseau parte de la oposición ser y apariencia tan vieja como la tradición parmenídea que constituye en la vida cultural de Francia, en 1748, un lugar común, que la intelectualidad se dedica a explotar en el teatro y la literatura. Esta oposición se utiliza a tal grado que el siglo XVIII *es un siglo que se dedica a encubrir y a desenmascarar*<sup>8</sup>. O, como señala M. d'Argenson, ministro ilustrado contemporáneo de Rousseau, es una época de *sepulcros blanqueados* pues el brillo exterior con que brilla sólo con dificultad encubre su podredumbre interna.<sup>9</sup>

Dentro de este "espíritu de la época" Rousseau retorna a los clásicos y con Horacio exclama: *Decipimur specie recti*: la apariencia del bien nos engaña.

Sin embargo, y a diferencia de este "espíritu de la época", en la oposición en Rousseau entre el ser y el parecer llega a su límite, según señala Jean Starobinski:

La oposición del ser y del parecer se anima patéticamente y confiere al discurso una tensión dramática. Es siempre la misma antítesis, retomada del arsenal de la retórica pero expresando un dolor y un desgarramiento.[...] La ruptura entre el ser y el parecer engendra otros conflictos, como una serie de ecos amplificadas: ruptura entre el bien y el mal (entre los buenos y los malos), ruptura entre la naturaleza y la sociedad, entre el hombre y sus dioses, entre el hombre y él mismo.<sup>10</sup>

---

<sup>7</sup>.-ROUSSEAU, J.-J., Discurso sobre las ciencias y las artes. Ed. Cit. Pág. 4.

<sup>8</sup>.-STAROBINSKI, J., Rousseau, La transparencia y el obstáculo. Ed. Cit. Pág. 31.

<sup>9</sup>.-D' ARGENSON, M., "Considerations sur le gouvernement ancien et present de la France". Cita en Cassirer, E., La filosofía de la Ilustración. Ed. Cit. Pág. 295.

<sup>10</sup>.-STAROBINSKI, J., Rousseau La transparencia y el obstáculo Ed. Cit. Pág. 12.

A partir de esta oposición Rousseau aprehende la realidad, organiza sus categorías y fundar su sistema expresivo. Hay una serie de conceptos antagónicos que la expresarán y mil circunstancias que, al actualizarla, vienen a determinar su pensamiento. Hay, a partir de la conciencia de esta oposición, *un antes y un después*, un velo que disimula y una realidad que se oculta; pero también hay un replanteamiento que conlleva a un acto de fundación: una profunda ruptura que se expresa como una *vuelta a la naturaleza*. Esta vuelta a la naturaleza o *mito* de la transparencia es, según hemos visto, el motivo fundamental de la obra de Rousseau<sup>11</sup>.

#### 4.3 LA VIDA.

La revelación de la falsedad de las apariencias es sufrida por Rousseau, en su niñez, como una herida. Rousseau descubre *el parecer* como víctima, la sufre, digamos, en carne propia. Las apariencias lo condenaban, él, sin embargo, era inocente. En Las confesiones Rousseau nos cuenta este desgarramiento, que a temprana edad determinará su relación con el mundo:

Un día estaba yo leyendo mis lecciones en la habitación contigua a la cocina. La sirvienta había puesto a secar los peines de Mlle. Lambertier en la plancha del horno. Cuando se volvió a cogerlos se dio cuenta de que uno tenía todos los dientes rotos de uno de los lados ¿A quién echar la culpa de este estropicio? Yo era el único que había entrado en la habitación?. Me preguntan por él y yo niego haber tocado el peine, M. y Mlle. Lambertier se reúnen: me exortan, me apremian, me amenazan: yo persisto con obstinación; pero su convicción es demasiado fuerte y prevalece por encima de todas mis protestas.[...] Yo aún no tenía suficiente juicio como para darme cuenta de que *las apariencias me condenaban* y para ponerme en el lugar de los demás. Me atenía a lo mío y todo lo que sentía era el rigor de un castigo espantoso por un crimen que no había cometido.<sup>12</sup>

Para el propósito de esta tesis basta señalar que la oposición ser-parecer comenzó no como una crítica teórica, sino, como un acto vivido que Jean-Jacques comenzó por sufrir

---

<sup>11</sup>.-MONDOLFO, R., Rousseau y la conciencia moderna Ed. Cit. Pág. 15.

<sup>12</sup>.-ROUSSEAU, J.-J., Las confesiones Ed. Cit. Pág. 39.

y que, como ha señalado J. Starobinski, *esta oposición estructura con un valor arquetípico todo su pensamiento*.<sup>13</sup> Señalemos, sin embargo, algunas implicaciones.

#### 4.4 LA TRANSPARENCIA.

La infancia, la naturaleza primera, el *antes* o reino de la confianza es el reino de la transparencia. La memoria todavía puede sumergirse en ella. El sentimiento, al añorar nostálgicamente la recrea. ¿No está del todo perdida? ¡No puede, -dice Jean-Jacques- estar completamente perdida! Quizá podamos volverle la limpidez al mundo que, por lo pronto, se ha vuelto oscuro y en el que la vida es opacidad:

No vemos ni el alma de los demás, porque se esconde ni la nuestra, porque carecemos de espejo intelectual.<sup>14</sup>

La investigación de Rousseau partirá pues de la constatación de ésta opacidad a la búsqueda de ésta transparencia y de éste espejo intelectual. Su filosofía será expresión de la antítesis entre la naturaleza y la cultura; entre realidad y apariencia.

Pero además, otra experiencia personal, que Rousseau nos narrará magistralmente en sus Confesiones es también determinante en la formación de su personalidad y tenerla presente nos ayudará para entender el carácter de la denuncia roussoniana<sup>15</sup>. En cierta ocasión el joven Jean-Jacques vagabundeaba errante en las cercanías de la ciudad de Lyon; pierde el camino y cansado y hambriento se decide a pedir alimento y posada en una humilde casa a la vera del camino, tal como en aquel tiempo se acostumbraba al viajar por los Cantones suizos en donde *todos los habitantes se hallaban en estado de ejercer la*

---

<sup>13</sup>.-STAROBINSKI, J., La relación crítica Pág. 65-136. Editorial Taurus, Madrid, España. Primera edición. 1974.

<sup>14</sup>.-ROUSSEAU, J.-J., "Lettres morales" [O.C. T.I. Pág. 1090] Citado en Starobinski, J. Rousseau La transparencia y el obstáculo. Ed. Cit. Pág. 20.

<sup>15</sup>.-VILLEGAS, A., "Rousseau, el hombre." En VV.AA. Presencia de Rousseau. UNAM. Coordinación de Humanidades. México. 1962. Pág. 20.

*hospitalidad a su gusto.*<sup>16</sup> Pero Lyon no es Ginebra, ni Francia es Suiza y Rousseau de pronto se enfrento a un hecho muy desagradable que no olvidaria jamás y que, según confiesa es *el germen de ese odio inextinguible que creció después en [su] corazón contra las vejaciones que sufre el pueblo desdichado y contra sus opresores.*<sup>17</sup> El desconfiado campesino que habitaba la casa que lo acogió; inicialmente sólo le proporciono *un poco de leche y un tousco pan de cebada.* Sin embargo, ya hecho el primer contacto y viendo el campesino que Jean-Jacques no había saciado su hambre y que tenía aspecto de hombre de bien,  *juzgo la verdad de su historia por la de su apetito:*

Cautelosamente levanto una pequeña trampa que había cerca de la cocina, bajo y volvió al poco rato con un hermoso pan de trigo candéal, un jamón muy apetitoso, una botella de vino que alegró el corazón más que todo lo demás. Añadió a esto una tortilla de buen grosor, y tuve una comida como no habrá conocido nadie que no haya viajado a pie.<sup>18</sup>

Al tratar de pagar Rousseau recibe la dura lección:

Volvieron a apoderarse de él [de su benefactor] la inquietud y los temores; no quería tomar de ninguna manera el dinero que le daba, rechazándolo con una turbación extraordinaria.[...] Por último, pronunció, estreñeciéndose, esas terribles palabras de empleado del fisco y visitador de bodegas. Me dio a entender que ocultaba el vino a causa de las *aides*; que escondía el pan a causa de las *taille* y que era hombre perdido si llegaban [los inspectores fiscales, los visitadores de bodega, los *rats-de-cave*] a olfatear que no se moría de hambre. [...] Aquel hombre a pesar de ser medianamente acomodado, no se atrevía a comer el pan que había ganado con el sudor de su frente y, si quería evitar su ruina, tenía que mostrar una miseria igual a la que reinaba en torno suyo. Salió de la casa tan indignado como enternecido, y deplorando el destino de aquella bellas comarcas a las que la naturaleza sólo había prodigado sus dones para hacerlas presa de los bárbaros publicanos.\*<sup>19</sup>

#### 4.5 LA CRÍTICA.

Rousseau ha indicado en su Primer discurso, que no se trata de sutilezas metafísicas, sino de *verdades que afectan a la dicha del género humano.* No se trata de una divagación

---

<sup>16</sup>.-ROUSSEAU, J.-J.,Las confesiones. Ed. Cit. Pág. 160.

<sup>17</sup>.-Ibidém. Pág. 161.

<sup>18</sup>.-Loc. Cit.

<sup>19</sup>.-\*.-Es decir los rentistas. [N.del T.]Ibidém. Pág. 161.

académica, sino de la constatación, y denuncia, de una esencial impostura del hombre moderno. En suma, *no se trata de atacar a la ciencia sino de defender a la virtud.*<sup>20</sup>

Para defender la virtud tiene que abrirle los ojos a sus contemporáneos, mostrándoles que el mundo no es como imaginan ni el hombre tal como se figuran. Hay que inaugurar un punto de vista, que parta del reconocimiento del *otro*, de *lo otro*, de lo diferente y lograr una apertura visual tal, que podamos trascender nuestros estrechos y falsos horizontes. La mirada que inicia la investigación, hipotéticamente, nos es descrita en el Primer discurso de la siguiente manera:

Se trata de un habitante de continentes alejados que quisiera hacerse una idea de las costumbres europeas por el estado de las ciencias, por la perfección de nuestras artes, por la conveniencia de nuestros espectáculos, por el civismo de nuestras maneras, por la afabilidad de nuestros discursos, por nuestras perpetuas demostraciones de benevolencia y por esa concurrencia tumultuosa de hombres de todas las edades que parecen empeñados, desde la aurora hasta el ocaso, a obligarse recíprocamente; ese extranjero, digo, adivinaría respecto a nuestras costumbres exactamente lo contrario de lo que son.<sup>21</sup>

El Primer discurso, la intuición, o *iluminación* que lo alumbra, opone *otro* mundo al mundo de sus contemporáneos.

En Las confesiones, cuando Rousseau habla de la génesis de éste *discurso*, se refiere a la **Iluminación de Vincennes** y relata que al leer la convocatoria del concurso de la academia: *En el mismo instante de esa lectura ví otro mundo y me convertí en otro hombre.*<sup>22</sup>

En las Cartas a Malesherbes, el propio Rousseau narra la *Iluminación* y sus consecuencias.

Por más de una razón es importante tenerlo presente, por lo que se cita *in extenso*:

Fuí a ver a Diderot, entonces prisionero en Vincennes; tenía en mi bolsillo un *Mercurio de France* que me puse a hojear durante el camino. Caí sobre el tema de la academia de Dijon que dio lugar a mi primer escrito. Si alguna vez algo se ha parecido a una inspiración súbita, fue el movimiento que en mí se produjo ante aquella lectura; de golpe siento mi espíritu deslumbrado por mil luminarias; multitud de ideas vivas se presentaron a la vez con una fuerza y una confusión que me arrojó en un desorden inexpresable; siento mi cabeza tomada por un aturdimiento

---

<sup>20</sup>.-ROUSSEAU, J.-J., Discurso sobre las ciencias y las artes. Ed. Cit. Pág. 5.

<sup>21</sup>.-Ibidém Pág. 10.

<sup>22</sup>.-ROUSSEAU, J.-J., Las confesiones Ed. Cit. Pág. 311.

semeciente a la embriaguez. Una violenta palpitación me oprime, agita mi pecho; al no poder respirar mientras camino, me dejo caer bajo unos árboles de la avenida y paso media hora en tal agitación que al levantarme percibo toda la parte delantera de mi traje mojada por mis lágrimas sin haber sentido que las derramaba. ¡Oh señor! Si alguna vez hubiera podido escribir la cuarta parte de lo que vi y sentí bajo aquel árbol, con qué claridad habría hecho ver todas las contradicciones del sistema social, con qué fuerza habría expuesto todos los abusos de nuestras instituciones, con qué sencillez habría demostrado que el hombre es naturalmente bueno y que sólo por las instituciones se vuelven malvados los hombres. Todo cuanto pude retener de aquella multitud de grandes verdades que en un cuarto de hora me iluminaron bajo aquel árbol ha sido bien debilmente esparcido en mis tres escritos principales, a saber, ese Discurso, el que versa sobre la Desigualdad y el Tratado de la educación, obras que son las tres inseparables y forman un mismo conjunto.<sup>23</sup>

Bajo esta óptica, el Discurso sobre las ciencias y las artes es un ejercicio contestatario dentro de su siglo. Es una de tantas refutaciones al Discurso de Rousseau, El discurso sobre las ventajas de las ciencias y las artes de Ch. Bordes lo que puede ayudarnos a evidenciar esta oposición. Rousseau le consagra una respuesta que titula Ultima respuesta que constituye un escrito que hace importantes precisiones a su primera obra. La respuesta de Bordes puede ser caracterizada como la respuesta ilustrada al Discurso de Rousseau pues *sintetiza, con notable acierto, el tenor de las críticas a Rousseau.*<sup>24</sup> Sin querer ser exhaustivo en la exposición veamos lo que dice Bordes:

Es ya una ventaja para la causa de las letras esta confesión que es forzado hacer. En efecto, los libertinajes, las querellas, los combates que les siguen, las violencias de los grandes, la tiranía de los padres, el desprecio de la vejez, los impetuosos extravíos de la gente joven todos esos excesos tan comunes en otro tiempo y funestos efectos de la ignorancia y de la ociosidad, no existen ya desde que nuestras costumbres han sido suavizadas por los conocimientos de que se han ocupado o con los que se han divertido todos los espíritus. [...] El espectáculo más bello de la naturaleza es la unión de virtud y felicidad; sólo las ciencias y las artes pueden levantar la razón hasta este acuerdo sublime [...] La sabiduría ilustrada conoce a sus enemigos y sus fuerzas, en medio de su punto de vista fijo, purifica los bienes materiales y extrae de ellos la felicidad; a su vez sabe abstenerse y gozar en los límites que le están prescritos.<sup>25</sup>

A lo que Rousseau responde:

---

<sup>23</sup>.-ROUSSEAU, J.-J., En "Cartas a Malesherbes" (12 de Enero 1762) En Las ensañaciones del paseante solitario Alianza ed. Madrid, 1979. Pág. 182-182.

<sup>24</sup>.-PINTOR RAMOS, A., "Estudio preliminar" en Rousseau, J.-J., Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres y otros escritos. Ed. Cit. Pág. XXIX.

<sup>25</sup>.-BORDES, Ch., "Refutación"(1751) En Rousseau, J.-J., El Discurso sobre las ciencias y las artes. Ed. Cit. Pág. 49.

Ya nadie se atreve a parecer lo que es y bajo esta perpetua coacción, los hombres que forman este rebaño llamado sociedad, puestos en las mismas circunstancias, harán todos las mismas cosas, a no ser que motivos más poderosos les disuadan de ello. Nunca se sabrá por tanto, con quien no las tenemos que ver. [...] ¿Qué cortejo de vicios no habrá de acompañar esta incertidumbre? Ya no habrá ni amistades sinceras, ni verdadera estima, ni confianza bien fundada. Las sospechas, la desconfianza, los temores, la frialdad, la reserva, el odio y la traición se esconderán sin cesar bajo ese velo uniforme y pérfido de las buenas maneras, bajo esta urbanidad tan celebrada que debemos a las luces de nuestro siglo.<sup>26</sup>

Rousseau critica el falso civismo, el *velo uniforme* y *pérfido* del civismo que -dice- debemos a las luces del siglo. A éstas antepone la ignorancia que no es un bien o un mal en sí misma, sino que es el estado natural del hombre. Pero, y ésta es la tesis fuerte del Primer discurso, se ha visto que la virtud desaparece con el desarrollo de la ciencias y de las artes:

Se ha visto que la virtud se alhuyenta a medida que su luz ( la de las ciencias y las artes) se eleva sobre nuestro horizonte, y el mismo fenómeno se observó en todos los tiempos y en todos los lugares.<sup>27</sup>

Hay una depravación real, una corrupción que se extiende en la medida en que el hombre progresa. Habrá que buscar la causa de este dato universal que tiene un carácter de necesidad. Rousseau interroga sobre los fundamentos de esta profunda contradicción entre ser y parecer, aunque señala un norte de comportamiento práctico, pues no es una cuestión únicamente teórica, sino eminentemente práctica:

¿Y no es suficiente para aprender tus leyes con entrar en uno mismo y escuchar la voz de la conciencia en el silencio de las pasiones? ¡E ahí la verdadera filosofía sepamos contentarnos con ella.<sup>28</sup>

#### 4.6 EL PROCESO SOCIAL.

La tesis fuerte del Discurso sobre las ciencias y las artes.

Rousseau ha encontrado que los pueblos civilizados son débiles, viles, desgraciados y corrompidos; hace entonces el extraño, inquietante y escandaloso paralelismo al que antes nos hemos referido:

---

<sup>26</sup>.-ROUSSEAU, J.-J.,Discurso sobre las ciencias y las artes, Ed. Cit. Pág. 10.

<sup>27</sup>.-Ibidém. Pág. 11.

<sup>28</sup>.-Ibidém. Pág. 36.

Se ha visto que la virtud se ahuyenta a la medida que su luz se eleva sobre nuestro horizonte, y el mismo fenómeno se observa en todos los tiempos y en todos los lugares.<sup>29</sup>

A medida que nuestras ciencias y nuestras artes han avanzado hacia la perfección han producido un efecto, la depravación real y la corrupción de nuestras almas. Lo han producido porque son el triunfo del artificio sobre la naturaleza, de la uniformidad y la apariencia sobre lo diverso y verdadero.

En esta caracterización la cultura y las luces, es decir el conocimiento, juegan un papel activo: producen civismo, buen gusto, urbanidad y cortesía, pero estos adjetivos no son sino nombres de una impostura, productos de una transvaloración y no hacen sino expresarla, con sus caracteres más negativos como inversión de lo natural. Productos del lujo, son artificialidad, aderezos, sutiles decorados o suplementos.<sup>30</sup> Son los diversos nombres de un mismo fenómeno: *vicios con el nombre de virtudes, apariencia en lugar de realidad*. En el fondo lo que hay es libertinaje y corrupción, traiciones, sombras, el concurso de los crímenes más atroces. La denuncia de Rousseau, es claro, no sólo es histórica, se refiere especialmente a sus contemporáneos:

Para que buscar en tiempos lejanos pruebas de una verdad de la cual tenemos ante nuestros ojos abundancia de testimonios.<sup>31</sup>

Y, sin embargo, Rousseau es historiador, hace *genealogía*, *genealogía del corazón humano*.<sup>32</sup> Desde esta primera obra se refiere a inducciones históricas; hace incapié en la necesidad de considerar a las ciencias y a las artes en sí mismas, en su devenir. Los razonamientos deben encontrarse *de acuerdo con inducciones históricas*.<sup>33</sup> Además, es un

---

<sup>29</sup>.-*Ibidém*, Pág. 11.

<sup>30</sup>.-DERRIDA, J., *De la gramatología*, Siglo XXI Editores. México. Tercera edición. 1977. Pág. 190 y Sgs.

<sup>31</sup>.-ROUSSEAU, J.-J., *Op. Cit.* Pág. 13.

<sup>32</sup>.-ROUSSEAU, J.-J., *Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres*, Ed. Cit. Pág. 65.

<sup>33</sup>.-*Ibidém*, Pág. 114.

buen lector y conoce a los clásicos. Es más, se remite a los clásicos siempre que la ocasión se presenta. Por ello, se sirve de los griegos para hacer una distinción, capital en su obra, entre conocimiento y sabiduría. Como a Sócrates, al que se refiere en varios pasajes de su obra, a Rousseau le importa la sabiduría más que el saber.

Esta distinción es la causa del por qué caracteriza negativamente al conocimiento y más aún, porque caracteriza el afán intelectual, racionalista y teórico al que califica como "pseudoconocimiento". Este saber en pocas palabras no es sabiduría, no es una ampliación de la conciencia que involucre a todo el ser. Por el contrario, el avance del conocimiento, el desarrollo de las construcciones teóricas, de la cultura y las artes repercute en el hombre de manera negativa. El mismo proyecto de estudiar al hombre imposibilita su cabal comprensión: *Entre más lo estudiamos más se nos escapa*.<sup>34</sup>

Pero, lo que le interesa a Rousseau, ya lo hemos dicho, no es maltratar a la ciencia sino defender a la virtud. El binomio *virtud-sabiduría* se opone a aquel formado por *conocimiento e interés*. Para el ginebrino conocimiento e interés egoísta siempre irán juntos; como sucede con la doctrina que hace equivalente humanidad, civilización y razón, a la cual Jean-Jacques también se opone. Creemos que para comprender ésta problemática hay que situarla justamente a partir de la polémica que, en general, los filósofos Ilustrados establecen con el socianismo.

Por otra parte, El discurso sobre las ciencias y las artes, como ya lo hemos señalado, constituye un ejercicio contestatario, fundamentalmente retórico, que parte de una toma de

---

<sup>34</sup>.-Ibidém. Pág. 110.

posición existencial: *ir contra la corriente*. Diderot, que fue testigo directo de la génesis del pensamiento de Rousseau así lo creía.<sup>35</sup>

En suma, hay que hacer notar que quizás como señala E. Cassirer<sup>36</sup>, la denuncia roussoniana quizá permanece en muchos aspectos, en una exaltación retórica difícil de sostener, sobre todo por lo que respecta a la última tesis señalada, la referente a la identidad conocimiento -interés egoísta. Pero, pensamos que esta actitud no es sinónimo de un radical escepticismo epistemológico.

#### 4.7 EL LUJO, EL CONOCIMIENTO Y LA DESIGUALDAD.

La caracterización de la cultura llevada a cabo por Rousseau es negativa porque el origen de las ciencias y las artes es el lujo, la ociosidad y la vanidad de los hombres. Fuera de la naturaleza el hombre está determinado por el interés egoísta y en éste estado, el estado social, se da la desigualdad social. La vida social y, dentro de ella, la cultura está determinada por una profunda ruptura, que se expresa en el Primer discurso como una determinación por nuestros vicios, por lo cual está en franca oposición a las costumbres naturales, a *las sanas costumbres* naturales. Estas, por el contrario, son fruto de la pobreza, la inocencia y la ignorancia y son caracterizadas como los únicos bienes que pueden hacernos dichosos y que son preciosos ante Dios.

Respecto a la ciencia dice Rousseau que no tendríamos tantas dudas sobre sus ventajas si las debiésemos a nuestras virtudes, pero, por el contrario, lo que encuentra es que son frutos del lujo que corrompe. *Las ciencias armadas con funestas paradojas, minan*

---

<sup>35</sup>.-DIDEROT, D., "Essais sur le régnés de Claude et Neron" [O.C.III.Ch.67] Señala, sin duda exagerando y resentido, que la actitud fundamental y el pensamiento más profundo de Rousseau es obra de él. Narra Mme. Vandeaue -hija de Diderot:-fué mi padre quien dió a Rousseau la idea sobre el Discurso sobre las ciencias y las artes visitandolo y acaso corrigiendolo [le dijo:]"Debes tomar el partido que nadie tome". José Blanco, "Estudio preliminar" En Voltaire y Diderot Obras Escogidas W. M. Jackson. Buenos Aires 1960. Pág. XXX.

<sup>36</sup>.-CASSIRER, E., The question of Rousseau Ed. Cit. Pág. 48.

*los fundamentos de la ley y aniquilan la virtud.*<sup>37</sup> Es decir, en su afán crítico, debilitan y destruyen todo lo que hay de sagrado entre los hombres. Además, las ciencia y la cultura, al estar unidas al interés egoísta han hecho, en su devenir, que sólo importe aquello que puede ser considerado fuente de comercio o dinero y no aquello que podría ser considerado generador o reforzador de cualidades morales. Por todo esto, Rousseau concluye que el falso conocimiento corrompe y engaña, pues, enmascara: *Las ciencias, las letras y las artes extienden guirnaldas de flores sobre las cadenas de hierro con que están cargados los hombres.*<sup>38</sup> Son un *velo* que oculta el transfondo de la realidad.

El proceso social refuerza la contradicción entre verdad y apariencia, impidiéndonos el verdadero conocimiento del ser humano. El hombre social vive bajo una máscara, esta máscara no es su auténtica naturaleza, es sólo la evidencia de un ser corrompido y desfigurado por el movimiento social.

El hombre civilizado es producto de un trastocamiento general del orden natural: a renunciado a su carácter más intrínseco, la libertad. El hombre contemporáneo es caracterizado, en el mejor de los casos, como un *esclavo feliz*, que se conforma con fingir y se obstina en no ver la realidad. La cultura no es sino el artificio que permite *la apariencia de todas las virtudes sin tener ninguna*. Los grandes logros de la civilización son cuestionados y Rousseau se niega a admitir que estén constituidos por *la urbanidad, las buenas maneras, el civismo y el buen gusto*. Estas cualidades no son sino el aderezo del cual está excluida la virtud.

Sin embargo, el balance, hacia el final del Primer discurso no es del todo negativo; el mal no es tan grande como podría serlo y, en un verdadero *Tour de force*, Rousseau

---

<sup>37</sup>.-ROUSSEAU, J.-J., Discurso sobre las ciencias y las artes. Ed. Cit. Pág. 17.

<sup>38</sup>.-Ibidém. Pág. 7.

declara que es precisamente gracias a las academias, a las instituciones de las ciencias y a las artes, que se dan alternativas. Las academias, son, dice en las últimas páginas de este Primer discurso, las encargadas, a la vez, del peligroso depósito de los conocimientos humanos y del sagrado depósito de las costumbres. Ellas, en tanto depositarias, deben mantenerlas en toda la pureza y exigirla a todos los miembros que reciben en su seno. Son ellas las que deben reanimar en el corazón de los ciudadanos el amor a la virtud y su función, así determinada, dará a los pueblos:

ese placer tan raro y dulce que es ver a las sociedades sabias dedicarse a arrojar sobre el género humano no sólo luces agradables, sino también instituciones saludables.<sup>39</sup>

Finalmente, prosiguiendo este esfuerzo conciliatorio y para congraciarse con las instituciones y, quizás, con un sentido pragmático un tanto oportunista para ganar el premio, Rousseau añade a la visión crítica del comienzo, dos perspectivas "*realistas*". La obediencia, para algunos hombres, la investigación y la crítica para otros. Pero no debemos perder de vista que su conclusión radical constituye ciertamente una toma de posición ética muy importante y que es medular en el "sistema" de su filosofía:

¡Oh Virtud, ciencia sencilla de las almas simples, ¿hacen falta tantos trabajos y aparatos para conocerte? ¿No están tus principios grabados en todos los corazones? ¿Y no es suficiente para aprender tus leyes con entrar en uno mismo y escuchar la voz de la conciencia en el silencio de las pasiones? He ahí la verdadera filosofía, sepamos contentarnos con ella.<sup>40</sup>

---

<sup>39</sup>.-Ibidém. Pág. 27.

<sup>40</sup>.-Ibidém. Pág. 37.

## CAPÍTULO QUINTO.

### EL DISCURSO SOBRE EL ORIGEN Y LOS FUNDAMENTOS DE LA DESIGUALDAD ENTRE LOS HOMBRES

#### 5.1 ANTROPOLOGÍA.

En el Segundo discurso Rousseau asume esta distinción entre ser y parecer que, aplicado al hombre nos lo muestra: *Como la estatua de Glauco que el tiempo, el mar y las tormentas han desfigurado hasta tal punto que no es tanto un dios como un animal salvaje.*<sup>1</sup> El hombre social es irreconocible. El hombre, en su devenir histórico, se ha alienado de su propio ser. Al no ser más él mismo, se ha convertido en un extraño para sí y se siente descorazonado cuando se ve forzado a retrotraerse en sí mismo. Estar consigo mismo le parece sino vano o insoportable, imposible. Por lo cual no es exagerado concluir, siguiendo la argumentación del Segundo discurso, que *el hombre no se conoce.*<sup>2</sup> Y, sin embargo, Rousseau apunta aquí mismo, que es en ésta situación que se le puede conocer pues: *cuanto más se esconde es cuanto mejor se le conoce.*<sup>3</sup>

Para Rousseau hay que partir de la constatación de esta inversión: Cada cual es para sí lo más lejano, un desconocido o una realidad falseada: en cada uno de nosotros una suplantación se ha operado. A partir de ella habrá que dar por sentado la existencia de *algo* contrario a lo que los hombres aparentan.

La naturaleza humana ha sufrido una transformación tan profunda que se ha convertido en irreconocible. Pero, hay un *algo*,- la naturaleza humana, es decir, hay al menos una *negatividad*, que se enfrenta a la realidad constatable y empírica que tenemos

---

<sup>1</sup>.-ROUSSEAU, J.-J., Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres. Ed. Cit. Pág. 110.

<sup>2</sup>.-Ibidém. Pág. 110.

<sup>3</sup>.-Ibidém Pág. 112.

enfrente. Todo el proyecto de Rousseau se circunscribirá, desde éste primer momento, a la caracterización de un concepto "vacío", es decir, negativo: *la naturaleza humana*. Este concepto es central en su sistema, por lo cual, es muy necesario caracterizarlo de manera adecuada.

Es necesario conocer al hombre más allá del encubrimiento y la desfiguración que las apariencias nos ofrecen. ¿Qué nos ofrecen? En primer lugar, nos ofrecen, un concepto "cerrado" de hombre: *El hombre*. El hombre, imagen de los filósofos, el individuo medio, el europeo contemporáneo de Rousseau, el francés ilustrado, el burgués. Rousseau rechaza radicalmente esta identidad. Para él, es necesario conocer al hombre más allá de esta falsa y básica uniformidad que da lugar a que consideremos que *todos los hombres están vaciados con el mismo molde*. Es necesario reconocer las diferencias: atender a lo aleatorio del hombre, abrir el concepto de humanidad. Rousseau es claro al apuntar. *Cada cual apenas si hace bajo el pomposo nombre de estudio del hombre, otra cosa que el de los hombres de su país.*<sup>4</sup>

Es curioso constatar que este proyecto de Rousseau se enuncia explícitamente en el Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres, es decir, en los inicios de su reflexión teórica, y que con el, logra toda una "apertura de campo" que fundará la problemática contemporánea de las ciencias sociales.<sup>5</sup> En este proyecto, el hombre aparece como problema y no como dato: El conocimiento del *otro*, aparece por primera vez en su irreductibilidad.<sup>6</sup>

---

<sup>4</sup>.-ROUSSEAU,J.-J.,Discurso sobre el origen de las lenguas Cap. VIII. Ed. Cit. Pág. 89.

<sup>5</sup>.-LÉVI-STRAUSS, C, "Rousseau fundador de las ciencias humanas". Ed. Cit. Pág. 40.

<sup>6</sup>.-MONDOLFO, R.,Rousseau y la conciencia moderna. Ed. Cit. Pág. 45. LÉVI-STRAUSS, C., "Rousseau fundador de las ciencias del hombre". Ed. Cit. Pág. 42.

Gracias a ello hay un cambio en la naturaleza de la explicación del fenómeno antropológico y de la reflexión filosófica. Con dicho cambio no estamos hablando ya del hombre en abstracto, sino de la determinación concreta de las diversas especies de hombre y de las ideas que sobre su propio ser formulan.

Para ello, Rousseau plantea una metodología que C. Lévi- Strauss no duda en calificar de *innovación teórica*. Rousseau se interroga, circunscribiendo el problema a su dimensión científica, por:

Cúales experiencias serían necesarias para llegar al conocimiento del hombre natural y cuáles son los medios para llevar a cabo estas experiencias en el seno de la sociedad.<sup>7</sup>

Rousseau observa que la aparente diversidad de la vida social se ve determinada por una falsa unidad que destruye la verdadera unidad, en tanto género, y la fortaleza interna, en tanto individuo o identidad cultural. A nivel social o a nivel individual, la vida contemporánea es una constricción de las diferencias, una homologación espúrea y engañosa. A nivel teórico, ésta homologación termina en una vacuidad abstracta: *El Hombre; esquematización* que lejos de explicar, sólo encubre y, al encubrir, engaña. En el plano individual, la vida, sin su especificidad, la vida uniforme y unívoca, es caracterizada como una hipertrófia de la personalidad. En el plano social esto se expresa en la condición alienada del ser del hombre, en una verdadera esclavitud. *El hombre vive y muere en esclavitud*.<sup>8</sup>

Pero a Rousseau le interesa lo que esta detrás del velo *uniforme y pérfido* y, no sólo, la denuncia del hecho. Le interesa remontarse al origen de esta esclavitud, hacer una *genealogía* del corazón humano y remontarse a los orígenes de la desigualdad entre los

---

<sup>7</sup>.-ROUSSEAU, J.-J., Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres. Ed. Cit. Pág. 111.

<sup>8</sup>.-ROUSSEAU, J.-J., Discurso sobre las ciencias y las artes. Ed. Cit. Pág. 9.

hombres pues, es ahí donde encuentra el origen del trastocamiento. El Segundo discurso trata precisamente de responder a esta cuestión: *¿Cuál es el origen de la desigualdad entre los hombres y si esta autorizada por la ley natural?*

Estas investigaciones tan difíciles de realizar y en las que tan poco se ha pensado hasta ahora son, con todo, los únicos medios que nos quedan para obviar un sin fin de dificultades que nos impiden conocer los fundamentos reales de la sociedad humana. Esta ignorancia de la naturaleza del hombre es la que arroja tanta incertidumbre y oscuridad sobre la verdadera definición del derecho natural.[...] Así pues, es de ésta misma naturaleza del hombre, de su constitución y de su estado, de donde hay que deducir los principios de dicha ciencia.<sup>9</sup>

## 5.2 SI MISMO.

Pero, aparte de fundar una ciencia, y la condición de posibilidad de las ciencias sociales, Rousseau tiene un proyecto que enuncia poéticamente con Persio:

Aprende lo que la divinidad ha querido que seas y cual es tu lugar en el mundo de los hombres.<sup>10</sup>

Le interesa fundar, y esto desde los Discursos, según hemos señalado en nuestra introducción, un *sí mismo, concepto* que parte de la denuncia de la situación actual y se remonta al análisis *genealógico* de ésta. La fundación de este *sí mismo* es enunciado como la recuperación del carácter original del ser del hombre, pero, según lo hemos visto, como proyecto, se propone -y ha de ser entendido- como construcción de la persona humana o, dicho de otro modo, "deconstrucción" del ser actual y fáctico del hombre. Pues, este *sí mismo* es y se expresa, como negatividad; oposición al mundo de las apariencias, al mundo social, al mundo actual, y por lo cual se constituye como concepto *originario*.<sup>11</sup>

El carácter originario del sí mismo es problemático. Tiene que ser caracterizado para que no aparezca como una abstracción transhistórica, como una sustancialidad

---

<sup>9</sup>-ROUSSEAU, J.-J., Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres Pág. 112.

<sup>10</sup>-Ibidém. Pág. 117.

<sup>11</sup>-Generalmente se ha señalado el carácter "negativo" de la pedagogía roussoniana que se propone más preservar que crear; mantener y descubrir más que inculcar o inovar. El Emilio o de la educación. Ed.Cit. Pág. 94.

trasnochada.<sup>12</sup> Rousseau, desde la primera página del Discurso sobre el origen de la desigualdad nos pone en guardia al respecto:

He iniciado algunos razonamientos, he aventurado algunas conjeturas, no tanto con la esperanza de resolver el problema como con la intención de aclararlo y reducirlo a sus verdaderos términos. Fácilmente podrán otros avanzar por el mismo camino, sin que a nadie le sea fácil llegar a la meta. Pues, no es empresa liviana deslindar lo que hay de originario y de artificial en la naturaleza actual del hombre, y conocer bien un estado que ya no existe, que tal vez nunca ha existido, que probablemente no existirá jamás, y del que, no obstante, es necesario tener nociones precisas para juzgar sobre nuestro estado presente.<sup>13</sup>

Rousseau se propone una investigación *hipotética*, con el estudio del hombre originario. Interroga por las auténticas necesidades y los principios fundamentales de los deberes del hombre, como medio de escapar a la tiranía de lo actual, como un recurso que le permitirá distanciarse de su situación histórica. Con ello se trata de construir un horizonte crítico, hipotético, y no sólo negativo, que no parta de lo dado "sin más" sino que lo cuestione científicamente:

Sin el estudio serio del hombre, de sus facultades naturales y de sus desarrollos sucesivos jamás se conseguirá efectuar tales distinciones ni separar, en la actual constitución de las cosas, lo que hizo la voluntad divina de lo que ha pretendido el arte humano. Las investigaciones políticas y morales a las que da lugar la cuestión que aquí examino son, por lo tanto, útiles, como quiera que se mire, y la *historia hipotética* de los gobiernos es para el hombre una lección instructiva en todos los aspectos.<sup>14</sup>

Dentro de este marco, podemos decir que, el estado de naturaleza tiene la función de hipótesis de trabajo.<sup>15</sup>

---

<sup>12</sup>-DELLA VOLPE, G., Rousseau y Marx. Ediciones Martínez Roca, Barcelona, 1969. Pág. 25. "La persona extrahistórica, originaria, no puede ser más que un individuo privilegiado, en cuanto exagerado, abstracto, libre de la norma de su género y sus derechos originarios, extrahistóricos (eternos), naturales, nada más que justificaciones de privilegios reales, de hecho".

<sup>13</sup>.-ROUSSEAU, J.-J., Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres. Ed. Cit. Pág. 111.

<sup>14</sup>.-Ibidém. Pág. 80.

<sup>15</sup>.-Ibidém. Pág. 84.

### 5. 3 Una bestia curiosa que se parecía mucho a los hombres.

Entre los hombres que conocemos, bien sea por nosotros mismos, por los historiadores o los viajeros, unos son negros, los otros blancos y los otros rojos; unos llevan largos cabellos y otros sólo tienen lanas rizadas; unos son casi totalmente velludos, otros ni siquiera tienen barba. Hubó - y quizá hay aún- naciones de hombres de talla gigantesca y, dejando a parte la fábula de los pigmeos, que bien pudiera no ser más que una exageración, se sabe que los Lapones y sobre todo los Groelandeses, están muy por debajo de la talla media del hombre.[...] Todos estos hechos, de los que es fácil poder dar pruebas incontestables, sólo pueden sorprender a los que no están acostumbrados a mirar tan sólo los objetos que los rodean e ignoran los poderosos efectos de la diversidad de los climas, del aire, de los alimentos, del modo de vivir, de los hábitos en general y, sobre todo, la fuerza chocante de las mismas causas cuando actúan de modo continuado sobre secuencias de generaciones.<sup>16</sup>

Hay una diversidad entre los hombres que por estar expuestos a múltiples determinaciones, a múltiples y variados factores, y en especial al transcurrir temporal es decir, a la historia. La concatenación historia-medio natural, vuelve a los hombres casi irreconocibles. Pero además, constata el ginebrino, el mismo hombre varía no sólo en su devenir personal, sino que también varía de individuo a individuo y de de generación en generación. Incluso, señala Rousseau siguiendo a Montesquieu, un mismo pueblo varía, e indica que ciertas diferencias nacionales, por ejemplo, están sujetas al cambio; así, encuentra que algunas han disminuido:

Los franceses de hoy no son ya esos grandes cuerpos blancos y rubios descritos por los historiadores latinos.<sup>17</sup>

Pero Rousseau no sólo reconoce esta multideterminación, cuyo reconocimiento, ya encontramos esbozado en Montaigne<sup>18</sup> y desarrollado en Montesquieu<sup>19</sup> y que él mismo utiliza en El ensayo sobre el origen de las lenguas<sup>20</sup>. Lo que constituirá toda una novedad, (y es una lástima que haya pasado desapercibido para algunos análisis y que su ignorancia

---

<sup>16</sup>.-Ibidém. Pág. 221.

<sup>17</sup>.-Ibidém. Pág. 129.

<sup>18</sup>.-MONTAIGNE, M., Ensayos escogidos. Ed. Cit. Pág. 66.

<sup>19</sup>.-MONTESQUIEU, Ch. S., El espíritu de las leyes. Ed. Cit. Pág. 40 y Sgs.

<sup>20</sup>.-ROUSSEAU, J.-J., Ensayo sobre el origen de las lenguas. Ed.Cit. Pág. 42.

haya constituido uno de los embustes críticos que falsean más su pensamiento) es el cuidado que tiene Rousseau para tratar el concepto de humanidad:

Todas estas observaciones sobre las variedades que mil causas pueden producir y han producido en efecto dentro de la especie humana, me hacen dudar de si diversos animales semejantes a los hombres, tomados por los viajeros por bestias, sin más examen o por alguna diferencia que notaban en la conformación exterior o tan solo porque esos animales no hablaban, no serán efectivamente verdaderos hombres salvajes cuya raza, dispersada desde antiguo en los bosques no tuvo ocasión de desarrollar ninguna de sus facultades virtuales, no adquirió ningún grado de perfección y se encontraba aun en el primitivo estado de naturaleza.<sup>21</sup>

Y, consecuente con la conciencia de estas limitaciones, por fin, arenga contra la identidad del discurso eurocentrista de su tiempo:

Es asombroso ver que esas gentes que han descrito tantas cosas no han dicho más que lo que uno sabía ya, no han sabido ver en el otro extremo del mundo más que lo que hubiesen podido notar sin salir de su calle y que esos trazos verdaderos que distinguen a las naciones y chocan a los ojos hechos para ver escapan siempre a los suyos. De ahí procede este adagio moral tan pregonado por la turba filosofante, *que los hombres son en todas partes los mismos* que al tener en todas partes las mismas pasiones y los mismos vicios es inútil intentar la caracterización de los diversos pueblos.<sup>22</sup>

Quizá, piensa Rousseau, después de investigaciones más exactas se llegué a la conclusión de que la realidad del mundo es más amplia que lo que lo que podemos saber *vía la filosofía del gabinete* de la que ya hemos hablado antes.

Por todo esto, es por lo que podemos afirmar que el ginebrino es uno de los primeros filósofos modernos en historiar a nuestra especie y, por ello debemos recordar su definición misma de hombre, *agente libre, perfectible*.

Por esto, como señala Lévi-Stauss, Rousseau, frente a sus contemporáneos afirma en Las ensañaciones del paseante solitario:

Ahí están, extranjeros, desconocidos, nulos en definitiva para mi, ¡por que así lo han querido! Pero yo, separado de ellos y de todo, ¿que soy? Eso es lo que me falta por descubrir.<sup>23</sup>

---

<sup>21</sup>.-ROUSSEAU, J.-J., Op. Cit., Pág. 220.

<sup>22</sup>.-Ibidém., Pág. 226.

<sup>23</sup>.-Op. Cit., Pág. 40.

Y esto es, siguiendo al mismo Lévi-Strauss, lo que constituye la revolución roussoniana que consiste, como señalamos en el capítulo anterior, en:

Negar las identidades forzadas, sea de una cultura a otra, o de un individuo, que es parte de una cultura al personaje o a la función social que esta cultura trata de imponerle. En ambos casos la cultura o el individuo reivindican el derecho de una identificación libre que sólo se puede realizar *más allá* del hombre, con todo lo que vive y, por lo tanto, sufre; o *más acá* de la función o del personaje. Entonces el yo y el otro, liberados de un antagonismo que sólo trataba de azuzar la filosofía, recobran su unidad. Una alianza de origen, así renovada, les permite fundar juntos el nosotros contra el él, o sea, contra una sociedad enemiga del hombre y que el hombre se siente tanto más dispuesto a rechazar [...] Porque, si bien es cierto que la naturaleza ha expulsado al hombre y que la sociedad persiste en oprimirlo, el hombre puede al menos invertir en su favor los polos del dilema, *buscando la sociedad de la naturaleza para meditar en ella sobre la naturaleza de la sociedad.*<sup>24</sup>

---

<sup>24</sup>.-LÉVI-STRAUSS, C., "Rousseau fundador de las ciencias del hombre". Ed. cit. Pág. 41.

## CAPITULO SEXTO.

### LA FILOSOFÍA DE ROUSSEAU.

Se nos hace pasar seriamente por filosofía a los sueños de algunas malas noches. Se me dirá que yo también sueño; convengo en ello, pero cosa que los otros no se cuidan de hacer, yo hago pasar mis sueños por sueños, y dejo que las personas despiertas averigüen si hay en ellos algo útil.

J.-J. Rousseau.

El proyecto de Rousseau se articula, en primer término, como una crítica al orden existente, que, según hemos visto en el transcurso de este trabajo, es lo que constituye el núcleo fundamental del Primer discurso. Rousseau antepone una idea de hombre y de sociedad al hombre y a la sociedad de su tiempo. Entreve, gracias a la *Iluminación de Vicennes* otra cosa, y ésta es, en síntesis, un modelo para hacer una crítica radical del presente.<sup>1</sup> En segundo lugar, Rousseau se dedicará en el Segundo discurso, a la búsqueda de un modelo teórico que le permita dar solución a los problemas más apremiantes del hombre y que fueron magistralmente replanteados por él y por sus contemporáneos: el problema de la igualdad, el problema de la libertad y el problema de la justicia, es decir, la problemática que gira en torno del problema del *appetitus societatis*.

Rousseau da una explicación de la ruptura que constituye el salto que hay entre el orden de la naturaleza y el orden de la cultura y, dentro de este, del salto del modo de existencia del hombre natural *individuo* -con una existencia física y solitaria al modo de existencia civil- al *ciudadano*. Hace un análisis de la naturaleza del hombre y encuentra que:

El hombre es un ser naturalmente bueno, amante de la justicia y del orden, que no existe perversidad original en el corazón del hombre y que los primeros impulsos de la naturaleza son siempre buenos.<sup>2</sup>

---

<sup>1</sup>-"La Iluminación de Vicennes" Cfr. Infra. Pág. 150.

<sup>2</sup>.-ROUSSEAU, J.-J., "Carta a Cristopher de Beaumont". En Escritos de Combate. Ed. Cit. Pág. 540.

Determina la existencia del hombre natural como *amor de sí*, y lo caracteriza de la siguiente manera:

El amor de sí no es ya una pasión simple, sino que consta de dos principios, el ser inteligente y el sensible, cuyo bienestar no es el mismo. El apetito de los sentidos tiende al cuerpo y, el amor al orden al alma. Este último amor, cuando se fomenta y se hace activo recibe el nombre de conciencia, pero la conciencia sólo se desarrolla y actúa con las luces del hombre. Únicamente merced a estas luces alcanza a conocer el orden, y sólo cuando lo conoce le mueve su conciencia a amarlo. La conciencia es nula, por tanto, en el hombre que no ha comparado nada y que no ha visto sus relaciones. En tal estado el hombre no conoce más que su propia persona, no ve su bienestar en oposición o en conformidad con el de nadie, no aborrece ni ama nada, limitado al exclusivo instinto físico, el ser humano es nulo, como el animal.<sup>3</sup>

Y, finalmente, dentro de éste mismo segundo punto, denuncia los vicios del *estado social*.

En tercer lugar, su reflexión constituye la enunciación positiva de soluciones a la problemática humana y social desde diversos niveles -el individuo, la pequeña comunidad y el Estado-nación "moderno", la persona humana total; a partir de diferentes acercamientos, la filosofía política, el análisis social vía la literatura, la pedagogía.

En cuarto lugar, Rousseau procede a la reformulación práctica de estas soluciones: el Proyecto de constitución para Corcega y las Consideraciones sobre el gobierno de Polonia y otros escritos políticos tardíos como las Letres écrites de la Montagne.

Un punto aparte lo constituye sus últimas reflexiones, Las confesiones y los escritos autobiográficos Rousseau juge de Jean-Jacques(Dialoges) y Las ensoñaciones del paseante solitario, donde Rousseau, al hacer un análisis sobre sí mismo, replantea algunas de las soluciones propuestas anteriormente y las articula dentro de su proyecto global:

El proyecto fundamental de toda moral, sobre la que he razonado en todos mis escritos y que he desarrollado en este último (El Emilio) con toda la claridad de la que era capaz, es que el hombre es un ser naturalmente bueno, amante de la justicia y del orden; que no existe perversidad original en el corazón humano y que los primeros impulsos de la naturaleza son siempre rectos. He puesto de relieve que la única pasión que nace con el hombre, el amor de sí, es una pasión indiferente en sí al bien y al mal; que únicamente se torna buena o mala por las circunstancias en que se desarrolla. He señalado que todos los vicios que se imputan al corazón humano no son en el naturales; he explicado la forma en que se originan; he rastreado, por decirlo así, su genealogía, haciendo ver de que manera, con la alteración sucesiva de la bondad original, los hombres llegan a ser finalmente lo que son.<sup>3</sup>

---

<sup>3</sup>-Ibidém. Pág. 541.

<sup>3</sup>-Ibidem. Pág. 541.

## 6.1 ESQUEMA

Podemos centrar la enunciación de nuestra problemática refiriéndonos a las grandes líneas temáticas de su obra, establecidas esquemáticamente por T. Todorov, de a siguiente manera:<sup>4</sup>

Estado natural

El Ciudadano

Estado social

El individuo  
Físico solitario  
Moral y universal

El análisis de Rousseau parte de una oposición entre naturaleza y sociedad, es decir entre *estado de naturaleza* y *estado social*.<sup>5</sup> Rousseau se niega a identificar al *hombre natural* con el *hombre civil* u *hombre del hombre*; para él éste último es *un hombre artificial y fantástico que nuestras instituciones y prejuicios han creado*. Por el contrario, el hombre natural es el hombre verdadero, el hombre bueno, el hombre feliz; es, en suma, el hombre completo, el *sí mismo*.<sup>6</sup>

Rousseau postula, en el Primer discurso que hay una ilusión en nuestra comprensión de nosotros mismos producto de una inversión en nuestras ideas. Rousseau parte de que hay un trastocamiento en nuestra comprensión del mundo: tomamos por natural aquello que es obra del hombre en sociedad, y que propiamente deberíamos de predicar, única y exclusivamente, de lo social. De esta manera, confundimos los tiempos y, con ello,

---

<sup>4</sup>-TODOROV, T., Frágil felicidad(Un ensayo sobre Rousseau) Ed. cit. Pág. 32.

<sup>5</sup>.-De esta "oposición básica" irán surgiendo otras oposiciones que le permiten a Rousseau articular su pensamiento y desarrollar su análisis. De manera indicativa me interesa señalar que algunas de estas oposiciones son las categorías centrales del análisis de Rousseau. La del "hombre civil" y "el ciudadano", la del "amigo de la verdad" y el "filósofo", la de "Ginebra y París". Para algunos críticos, Starobinski, en particular, el fondo de todas estas oposiciones sería todavía más básico y refiere a una experiencia vivida. STAROBINSKI, J. Rousseau La transparencia y el obstáculo. Ed. Cit. Pág. 21.

<sup>6</sup>.-ROUSSEAU, J.-J., El Emilio Ed. Cit. Pág. 512. El individuo completo y fundamento de la sociedad en unión con su pareja monogámica.

*confundimos todo*.<sup>7</sup> Además, ésta inversión ha venido a opacar completamente el lazo *natural* que nos une a la naturaleza; no sólo ha alterado a éste, sino que ha modificado de manera negativa a la misma comprensión que nosotros, como hombres, tenemos de naturaleza humana. Y, por ello mismo, esta inversión altera radicalmente nuestra propia naturaleza.

Como hemos visto, lo que su análisis habrá de establecer es, en primer lugar, que el hombre que tenemos enfrente no es el Hombre:

Todos [los que han reflexionado sobre este asunto] en fin hablando sin cesar de necesidad, de aidez, de opresión, de descos y de orgullo, han transplantado al estado de naturaleza ideas que habían tomado de la sociedad; hablan del hombre salvaje pero dibujan al hombre civil.<sup>8</sup>

Que el *hombre natural* que Locke tiene en mente, un sujeto social con lenguaje, razón, sentido común, valores y propiedades<sup>9</sup>, y el hombre "*enemigo del hombre*" de Hobbes,<sup>10</sup> o la idea de hombre de Voltaire y de otros ilustrados Buffón, Helvetius, Diderot, -que podríamos genéricamente caracterizar como la de un individuo conciente, en sociedad, propietario,<sup>11</sup> no son, así, sin más, el Hombre.

---

<sup>7</sup>.-ROUSSEAU, J.-J., Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres. Ed. Cit. Pág. 129.

<sup>8</sup>.-ROUSSEAU, J.-J., Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres. Ed. Cit. Pág. 119.

<sup>9</sup>.-LOCKE, J., Dos ensayos sobre el gobierno civil. Editorial Aguilar, Clásicos del pensamiento político, Madrid, España. 1969. "*Cada hombre tiene la propiedad de su persona. Nadie, fuera de él mismo, tiene derecho alguno sobre ella. Podemos también afirmar que el esfuerzo de su cuerpo y la obra de sus manos son auténticamente suyos. Por eso, siempre que alguien saca alguna cosa del estado en que la Naturaleza la produjo y la dejó, ha puesto en esa cosa algo de su esfuerzo, le ha agregado algo que es propio suyo; y por ello la ha convertido en propiedad suya*". Pág. 23.

<sup>10</sup>.-HOBBS, Th., En El Leviatán. "Del hombre".1. Cap. 13. Fondo de Cultura Económica. México, Segunda Ed. 1980. Pág. 105.

<sup>11</sup>.-Rousseau ha escrito en el Segundo discurso "El primero que, habiendo cercado un terreno, se le ocurrió decir: Esto es m

civil. ¡Cuantos crímenes, guerras, asesinatos, cuantas miserias y horrores no habría evitado al género humano aquel que, arrancando las estacas o allanando el cerco, hubiese gritado a sus semejantes <<Guardaos de escuchar a ese impostor, estáis perdidos si olvidáis que los frutos son de todos y la tierra no es de nadie>>. Ed. Cit. Pág. 161. A lo cual Voltaire responde: "¡Cómo! el que ha plantado, sembrado y cercado no tiene derecho al fruto de sus penas. Ese hombre injusto, ese ladrón, ¡Sería el benefactor del género humano! Esa es la filosofía de un pordiosero que quería que los ricos fuesen robados por los pobres". Voltaire.[ Marginalia on the pages of Rousseau. O.C. 111- ,Pág.1339]. En VILLAVERDE. Ma. J., Op. Cit. Pág. 153. Rousseau afirma que el derecho de propiedad no es

Quizás el Hombre, así, con mayúsculas no exista, pues Rousseau, buen lector de Montesquieu sabe que éste no es más que una abstracción y que el hombre es, en mucho, producto de las circunstancias y el medio; pero, sí Rousseau no es del todo explícito en esta afirmación, como por otra parte tampoco lo es Montesquieu, al menos, podemos afirmar que Jean-Jacques es tajante en lo que respecta su concepción del *hombre de la naturaleza*; para el ginerino éste es *otra* cosa.

El hombre natural es diametralmente diferente del hombre contemporáneo; diferente, constituye una verdadera negatividad enfrentada al hombre social e histórico que tienen en mente sus contemporáneos, y a la tradicional imagen del hombre judeo cristiana: la imagen occidental de humanidad.

Esta tesis es una postulación cuyo análisis se encuentra plenamente desarrollado en el Primer y en el Segundo discurso, en el Discurso sobre la Economía Política, así como en el Ensayo sobre el origen de las lenguas y consiste, básicamente, en oponer una idea de hombre, el del *estado de naturaleza* a otra, la del hombre civil, es decir, el *hombre del estado social*. Al respecto, hay que subrayar que Rousseau no propone una vuelta al origen: *la naturaleza no retrocede jamás*,<sup>12</sup> como algunos distraídos pretenden. Además, hay que tener muy presente el status de la afirmación: *el estado de naturaleza es un estado supuesto, hipotético*.<sup>13</sup>

---

natural sino una convención humana. Por otra parte, el derecho de propiedad es caracterizado como *el derecho más sagrado*, según El Contrato social.

<sup>12</sup>.-ROUSSEAU, J.-J., Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres. Ed. Cit. Pág. 120.

<sup>13</sup>.-ROUSSEAU, J.-J., Op. Cit. "No se deben tomar las investigaciones que se puedan hacer sobre este tema como verdades históricas, sino tan sólo como razonamientos puramente hipotéticos y condicionales, mucho más adecuados para esclarecer la naturaleza de las cosas que para mostrar su verdadero origen, y semejantes a las que, en nuestros días elaboran los físicos sobre la formación del mundo." Pág. 120.

Antes de refugiarse en el "reino primigenio", a la Robinson Crusoe, Rousseau, a partir de la conciencia de la idealidad del *hombre de la naturaleza*, postula una doble idea de naturaleza, naturaleza propiamente dicha y *estado de libertad* o "sí mismo", que hemos de analizar, pues en él la naturaleza del hombre, como libertad, se constituirá en una "idealidad" que le permite articular su crítica contra las ideas antropocéntricas de un sujeto individualista, soberano *-amo de la naturaleza-*, de un individuo ahistórico y eurocéntrico y con de una conciencia autosuficiente, sustantiva, "privada", de la filosofía de su tiempo y, con ello, llegar a una *conciencia universalista* que, sin embargo, es interioridad por excelencia.

Rousseau postula, en el Segundo discurso el paso que hay del orden de la naturaleza al orden de la cultura. Caracteriza al estado social, lo analiza y, en primera instancia, parece rechazarlo. Se opone a la sociedad de su tiempo y a otros análisis y conceptualizaciones que, al no analizarla a fondo, la justifican; en especial, Rousseau se opone a las teorías de Hobbes y Mendeville, pero, no es menos radical su crítica a las posturas de Grocio y Pufendorf, Voltaire y Diderot, y, en general, al círculo de los *Filósofos*.

El *amigo de la Verdad*, como le gusta llamarse a sí mismo, francamente parece oponerse a la cultura, al mundo civilizado y, sobre todo, a París y a las luces de su siglo.<sup>14</sup> Sin embargo, hay que señalar que pese a lo justo de ésta primera caracterización, Rousseau no es pura negación. Opone a las ideas de su siglo otras ideas, a los valores con que contemporaniza, otros valores, a la sociedad francesa -modelo de la sociedad europea,<sup>15</sup>

---

<sup>14</sup>.-Basta señalar un ejemplo; la sátira de Voltaire resume bien como era vista la escisión de Rousseau. Voltaire al recibir el Primer discurso escribe a Rousseau: "*He recibido vuestro libro contra el género humano [...] No se ha empleado tanto talento nunca en intentar tomarnos bestias. Dan ganas de caminar a cuatro patas cuando se lee vuestra obra.*" En ROUSSEAU, J.-J., Discurso sobre el origen y los fundamentos. "Textos complementarios" "Carta de Voltaire a Rousseau. (30 agosto de 1755)" Ed. Cit. Pág. 241.

<sup>15</sup>.-La relación de Rousseau con París podríamos resumirla con la sentencia del Emilio *Adiós París: buscamos el amor, la felicidad, la inocencia; nunca estaremos lo suficientemente lejos de ti.* Ed. Cit. Pág. 480.

opone otra idea de sociedad. Rousseau tiene toda una teoría política que oponer a las teorías políticas de su época y un modelo de sociedad -sociedad legítima- que oponer a las sociedades de su tiempo; asimismo, tiene un pensamiento original que enfrentar a los filósofos y pensadores de su época, que fundamentan o critican el momento social pero *sin llegar al fondo de las cosas*.

Asimismo, el autor del Emilio demarca cierto proyecto para él, para su vida y para el hombre en general, proyecto enfrentado "radicalmente" al proyecto de sus contemporáneos.<sup>16</sup> Este, está plasmado, polémicamente, en la Carta a d'Alembert sobre los espectáculos, en especial, en su "Tratado de la educación" y, finalmente, en El Contrato social.

## 6.2 UNIDAD ESENCIAL.

Lo que nos interesa señalar es que para Rousseau hay dos tipos de existencia, o modos de ser, radicalmente opuestos, el modo de existencia social, por una parte, y el modo de existencia natural, por la otra. Por ello, se puede afirmar que en su filosofía existen dos diferentes sistemas de valores independientes que, para algunos críticos son radicalmente incompatibles y se excluyen mutuamente.<sup>17</sup> Me explico. Rousseau parte de un axioma que determinará toda su reflexión: *el hombre debe ser uno*:

Volved al hombre uno: lo haréis tan feliz como pueda serlo.<sup>18</sup>

---

<sup>16</sup>.-Cuando afirmo "radicalmente", esto no niega que Rousseau sea parte de la tradición racionalista e ilustrada a la que a mi juicio, siguiendo a Dilthey, a Cassirer y a Dèrathé, pertenece. En esto difiero de la caracterización de J. Deprum y de Ma. J. Villaverde quienes hacen de Rousseau un "antifilósofo" y un "Anti-ilustrado". VILLAVERDE, Ma. J., Op. Cit. y DEPRUM, J., "Las antiluces". Racionalismo, empirismo e Ilustración. "(Historia de la Filosofía). Ed.Cit. Pág. 337.

<sup>17</sup>.-TODOROV, T., Op. Cit. Pág.48. Cfr. GROETHUYSEN, B., Op. Cit. Pág. 37.

<sup>18</sup>.-ROUSSEAU, J.-J., [Fragments politiques. VI, 111. 510.] Cit. por TODOROV, T., Op. Cit. Pág. 30.

El hombre natural es una unidad, el hombre, fue uno y debe volver a ser un entero; su modo de existencia debe ser el de una unidad sin oposición interna:

El hombre natural es todo para sí; es la unidad numérica, el entero que sólo tiene relación consigo mismo o con su semejante. El hombre civil es sólo una unidad fraccionaria que depende del denominador y cuyo valor está en relación con el entero, que es el cuerpo social.<sup>19</sup>

Como en la tragedia de Sófocles Antígona, a Rousseau se le plantea el problema de dos diferentes e incompatibles ordenes. Y, la necesidad de unidad que tiene el ser humano será su premisa básica:

Lo que produce la miseria humana es la contradicción [...] entre la naturaleza y las instituciones sociales, entre el hombre y el ciudadano.[...] Dado por completo al Estado o dejadlo completo a él mismo, pero si compartís su estima lo despedazáis.<sup>20</sup>

En El Contrato social Rousseau encuentra que existen dos tipos de hombre, *el ciudadano y el hombre según la naturaleza* en la acepción de lo que propiamente denominaríamos, con una terminología ajena a Rousseau, "el individuo". El modo de existencia del *ciudadano*, por una parte, y el modo de existencia del individuo (o del solitario en otras obras) por la otra, se enfrentan y a Rousseau le interesa resolver el conflicto. Le interesan ambos modos de existencia por igual ya que, como dice en El Emilio:

Sólo creando hombres podemos crear ciudadanos.<sup>21</sup>

Pero, como dice también en éste mismo libro:

Obligado a luchar contra la naturaleza o las instituciones sociales, hay que optar entre representar a un hombre o a un ciudadano pues no se puede representar a la vez a uno y a otro.<sup>22</sup>

Rousseau no se cansa de volver a esta idea: *volved al hombre uno y será feliz*.

El hombre tiene un ideal doble, contradictorio, pero sólo puede ser feliz en la unidad, aparentemente, como señala T. Todorov:

---

<sup>19</sup>.-ROUSSEAU, J.-J., El Emilio, [1 IV, 249]. Ed. Cit. Pág. 37.

<sup>20</sup>.-ROUSSEAU, J.-J., [Fragments politiques. VI,11, 510] Citado en TODOROV, T., Op. Cit. Pág. 29.

<sup>21</sup>.-ROUSSEAU, J.-J., El Emilio, Ed. Cit. Pág. 37.

<sup>22</sup>.-Ibidém, Pág. 37.

La conclusión del silogismo se impone por sí misma; que el hombre vivirá desdichado. [...] cada uno de ambos caminos considerados, tanto el del ciudadano como el del individuo, hubiese podido ayudar al hombre a salir de la desdicha en la que lo había sumido la caída en el estado social, pero arrastrado a seguir las dos en forma simultánea, y al no poder, está condenado a la miseria.<sup>23</sup>

En Rousseau hay dos versiones diferentes del ideal del individuo ambas opuestas al ciudadano. Rousseau, para designar cada una de ambas vertientes no utilizó términos específicos, pero, aun así, podemos reconocer que se trata de dos vertientes críticas claramente diferenciables, donde, en ambos casos, el individuo se oponen al que pone los intereses de la ciudad por encima de todo. En el primer caso estaríamos hablando de un individuo que defiende los intereses humanos (universales) por encima de los intereses particulares del Estado: Sócrates, y su enfrentamiento a la polis, Antígona frente a Créonte, por ejemplo. En cambio, en la segunda vertiente, estaríamos hablando de una persona humana individual que defiende sus intereses particulares, Jean-Jacques hablándonos de su *criada* Teresa, por ejemplo.

Estos dos tipos de existencia determinarán dos tipos de educación diferenciables y antagónicos: Educar al hombre para sí, por una parte; educarlo para los demás, por la otra.

De esta manera, volviendo a nuestro esquema inicial, vemos cuatro perspectivas de análisis del hombre en la filosofía de Rousseau:

- 1.-El de las cualidades físicas, que corresponden al individuo aislado. *Hombre natural*.
- 2.-El de las cualidades civiles, que corresponden al habitante de la ciudad. *El ciudadano*.
- 3.-El del *individuo* propiamente dicho enfrentado al habitante de la ciudad.
- 4.-El las cualidades morales, que corresponden al habitante del mundo. *Hombre según la naturaleza*.

---

<sup>23</sup>.-TODOROV, T., Op. Cit. Pág. 30.

En relación a la cuarta perspectiva, hay que señalar que no se opone a las dos anteriores sino que integra y articula algunos de sus elementos y debe ser considerada como una instancia, un modo de existencia, más alto.<sup>24</sup>

### 6.3 PROBLEMAS.

Rousseau nunca concluyó su proyecto sobre las *Instituciones Políticas* que conformaría un libro del mismo nombre. De este ambicioso proyecto, al que Rousseau dedica varios años, únicamente contamos con los fragmentos que, como el mismo señala, constituyen El Contrato social. Una primera versión del Contrato social figura como apéndice a El Emilio y, varios críticos han hecho incapié en que existe una profunda relación entre ambos textos, pese al antagonismo manifiesto de su formulación.

Según esta óptica, El Contrato social lejos de ser un replanteamiento de las tesis expuestas en El Emilio sería su lógica prolongación.<sup>25</sup> Todo éste señalamiento es importante pues, en El Emilio Jean-Jacques parece tomar partido por la vertiente de la existencia del individuo que, leído a la luz de Las confesiones, reivindica su existencia solitaria.<sup>26</sup> Lo que constituiría una formulación enfrentada directa y explícitamente a las tesis centrales de El Contrato social.

Sin embargo, es en este mismo libro, El Emilio, a partir de una lectura más atenta, donde parece abrirse un tercer camino, o una tercera alternativa, entre los dos modos de

---

<sup>24</sup>.-BACKZO, B., Jean-Jacques Rousseau solitude et communauté. [París -La Haya, Mouton.] STAROBINSKI, J., Rousseau la transparencia y el obstáculo.

<sup>25</sup>.-En "Correspondance Général" [T. V111. Pág.233] Rousseau considera el Contrato social (1 parte) una especie de <apéndice> al Emilio. *Aunque los dos conjuntos forman un tomo completo*. Nota de ARMIÑO, M., "Introducción al Emilio". Ed. Cit. Pág. 624.

<sup>26</sup>.-La soledad de Emilio, ha sido subrayada innumerables veces,( GUÉHENNO, J y STAROBINSKI, J.) en el contexto de una reivindicación de la subjetividad del autor. El problema de Robinson Crusoe es, sin embargo, como hemos señalado, muy diferente.

existencia antes señalados. En El Emilio aparece enunciado el modo de existencia de la *persona*, entendiendo por esto una existencia moral y universal.

Este concepto de "persona" viene a iluminar de manera muy precisa la comprensión que Rousseau tenía del hombre y, así mismo, arroja buena luz para la comprensión de su pensamiento. De no tomarla en cuenta quizás sería más fácil sostener que *Rousseau permanece de espaldas a toda idea nueva que cuestione las concepciones ortodoxas*<sup>27</sup> y que *mantiene rancias ideas que muy pocos comparten*.<sup>28</sup> Habremos de dar cuenta de ello y trataremos de ver cómo cada una de estas formas de existencia es caracterizada y cuál es su esfera -el horizonte en el que se mueven- y al que responden.

Creemos que a lo largo de todos sus escritos Rousseau tiene una idea específica del hombre y, concretamente, de la subjetividad de este hombre; creemos asimismo que no es exagerado decir que Rousseau es, tanto un escritor *político*, como un escritor de *la subjetividad*. Rousseau ve el gran problema del hombre moderno, la fractura entre el hombre mismo y su subjetividad y la fractura, cada vez más honda, entre el hombre y su comunidad. El ginebrino, como otros filósofos de su tiempo y del nuestro, trata de lograr una síntesis entre humanidad y subjetividad, es decir entre individuo y sociedad, entre universalidad y particularidad.<sup>29</sup>

Resumiendo, a partir del reconocimiento del valor del estado de naturaleza en sus tres vertientes a) hombre natural *salvaje*, b) hombre natural *construido*, Emilio o el ciudadano y c) *hombre en la verdad de la naturaleza*, el mismo Rousseau (que parte del reconocimiento de una subjetividad privilegiada -la propia del autor) y, por otra parte, del

---

<sup>27</sup>.-VILLAVERDE, Ma. J., Op. Cit., Pág. 256.

<sup>28</sup>.-Ibidém. Pág. 258.

<sup>29</sup>.-LASKI, H. J., El liberalismo europeo. En especial el capítulo consagrado al "Siglo de las Luces". Fondo de Cultura Económica. Decimosegunda reimpresión, México, 1992.

derecho natural y del derecho propiamente dicho, Rousseau fundará una *conciencia universalista* que parte del reconocimiento del valor *universal* del principio de la personalidad.

*Persona* es la exigencia de desarrollo de la libertad, es decir la exigencia de interioridad: la afirmación de un deber de realización de las aptitudes humanas; el desarrollo de una *fuerza expansiva del alma que me identifica con mis semejante*.<sup>30</sup> Hay que señalar, finalmente, que éste desarrollo puede ser caracterizado como la formación de un *sí mismo*<sup>31</sup> que parte del *amor de sí* y por ello Rousseau puede escribir:

Cuando la fuerza de una alma expansiva me identifica con mi semejante y yo me siento, por así decirlo en él, es para no sufrir para lo que no quiero que sufra, me intereso por él por amor de mí, y la razón del precepto está en la naturaleza misma, que me inspira el deseo de mi bienestar en cualquier lugar en que me sienta existir. De donde concluyo que no es verdad que los preceptos de la ley natural se funden únicamente en la razón; tienen una base más sólida y segura. El amor de los dioses derivado del amor de sí es el principio de la justicia humana.<sup>32</sup>

---

<sup>30</sup>.-ROUSSEAU, J.-J., Las ensoñaciones del paseante solitario. Ed.Cit. Pág. 95.

<sup>31</sup>.-AISEN SON KOGAN, A., El Yo y el sí mismo. Amorrortu Editores. Buenos Aires, Argentina. Primera Ed. 1969. Pág. 132. Señala *Lo que cada uno es, en verdad es su sí-mismo* [...] Ser "sí mismo" significa responsabilidad hacia metas libremente escogidas y fidelidad a las valoraciones propias.

<sup>32</sup>.-ROUSSEAU, J.-J., El Emilio. Ed. Cit. Pág. 95.

## CAPÍTULO SÉPTIMO.

### LOS MODOS DE EXISTENCIA DEL HOMBRE EN LA FILOSOFÍA DE ROUSSEAU.

#### 7.1 EL HOMBRE NATURAL, EL INDIVIDUO.

El hombre natural del Segundo discurso no es, propiamente hablando, un hombre. Es un animal estúpido, sin lenguaje, sin razón y sin conciencia, por lo que no tiene, en sentido estricto, relación con los demás. Su modo de existencia es la inmediatez. Determinado por el amor de sí, *principio de conservación*, su horizonte casi no va más allá de sí mismo; vive en el reino de la indiferencia. Errante, ocioso, temeroso, no posee ni instrumento, ni lenguaje articulado, en éste estado, el prójimo es para él, a veces un rival, pero poco temible; a veces un cuerpo ofrecido para el acoplamiento por azar; jamás es para él - como señala J. Starobinski- una conciencia, una mirada en que busca la imagen refleja de su propia existencia:

Este mundo no implica ni la división entre el sujeto y el objeto exterior, ni la que hace extrañas entre sí las conciencias. El sujeto está demasiado unido a la naturaleza, demasiado poco asociado a sus semejantes como para poder experimentar el sentimiento de una distancia.<sup>1</sup>

Sin embargo, para Rousseau existe -como hemos visto- una relación que nos emparenta con el resto de los seres, existe *la piedad*. La piedad es la única pasión natural del hombre que hace las veces de un principio de justicia en el orden de la naturaleza<sup>2</sup> y consiste en la capacidad de ponerse en el lugar de otro. Gracias a la piedad el hombre no está solo, no hace daño a nadie por razón alguna. Rousseau afirma:

Creo vislumbrar dos principios anteriores a la razón, de los cuales uno nos interesa sobremanera en nuestro bienestar y en la conservación de nosotros mismos, y el otro nos inspira una

---

<sup>1</sup>-STAROBINSKI, J., "J.-J. Rousseau". En Racionalismo, empirismo, Ilustración. Ed. Cit. Pág. 320.

<sup>2</sup>-Propiamente hablando, la justicia pertenece a la esfera de la moralidad, al orden de la razón, de la convención. En este sentido justicia es "lo que es según las leyes". Sin embargo, como señalamos, para Rousseau hay un sentido más amplio de justicia que nos remite a la teoría de los "dos ordenes". Cito a Rousseau: "Si estoy obligado a no hacer ningún daño a mi semejante no es tanto porque sea racional sino porque es un ser sensible, cualidad que siendo común al hombre y a la bestia debe dar cuando menos a esta el derecho de no ser inútilmente maltratada." Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombre. Ed. Cit. Pág. 119.

repugnancia natural a ver perecer o sufrir todo ser sensible y, de modo especial, nuestros semejantes.<sup>3</sup>

Es importante señalar que todas las reglas del derecho natural encuentran aquí su fundamento. El derecho natural se deduce, *del concurso y combinación* de estos dos principios, nos dice Rousseau, *sin que sea necesario incluir la sociabilidad*.<sup>4</sup> Y éstas reglas son normas que la razón está forzada, luego, a restablecer sobre otros fundamentos cuando, a través de desarrollos progresivos, llega hasta recubrir la naturaleza.<sup>5</sup>

Esta reivindicación del ser sensible es lo que, en primera instancia, queremos señalar:

Si estoy obligado a no hacer ningún daño a mi semejante, no es tanto porque sea un ser racional, sino porque es un ser sensible, cualidad que siendo común al hombre y a la bestia, debe dar cuando menos a ésta el derecho a no ser inútilmente maltratada por aquél.<sup>6</sup>

Rousseau se propone en éste Segundo discurso ver qué la ha acontecido al hombre en el transcurso de la historia, pues:

En tanto no conozcamos al hombre natural, en vano intentaremos determinar la ley que el ha recibido o la que mejor conviene a su constitución.<sup>7</sup>

Rousseau, como Montaigne, encuentra que el hombre y el animal están muy cercanos.<sup>8</sup> Pero Rousseau encuentra que a diferencia de los animales el hombre es agente libre y perfectible. El hombre es agente libre, es decir, *se reconoce libre para asentir o resistir; y, para él, es sobre todo en la conciencia de esta libertad donde se muestra la espiritualidad de su alma*.<sup>9</sup>

---

<sup>3</sup>-ROUSSEAU, J.-J., Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad, Ed. Cit. Pág. 114.

<sup>4</sup>-Ibidém. Pág. 115.

<sup>5</sup>-Loc.cit.

<sup>6</sup>-Ibidém. Pág. 116.

<sup>7</sup>-Op. Cit. Pág. 114.

<sup>8</sup>-MONTAIGNE, M., Ensayos escogidos, Ed. Cit. Pág. 75.

<sup>9</sup>-ROUSSEAU, J.-J., Discurso sobre el origen y los fundamentos, Ed. Cit. Pág. 131.

Respecto a la *virtual* facultad de perfeccionarse, es una facultad que *ayudada por las circunstancias, desarrolla sucesivamente todas las demás y reside entre nosotros, tanto en la especie como en cada uno de los individuos.*<sup>10</sup>

Pero, volviendo al hombre natural *salvaje*, hay que señalar que es un ser sensible, destinado por naturaleza al instinto, un ser que percibe y siente y cuyas operaciones del alma se limitan casi a querer o no querer; y finalmente, que se trata de un animal<sup>11</sup> que está determinado por la pasión. Para Rousseau la pasión es determinante; a tal grado que afirma:

No buscamos conocer sino porque deseamos gozar y no es posible concebir por qué [él, el hombre] se tomaría el trabajo de razonar quien no tiene deseos ni temores.<sup>12</sup>

El mismo lenguaje tiene su origen en la pasión y, más que la utilidad, lo que persigue, según nos dice Rousseau en el Ensayo sobre el origen de las lenguas, son necesidades morales; es la unión entre los hombres lo que el lenguaje persigue:

Las lenguas no tienen origen en las primeras necesidades de los hombres. Sería absurdo creer que de la causa que los distancia proviene el medio que los une. ¿De dónde pueden, entonces, tener su origen? En las necesidades morales, en las pasiones. No es el hambre ni la sed sino el amor, el odio, la piedad, la cólera las que les arrancaron las primeras voces.<sup>13</sup>

El lenguaje, como señala Octavio Paz en su breve texto sobre Rousseau, en esencia es ser con y para otro.<sup>14</sup>

---

<sup>10</sup>.-Ibidém. Pág. 132.

<sup>11</sup>.-"La imagen "hombre de la naturaleza" es el último residuo más allá del cual no se encuentra sino la animalidad pura." STAROBINSKI, J., Op.cit. Pág. 119.

<sup>12</sup>.-ROUSSEAU, J.-J., Discurso sobre el origen y los fundamentos. Pág. 134.

<sup>13</sup>.-ROUSSEAU, J.-J., Ensayo sobre el origen de las lenguas. Ediciones Calden, Buenos Aires. 1970. Pág. 47. Y el ensayo de MEJIA SANCHEZ, E., "El pensamiento literario de Rousseau". En Presencia de Rousseau Ed. Cit. Pág. 127-151.

<sup>14</sup>.-PAZ, O., "El pacto verbal y las correspondencias". en Corriente Alterna. Siglo XXI, México. Séptima edición. 1973. Pág. 64.

El hombre natural esta emparentado con el orden total de la naturaleza. Es la razón quien, en sentido estricto, nos distingue, nos separa:

Es la razón quien engendra el amor propio y la reflexión quien lo fortalece; es ella quien repliega al hombre sobre sí mismo; es ella quien lo separa de todo lo que le estorba y le aflige. Es la filosofía quien lo aísla ; es por ella por quien dice en secreto, frente al aspecto de un hombre que sufre: << Perece, si tú quieres; yo estoy seguro >>.<sup>15</sup>

En el estado de naturaleza existe una indiferenciación radical que nos emparenta con los otros, pues, como dice Rousseau, *sin distinguir nunca a nadie individualmente no nos distinguimos*.<sup>16</sup> Existe, entonces, una identificación primitiva *infinitamente más estrecha en el estado de naturaleza que en el estado de raciocinio*<sup>17</sup>. En esta identificación primitiva rige la conducta del animal y del hombre e inspira una máxima, *menos perfecta pero más útil*, nos dice Rousseau: *haz el bien tuyo con el menor mal posible del otro*.<sup>18</sup>

La reivindicación del estado de naturaleza que lleva a cabo Rousseau en este Segundo discurso se basa en el siguiente supuesto: que si nada es tan dulce como el estado de naturaleza es porque el hombre:

Colocado por la naturaleza a distancia igual de a estupidez de los brutos y de las luces funestas del hombre civil y limitado igualmente por el instinto y por la razón para guardarse del mal que le amenaza, está retenido por la piedad natural para no hacer daño a nadie por ninguna razón e incluso habiéndolo sufrido él.<sup>19</sup>

Existe, como hemos dicho, una identificación primitiva en este reino de la inmanencia donde se enseñorea la autarquía. Pero, preguntémos: en sentido estricto ¿existe la otredad?

A este nivel la otredad interhumana es caracterizada más bien de manera negativa:

---

<sup>15</sup>-ROUSSEAU, J.-J., Discurso sobre el origen y los fundamentos, Pág. 151.

<sup>16</sup>-Loc. cit.

<sup>17</sup>-Ibidém., Pág. 153. Cfr. LÉVI-STRAUSS, C., Op. Cit., Pág. 43.

<sup>18</sup>-ROUSSEAU, J.-J., Op. Cit., Pág. 156.

<sup>19</sup>-Ibidém., Pág. 170.

En el instante en que un ser humano tuvo necesidad de la ayuda de otro, desde que se dio cuenta que era útil tener provisiones para dos, la igualdad desapareció, se introdujo la propiedad, el trabajo se hizo necesario y los inmensos bosques se convirtieron en campos risueños que fue necesario regar con el sudor de los hombres y en los cuales bien pronto se vio a la esclavitud y la miseria germinar y crecer con las mieses.<sup>20</sup>

La separación de las conciencias, -y su consecuente reconocimiento- va aparejado del progreso de las luces.

Por el momento lo que hay que subrayar es esta autarquía del hombre de naturaleza y su *esencial* soledad, su no exteriorización, dentro de un orden más amplio la conaturalidad.<sup>21</sup>

## 7.2 EL CAMINO DEL CIUDADANO.

Lejos de pensar que no hay virtud ni felicidad para nosotros y que el cielo nos ha dejado sin recursos ante la depravación de la especie, esforcémonos por sacar del mal aun el remedio que debe curarlo. Por medio de nuevas asociaciones corrijamos, en la medida de lo posible, la imperfección de la asociación general [...] Mostrémosle (a nuestro interlocutor) en el arte perfeccionado, la reparación de los males que el arte emprendido le hizo a la naturaleza.<sup>22</sup>

Esta es la segunda vertiente, quizás la más conocida de la filosofía de Rousseau. Es la que se articula a través de EL Contrato social y conforma su filosofía política. En ella el individuo no es nada y el ciudadano lo es todo. El héroe es Catón y No Sócrates y en ella Antígona cede ante Creónte.

En éste proyecto, el proyecto de El Contrato social, se trata en síntesis, de "desnaturalizar al hombre" para así mejor realizarlo.

---

<sup>20</sup>.-Ibidém. Pág. 172.

<sup>21</sup>.-"El hombre de la naturaleza no está sometido al cambio, no ejerce ningún poder, ama el reposo, vive en plenitud, desconoce la carencia, su conciencia estrecha no conoce sino un perenne presente. Es libre pero con una libertad sin empleo". STAROBINSKI, J., Op. Cit. Pág. 319.

<sup>22</sup>.-ROUSSEAU, J.-J.,El Contrato social. Ed. Cit. Pág. 422.

Si el útil servirse de los hombres tal como son, es mejor aun volverlos como se necesitan que sean; la autoridad más absoluta es la que penetra hasta el interior del hombre y no se manifiesta menos sobre la voluntad que sobre las acciones.<sup>23</sup>

En esta perspectiva, que ha sido calificada como uno de los orígenes del totalitarismo moderno,<sup>24</sup> Rousseau propone todo un panóptico coercitivo para asegurarse del buen funcionamiento del hombre civil. Y lo que nos importa señalar es que en ella el individuo y sus derechos individuales son constreñidos a los límites que fija el Estado. Existe un "derecho de vida y muerte" que el Estado puede ejercer sobre sus miembros y estos han de sacrificar su vida inmolando sus personas para la supervivencia y continuidad de la comunidad -una especie de polis antigua en los tiempos modernos.

En nuestra perspectiva, la problemática se plantea como una dicotomía esencial entre lo relativo -una comunidad determinada- y lo absoluto -el valor universal de la persona humana: la libertad. Y se resuelve aparentemente en El Contrato social privilegiando, a aquella ante ésta. Entonces, como señala T. Todorov, el camino del ciudadano termina, aparentemente, con una doble oposición: contra el individuo y la libertad, contra la humanidad y la igualdad.<sup>25</sup>

Por lo que se puede concluir que cualquier acción favorable para la vida de la comunidad daña potencialmente los intereses de la "persona humana" en tanto perjudica su libertad y la del género humano, en tanto que despeja el principio de igualdad.<sup>26</sup>

Sin embargo, hay que señalar un atenuante importante, que Rousseau repite en varios lugares, y que quizá ayude a enmarcar mejor su pensamiento. En El Emilio Rousseau escribe:

---

<sup>23</sup>.-Ibidém. Pág. 415.

<sup>24</sup>.-TALMON, J-L.,The origins of totalitarian democracy. Nueva York, 1960.

<sup>25</sup>.-TODOROV, T., Op. Cit. Pág. 48.

<sup>26</sup>.-Ibidem. Pág. 48.

La institución pública no existe más y ya no puede existir porque donde no hay patria no puede haber ciudadanos. Ambas palabras, patria y ciudadano, deben borrarse de las lenguas modernas.<sup>27</sup>

La polémica que se ha establecido en torno a si Rousseau es un pensador anclado en las ideas más conservadoras y reaccionarias de su tiempo, postura que María José Villaverde sostiene apoyándose, de alguna manera en Jean Deprum<sup>28</sup> parece, entonces, perder fuerza y comenzar a diluirse, pues Rousseau, lejos de sostener el ideal "antiguo" de la polis, lo que ha tratado de mostrar es el funcionamiento de este ideal como *ideal*, no como una situación a la que se podría acceder en la modernidad bajo determinados principios y bajo el plan maestro que constituiría El Contrato social.

Lo que Rousseau tiene en mente es, como el mismo señala en La Nouvelle Héloïse:

Conocer al hombre, y mi método, estudiarle en sus diversas relaciones.<sup>29</sup>

Y, para tal fin es necesario, como señala en El Emílio:

Saber lo que debe ser, para juzgar bien lo que es.[...] Antes de observar, es preciso crear reglas para las observaciones; es necesario construir una escala para relacionar con ella las medidas que se tomen. Nuestros principios de derecho político son tal escala. Nuestras medidas son las leyes políticas de cada país.<sup>30</sup>

Pero, por otra parte, tampoco hay que olvidar el esfuerzo que hace para lograr la aplicación limitada de algunas de sus ideas para situaciones específicas, los Cantones suizos, Polonia, Corcega, como lo demuestran sus escritos,<sup>31</sup> pero, no hay que abusar de ésta generalización y extrapolar su aplicación de manera universal; Rousseau era conciente de

---

<sup>27</sup>.-ROUSSEAU, J.-J. El Emílio. Ed. Cit. Pág. 39.

<sup>28</sup>.-"¿Es correcto encuadrar a Rousseau dentro de la tendencia del pensamiento anti-ilustrado, y caracterizar sus ideas como conservadoras y tradicionales? Conservador se opondría aquí no solo a progresista y revolucionario, en el plano político, sino, en un sentido más amplio, haría referencia a quienes viven con la mirada fija en el pasado, en todos los ámbitos de la existencia, a quienes rechazan el presente y el futuro, en aras de un pasado, a menudo idealizado. Esta es la tesis que sostengo en este libro". Op.Cit. Pág. 19.

<sup>29</sup>.-Loc. cit. [11, XVI.] Cit.en STAROBINSKI, J.,Op. Cit. Pág. 327.

<sup>30</sup>.-ROUSSEAU, J.-J., El Emílio. Ed. Cit. Pág. 624.

<sup>31</sup>.-HERMOSA ANDÚJAR, A., "Estudio preliminar: El proyecto y las consideraciones: evolución e involución en el pensamiento político de Rousseau".Proyecto de constitución para Córcega, Consideraciones sobre el Gobierno de Polonia. Tecnos, Madrid. 1988.

su no aplicación para los grandes imperios ni para pueblos de diferentes tradiciones y culturas; e incluso, de su no aplicación *stricto sensu*.

### 7.3 LA BÚSQUEDA DE UNO MISMO.

El proyecto de Rousseau de buscarse a uno mismo es múltiple y yo no pretendo abarcarlo en su totalidad, si no, unicamente señalar algunas de sus facetas. Siendo un proyecto múltiple, la búsqueda de uno mismo consta y concluye de diversas maneras; tres de las cuales señalamos:

1.-La primera faceta es la de "*uno mismo*"<sup>32</sup>; Esta puede ser caracterizada como el esfuerzo disciplinado al hay que someterse para extraer el yo; es decir, a un análisis que permita separar del yo cualquier aporte externo y sólo dejar lo que es suyo:

Que yo sea plenamente yo sin desviación ni obstáculos.<sup>33</sup>

2.-La segunda vertiente se puede caracterizar como una vertiente "solipsista" y ha sido llamada así por varios autores.<sup>34</sup> La esencia de esta postura la ejemplificaremos con la siguiente cita:

A partir de ahora todo cuanto me es exterior me es extraño. Yo no tengo en este mundo ni prójimo ni semejantes, ni hermanos. Estoy en la tierra como en un planeta extraño en que hubiese caído desde aquel en que habitaba. Si alguna cosa reconozco a mi alrededor no son sino objetos entristecedores y desgarradores para mi corazón y no puedo poner los objetos en lo que me afecta y me rodea sin encontrar en ello siempre algún motivo de desdén que me indigne o de dolor que me aflija. Alejemos pues de mí espíritu todos los objetos penosos de que me ocupara tan dolorosa como inútilmente. Solo para el resto de mi vida, puesto que sólo en mi encuentro consuelo, esperanza y paz, no debo ni quiero ocuparme de nada más que de mi mismo.<sup>35</sup>

---

<sup>32</sup>.-TODOROV, T., Op. Cit. Pág. 72.

<sup>33</sup>.-ROUSSEAU, J.-J., Las ensañaciones del paseante solitario Ed.Cit. Pág. 92.

<sup>34</sup>.-HARTLE, A., Op. Cit. Pág. 73.

<sup>35</sup>.-ROUSSEAU, J.-J., Las ensañaciones del paseante solitario, Ed.Cit. Pág. 32.

Esta postura está directamente emparentada<sup>36</sup> con la afirmación de Las ensoñaciones del paseante solitario: *Me alimento ciertamente de mi propia sustancia, pero no se agota y me vasto a mi mismo.*<sup>37</sup>

Donde, como señala Todorov,

Habiendo hecho el vacío, el sujeto se descubre pleno; su felicidad no deja en el alma ningún vacío que halla o que sienta necesidad de llenar.<sup>38</sup>

Leamos de nueva cuenta Rousseau:

¿De qué se goza en semejante situación? De nada externo a uno, de nada sino de sí mismo y de la propia existencia, mientras dura este estado uno se basta a sí mismo, como Dios.<sup>39</sup>

Para algunos críticos esta afirmación tiene un carácter solipsista; nosotros pensamos que, al contrario, debe leerse a la luz de un *sentimiento universalista*, o de un *misticismo existencial*<sup>40</sup>, o bien, a partir de la postura romántica que mediante la inmersión en el Yo se esfuerza por llegar a la unidad,<sup>41</sup> y que puede ejemplificarse con el siguiente pensamiento de Claudel:

He apartado mis pies de la tierra, mis manos de todas las manos, mis sentidos de todo objeto exterior, y de mis sentidos mi alma.[...] Ya no hay un hombre, no hay más que un movimiento. No hay más que un origen. Sufro un nacimiento. He caducado. Cerrando los ojos nada me es externo; yo soy lo externo.<sup>42</sup>

---

<sup>36</sup>-Al menos cuatro críticos la emparentan. Starobinski, J., Hartle. A., Groethuysen. B., Beguín. A., De éste último Cfr. El alma Romántica y el sueño. Fondo de Cultura Económica. Segunda reimpresión. México, 1981. Pág. 409 y Sgs.

<sup>37</sup>-TODOROV, T., Op. Cit. Pág. 74.

<sup>38</sup>-Ibidém. Pág. 80.

<sup>39</sup>-Ibidém. Pág. 92.

<sup>40</sup>-WAHL, J., Cit. por Starobinski, J., Op. Cit. Pág. 332.

<sup>41</sup>-BÉGUIN, A., Op. Cit. Pág. 409.

<sup>42</sup>-Ibidém. Pág. 6.

## 7.4 LA SOLEDAD.

En el análisis del individuo que lleva a cabo Rousseau se expresan, al menos, dos ideas divergentes de soledad. Por una parte, en sus obras autobiográficas y en su Correspondencia, se plasma toda una reflexión sobre la soledad donde esta es caracterizada como una *soledad desdichada*; una especie de condena a la que uno no puede más que someterse y que no es exagerado afirmar, viene a constituir toda una *filosofía de la miseria*,<sup>43</sup> que ya en su tiempo le reprochaba Voltaire.<sup>44</sup>

Rousseau se siente culpable y solo. Sufre la soledad "*por no se que fatalidad*" y las culpas -reales o imaginarias, propias o injustamente atribuidas- se acumulan en su conciencia, mientras su autoestima disminuye y su pensamiento se nubla.<sup>45</sup> Las desgracias de la vida lo han obligado a retirarse dentro de sí propio. En Rousseau juge de Jean-Jacques (dialogues) se refiere a sí mismo en estos términos:

Conocéis mi destino lo suficiente como para saber que no me ha permitido en absoluto disfrutar de las prosperidades de esta vida; no encontrado en ella ni los bienes que interesan a los hombres ni aquellos que me interesan a mí; sabéis a que precio me ha vendido esos vapores que tanto ansían, y que, aunque hubiesen sido más puros, no eran el alimento que mi corazón necesitaba.<sup>46</sup>

---

<sup>43</sup>.-GUÉHENNO, J., Op. Cit., Pág. 127.

<sup>44</sup>.-VOLTAIRE, M. F. A., Diccionario de filosofía, T.III, Ed. Cit. Pag. 342. Voltaire califica a Rousseau en un sinnúmero de publicaciones y en su Correspondencia como: "Monstruo de vanidad y contradicción de orgullo y de bajeza", "El bribón más malvado que haya deshonrado la literatura", "Perro de Diógenes engendrado por las culebras de la discordia". Cfr. FAGUET, E., J.-J. Rousseau (su vida). Editorial Americalec. Buenos Aires, Argentina.1945. Y el citado libro de Guéhenno.

<sup>45</sup>.-GUÉHENNO, J., Op. Cit., no duda en preguntarse por la locura de Rousseau "*¿Estaba loco, estaba cuerdo? la locura roza la razón, a veces la completa y la cumple*". Pág. 602. Y Starobinski, J., Op. Cit. dedica un capítulo "La enfermedad de Rousseau" a rebatir los diagnósticos más estereotipados de su enfermedad: "Neuroartritis, delirio sensitivo de relación, delirio tóxico de forma interpretativa, constitución neuropática, insania moral". Pág. 357 y Sgs.

<sup>46</sup>.-ROUSSEAU, J.-J., I.oc. cit., En Guéhenno, J., Op. cit., Pág. 592.

Sin embargo, respecto a su vida, Rousseau es claro: *Alivie el peso de mi conciencia con una pronta y clara confesión.*<sup>47</sup> Rousseau se convierte en autobiógrafo; se siente

Tranquilo en el fondo del abismo, pobre mortal infortunado, pero impasible [...] Solo en la tierra como en un planeta extraño [...] no es nadie entre los hombres.<sup>48</sup>

Se confía a la providencia, escribe y, con ello, nos da un ejemplo del límite al que llega:

**DEPOSITO REALIZADO A LA PROVIDENCIA.** Protector de los oprimidos, Dios de la justicia y de la verdad, recibe este depósito que hago en tu altar y confía a tu providencia a un infortunado extranjero, solo, sin ayuda, sin defensor en la tierra, ultrajado, burlado, difamado, traicionado por toda una generación, sometido desde hace quince años a un trato peor que la muerte, y a indignidades hasta ahora inauditas entre los humanos, sin haber podido nunca averiguar al menos su causa. Se me niega toda explicación, se me priva de toda comunicación, ya solamente espero de los hombres, amargados por su propia injusticia, afrentas, mentiras y traiciones. Eterna providencia, en ti está mi única esperanza.<sup>49</sup>

Por otra parte, Rousseau expresa una convicción estoíca, cercana a Cicerón, Epicteto y Montaigne, -y la expresa de manera también cara para los estoícos a partir de la adiaforía<sup>50</sup> que sucintamente y en palabras del propio Jean-Jacques, se puede caracterizar de la siguiente manera: *Nunca estoy menos solo que cuando estoy solo; yo sólo estoy solo en la multitud.*<sup>51</sup>

En esta vertiente, para el individuo solitario la soledad es una especie de libertad.

Por ello constituye el ideal del individuo:

La causa de esa invencible repugnancia que siempre sentí por el comercio de los hombres (...) no es otra que ese indomable espíritu de libertad que nada ha podido vencer.<sup>52</sup>

---

<sup>47</sup>.-ROUSSEAU, J.-J., Las confesiones, Ed. Cit. Pág. 263 .

<sup>48</sup>.-ROUSSEAU, J.-J., Las ensoñaciones del paseante solitario. Ed.Cit. Pág. 26.

<sup>49</sup>.-ROUSSEAU, J.-J., Rousseau juge de Jean-Jacques (dialogues). Cit.en Starobinski, J.,Op. Cit. Pág. 595.

<sup>50</sup>.-STAROBINSKI, J.,Op.Cit. Señala:"Adiaforía es donde a la vez se es autor, la persona en cuestión y el destinatario de sus palabras". Pág. 347.

<sup>51</sup>.-ROUSSEAU, J.-J., Las ensoñaciones del paseante solitario. Ed. cit. Pág. 54.

<sup>52</sup>.-ROUSSEAU, J.-J., "Carta a Malesherber". Cit. por Todorov, T., Op.Cit. Pág. 55.

En ésta última perspectiva, la soledad tiene una nota común con el *estado de naturaleza*; es la autarquía. Se trata, en efecto, de recuperar la autosuficiencia. Recordemos que el hombre natural del Segundo discurso es indiferente y autosuficiente.<sup>53</sup>

Contra Diderot que piensa que *solamente el malvado está solo*<sup>54</sup>, para Rousseau la bondad originaria del hombre está implícita en esta tesis: *Cualquiera que se baste a sí mismo no querrá perjudicar a nadie*. Por ello puede afirmar: *Tan pronto como estoy solo soy feliz*.<sup>55</sup>

Hay que señalar, además, que en este estado puede ser que se sufra, pero, sufrir es para Jean-Jacques ser virtuoso; se sufre porque se es auténtico y la soledad es el refugio del sabio en un mundo de dobleces y apariencias. Se postula así una verdadera *dramaturgia íntima*, trágica, equiparable al camino de la santidad; se sufre íntimamente por la verdad.

Así las cosas, tal parece que hemos transitado por una verdadera *alquimia del deseo*, es decir, por una ruta que nos lleva de *la soledad temida a la soledad querida*; o lo que llama Starobinski por una *transmutación clarificadora* que convierte el dolor en voluptuosidad.<sup>56</sup> Pero, este tránsito no es así de sencillo y buena parte de la "ilegibilidad" del corpus roussoniano es debido a este problema.

Para comprender la filosofía de Rousseau en su *intención unitaria*, más que de una reivindicación de la soledad, que de hecho hay a lo largo de su obra, o de la constatación de que ésta no es sino el esfuerzo por escapar a los estrechos márgenes, *las luchas de un proscrito*, a los que su existencia se ha visto reducida por los ataques de sus

---

<sup>53</sup>.-Op. Cit. Pág. 123.

<sup>54</sup>.-DIDEROT, D., "le fille naturel" Citado por Guéhenno, J., Op. cit. Pág. 230.

<sup>55</sup>.-ROUSSEAU, J.-J., Las ensoñaciones del paseante solitario. Ed.Cit. Pág. 91.

<sup>56</sup>.-Op.cit. Pág. 534.

contemporáneos, cuyo testimonio final lo constituyen, sobre todo, las primeras páginas de

### Las ensoñaciones del paseante solitario:

Heme aquí solo en la tierra, sin más hermano, prójimo, o amigo ni sociedad que yo mismo. El más sociable de los hombres y el más amable de los humanos ha sido proscrito de ella por un acuerdo unánime. Han buscado en los refinamientos de su odio qué tormento podía serle más cruel a mi alma sensible y han roto violentamente todos los lazos que me ligaban a ellos. Habría amado a los hombres a pesar de ellos mismos.<sup>57</sup>

Para su mejor comprensión nos conviene hablar de dos vertientes en su pensamiento.

Por una parte el ginebrino plantea lo que podemos denominar, siguiendo a T. Todorov, el ideal de *una comunicación limitada* y, por otra, *la búsqueda de uno mismo*.<sup>58</sup>

En Rousseau encontraríamos una comunicación limitada que se expresa, al menos, en cuatro diferentes vertientes: a) por la escritura, b) por lo imaginario, c) por la naturaleza y d) por la despersonalización.

Analicemos sucintamente cada uno de ellos. Hay toda una línea de interpretación que señala que el gran anhelo de Rousseau es la comunicación.<sup>59</sup> Starobinski partiendo de ésta tesis nos demostrará la importancia que tiene el "obstáculo", "el suplemento" o "la mediación" en el pensamiento de Rousseau <sup>60</sup>.

En síntesis, lo que encuentra Starobinski, es la necesidad que tiene Rousseau de diferir esta comunicación para poderla realizar; Rousseau la difiere de varias maneras, sobre todo, por la escritura y por lo imaginario; introduce un "obstáculo", crea un "suplemento", hace un "desplazamiento", "retarda" y "difiere": introduce la mediación.

Es por el conflicto con una sociedad inaceptable por lo que la experiencia íntima adquiere su función privilegiada. Y hasta vemos que el dominio propio de la vida interior sólo se delimita por el fracaso de toda relación satisfactoria con el exterior [...] Rousseau desea la comunicación y la

---

<sup>57</sup>.-ROUSSEAU, J.-J., Las ensoñaciones del paseante solitario, Ed.cit. Pág. 35.

<sup>58</sup>.-TODOROV, T., Op. cit. Pág. 51.

<sup>59</sup>.-BACZO, B., Rousseau solitude et communauté, París-La Haya, Mouton. 1974.

<sup>60</sup>.-STAROBINSKI, J., Op. cit. Pág. 241. En particular Derrida, J., De la gramatología Ed. cit. Pág. 160. y Althusser, L., "Sobre el Contrato social". Ed. cit. Pág. 45.

transparencia de los corazones; pero su espera se ve frustrada acepta y suscita el obstáculo que le permite replegarse en la resignación pasiva y en la certeza de su inocencia.<sup>61</sup>

Respecto a los puntos 1 y 2, no creemos que haya ningún "escabroso" problema y podemos convenir en que la escritura (ejemplificamos la actitud de Rousseau con la siguiente afirmación: *un hombre que deja a su amante para escribirle*<sup>62</sup>) y la imaginación, (*saco más provecho de los seres imaginarios que reúno a mi alrededor que en lo que veo en el mundo*<sup>63</sup>; *no hay nada más hermoso que lo que no es*<sup>64</sup>) constituyen una forma, - un tanto excéntrica, sin duda- pero, finalmente, una forma de relacionarse y de comunicarse con los otros.

Sin embargo, el problema comienza cuando desplazamos al ser humano de esta comunicación, cuando nuestro ideal de comunicación excluye al ser humano del acto comunicativo.

La comunicación *vía la naturaleza*, en Rousseau, parece tomar este último derrotero: En primer lugar, por la exclusión sistemática del hombre en el acto comunicativo. En segundo lugar, por la "despersonalización" a la que Rousseau somete a los otros hombres con los que tiene relación. Por ello me centraré brevemente, en los puntos 3 y 4.

Rousseau, que busca la comunicación, termina gozando de la naturaleza y de sí, pero, lejos de los hombres. Añora un estado de indeterminación como el que referimos a propósito del hombre de la naturaleza del Segundo discurso. Añora la transparencia:

Bellos sonidos, un bello cielo, un bello paisaje, un bello lago, flores, perfumes, unos bellos ojos y una mirada dulce; todo esto no afecta directamente a sus sentidos más que después de haber penetrado por algún lado hasta su corazón. Le he visto hacer casi dos leguas al día durante casi

---

<sup>61</sup>.-STAROBINSKI, J., Op. Cit. Pág. 10.

<sup>62</sup>.-ROUSSEAU, J.-J., Las confesiones. Ed. Cit. Pág. 302.

<sup>63</sup>.-Ibidém. Pág. 306.

<sup>64</sup>.-Ibidém. Pág. 360.

todo la primavera para ir a escuchar al ruiseñor en Bercoy; *eran precisos el agua, el verdor y los bosques para hacer que el canto de este pájaro fuese conmovedor a su oído.*<sup>65</sup>

Aquí el problema es que Rousseau ha borrado a los hombres de su horizonte y, además, no es capaz de ver al otro como una conciencia independiente. El *Leiv Motiv* de esta actitud es el siguiente:

¡Oh naturaleza! ¡Oh madre mía! Heme aquí bajo tu sola protección; no existe aquí ningún hombre hábil e hipócrita que se interponga entre tu y yo.<sup>66</sup>

En el segundo caso, el otro sufre una despersonalización (Rousseau dice respecto a Terese su mujer: *la sola idea de que yo no fuese todo para ella hacia que ella no fuese casi nada para mí, yo encontraba en Teresa el suplemento que necesitaba.*<sup>67</sup>) y se convierte en un medio, "un obstáculo", un fantasma o algo imaginado y añorado, en el reino de la fantasía, que conforma, en palabras de Rousseau: *Un estado de compensación para todas las felicidades humanas que no podrían quitarle ni la fortuna ni los hombres.*<sup>68</sup>

Sin embargo, teniendo en cuenta un horizonte más amplio, es muy importante el señalamiento de Todorov. *¿Cómo se puede elevar a ideal la soledad con su corolario, la supresión de la sociedad?*<sup>69</sup>

No nos engañemos, esta "reivindicación" no se sostiene en Rousseau: el camino del individuo solitario no conduce a la felicidad:

Un hombre que quisiera mirarse como un ser aislado, al no depender de nada y bastarse a sí mismo, sólo podría ser miserable.<sup>70</sup>

---

<sup>65</sup>.-ROUSSEAU, J.-J., Rousseau juge de Jean-Jacques (dialogues) [O.C. 1, 897]. Cit. por Starobinski, J. Op. Cit. Pág. 315.

<sup>66</sup>.-ROUSSEAU, J.-J., Las confesiones [X11. O.C.I 644.] Cit. en Starobinski, J., Op. Cit. Pág. 322.

<sup>67</sup>.-Ibidém. Pág. 337.

<sup>68</sup>.-ROUSSEAU, J.-J., Las ensoñaciones del pascante solitario. Ed.Cit. Pág. 63.

<sup>69</sup>.-TODOROV, T., Op. Cit. Pág. 77.

<sup>70</sup>.-ROUSSEAU, J.-J., El Emilio. Ed. Cit. Pág. 517.

Por ello, como el mismo Rousseau señala: *No hay que confundir lo que es natural en el estado salvaje con lo que es necesario en el estado civil.*<sup>71</sup>

## 7.5 LA INTERIORIDAD.

### A) Interioridad y soledad.

La interioridad es más amplia que la soledad, puesto que la interioridad está enmarcada dentro de la naturaleza. La soledad, en el estado social, es una existencia relativa, problemática, pero relativa. Me explico: Rousseau reacciona, de varias maneras, a la frase de Diderot, que aparece en El hijo natural, que afirma: *Sólo el malvado esta solo.*<sup>72</sup>. Rousseau ve en esta afirmación una condena por uno de sus, todavía, más caros amigos y es sensible a ella.

Con diversos argumentos Rousseau ha de responder a Diderot. Primero, con el argumento de la indiferencia. El hombre solo -como el salvaje- o el hombre social en soledad -como el mismo Rousseau - es indiferente al mundo social, de ahí que no tenga pasión alguna, que viva en sí mismo; indiferente, no puede albergar maldad en su corazón.

Un segundo argumento es que el hombre está solo: *nace crece, vive y muere solo*. La soledad es un estado propio del hombre. Finalmente, dice Rousseau de sí mismo, él es como los demás, un poco huraño, más temperamental quizá, pero su soledad no es una soledad radical, es *la soledad de todos.*<sup>73</sup>

Un tercer argumento es que sólo por la sociedad y el comercio con los hombres, el hombre, *naturalmente bueno*, se pervierte; no es del solitario, sino del hombre que se a perdido a sí mismo, de quien podemos decir que es malo o malvado. El hombre que está

---

<sup>71</sup>.-ROUSSEAU, J.-J., Discurso sobre el origen y los fundamentos... Pág. 121.

<sup>72</sup>.-DIDEROT, D., El hijo natural. Cit. por Todorov, T., Op.cit. Pág. 56.

<sup>73</sup>.-ROUSSEAU, J.-J., Las ensañaciones del paseante solitario. Ed.cit. Pág. 57.

cerca de la naturaleza, el hombre que está en contacto con su interioridad es necesariamente bueno.

## 7.6 LA LIBERTAD.

Rousseau trata de determinar la subjetividad -la voluntad individual- como libertad, es decir como naturaleza del hombre. En él la libertad es un derecho y un deber al mismo tiempo: derecho de humanidad y deber de humanidad, pues Rousseau tiene un concepto deontológico de naturaleza.<sup>74</sup>

Así, caracterizada, la voluntad individual libre no es la libertad del individuo, es, realmente diferente, la libertad de la *persona*. La persona no es un dato, sino una exigencia de desarrollo y la libertad, no es un mero dato, es, por el contrario, la exigencia de interioridad. La interioridad es la afirmación de un deber de realización de las aptitudes racionales y perfectibles del hombre. Con esta caracterización, Rousseau logra que la naturaleza humana, sea un valor, un valor-verdad moral: el sentir las exigencias éticas de la personalidad. Y, de este modo reivindica, el valor universal del principio de persona humana. La individualidad es la afirmación de cada uno en tanto individuo (particular). La personalidad es la afirmación de cada uno en tanto hombre (universal).

La conciencia moral nace del *amor de sí*, el amor de sí plenamente realizado es la interioridad por excelencia: *La fuerza expansiva del alma que me identifica con mis semejantes*.<sup>75</sup>

---

<sup>74</sup>-CASSIRER, E., The question of Rousseau, Ed. Cit. Pág. 101. Por deontológico se entiende un valor: "como debe ser el ente para ser perfecto." ABBAGNANO, N., Diccionario de filosofía, Fondo de Cultura Económica. Segunda edición, revisada y aumentada. México, 1974. Pág. 298.

<sup>75</sup>-ROUSSEAU, J.-J., Las ensañaciones del paseante solitario, Ed.Cit. Pág. 95.

Así, transitamos del Yo al yo común, de la voluntad individual a la voluntad general, de lo particular a lo universal. Y sólo así se entiende: *Amar a la patria con ese sentimiento exquisito que todo hombre aislado tiene sólo para sí.*<sup>76</sup> Es ésta conciencia universalista, la conciencia de sí, la condición y fundamento del yo común.

## 7.7 LA PERSONALIDAD Y LA SOLEDAD.

La personalidad es exigencia de desarrollo. La libertad es exigencia de interioridad. La interioridad es la afirmación de un deber de realización de las aptitudes espirituales. Pero, volviendo a nuestro esquema inicial, para poder dar cuenta de la soledad, vemos que la soledad es solamente un momento del análisis de Rousseau. Para él, la soledad es reivindicable y lo es, todavía más, en un mundo de apariencias y falsedades; es el reino de la tranquilidad donde la conciencia se puede recoger y desplegar a sus anchas.

Esas horas de soledad y de meditación son las únicas de la jornada en que soy plenamente yo y estoy conmigo sin distraimiento ni obstáculo, y en que puedo decir que realmente soy lo que la naturaleza ha querido.<sup>77</sup>

Por lo que la soledad no es la interioridad del sujeto, aislado, esencialmente privada, de la que nos habla Ann Hartle<sup>78</sup>. Para Rousseau la soledad es, en el estado social, una existencia relativa, y la problemática de la interioridad no se plantea a este nivel.

Al menos podemos decir que la soledad no presenta los mismos problemas filosóficos que la interioridad. Ésta puede ser privada, a la manera que lo entienden, la tradición anglosajona. (un sujeto privado no es, solamente, un sujeto aislado socialmente. Un sujeto privado, (i.e. el sujeto cartesiano en el proceso de la duda) ¿qué es? ¿qué puede ser? Es,

---

<sup>76</sup>.-ROUSSEAU, J.-J., El Contrato social, Ed. Cit. Pág. 437.

<sup>77</sup>.-ROUSSEAU, J.-J., Las ensoñaciones del paseante solitario, Ed.cit. Pág. 67.

<sup>78</sup>.-HARTLE, A., El sujeto moderno en Las confesiones de Rousseau. (Una respuesta a San Agustín). Fondo de Cultura Económica, México, 1983.

como no han dejado de señalarlo críticos de diversas corrientes, una aberración teórica.) Pero ¿qué quiere decir que el sujeto de Rousseau, su *sf mismo*, o la conciencia, sean privados, en este sentido fuerte y en este horizonte problemático?

Para Rousseau naturaleza e interioridad son términos intercambiables.<sup>79</sup> La alegría de refugiarse en la naturaleza, no deriva en él solamente del deseo de *substraerse en los brazos de ella a los ataques de sus hijos*<sup>80</sup>. Para él, como señala R. Mondolfo, entregarse a la naturaleza significa sumirse en el arrobamiento místico del infinito:

Pronto de la superficie de la tierra elevaba mis ideas a todos los seres de la naturaleza, al sistema universal de las cosas, al ser incomprensible que lo abarca todo. Entonces, perdido el espíritu en esta inmensidad no pensaba, no razonaba, no filosofaba; me sentía, con una especie de voluptuosidad, oprimido con el peso del universo, me abandonaba con arrebato a la confusión de estas grandes ideas; gustaba perderme con la imaginación en el espacio; mi corazón, confinado en los límites de los seres, se encontraba allí demasiado apretado; me sofocaba el universo y habría querido lanzarme al infinito.<sup>81</sup>

Y, sin embargo, escribe el mismo Rousseau:

¿De qué se disfruta en semejante estado? De nada externo a sí mismo y de la propia existencia; hasta que esto dura, uno se basta a sí mismo, como Dios.<sup>82</sup>

Aquí existen varios problemas, señalemos uno: Rousseau se piensa único, intemporal, siempre el mismo. A lo largo de toda su obra Rousseau insiste una y otra vez que su pensamiento tiene un punto central y que él es el mismo. Rousseau se siente único, y con un proyecto único. Por eso puede escribir: *Que ya no tenga necesidad de otro guía más que de sí mismo*.<sup>83</sup>

---

<sup>79</sup>.-DEL VECHIO, J., Señala: "El profundo sentimiento de la naturaleza que inspiró a Rousseau, fue en él, sustancialmente, una sola cosa con la conciencia del infinito valor de la persona humana, convirtiéndose, en fin, en la intuición de lo que hay de ulterior y superpuesto al fenómeno, sea en el mundo exterior como en el subjetivo. En este poderoso sentimiento que proporciona la ocasión de una continua y fecunda confrontación del hecho con el principio, del ser con el deber ser, y que es por tanto uno de los prerequisites esencia les de la ética, radica la verdadera importancia de Rousseau". Cit. en Mondolfo, R., Op. cit Pág. 30.

<sup>80</sup>.-ROUSSEAU, J.-J., Las ensañaciones del paseante solitario, Ed.Cit. Pág. 36.

<sup>81</sup>.-Ibidém, Pág.96.

<sup>82</sup>.-Ibidém, Pág. 95.

<sup>83</sup>.-ROUSSEAU, J.-J., El Emilio o de la educación, Ed. Cit. Pág. 314.

## 7.8 LA PERSONA MORAL.

En El Emilio se ve formar un hombre completo, a medida que el discípulo de Rousseau descubre y ejercita sus poderes, y que *la aptitud para el dominio racional de sí mismo se agrega a los impulsos espontáneos de la sensibilidad*.<sup>84</sup> Ps, tal como dice nuestro filósofo:

Si tal vez el doble objeto que uno se propone se pudiera reunir en uno solo, suprimiendo las contradicciones del hombre se suprimiría un gran obstáculo a su felicidad.<sup>85</sup>

La idea de unidad del sujeto y, más aún, la idea de unidad moral del hombre, es una idea básica en el filosofar roussoniano. Al margen de los problemas que sobre la identidad personal en Rousseau puedan plantearse, lo que nos interesa señalar es que esta unidad es lo que nos permite la legibilidad del corpus roussoniano, el tránsito de la filosofía política de Rousseau a sus reflexiones sobre la subjetividad y a la formación de la persona.

La unidad es la llave que nos lleva del individuo a la comunidad y, más aún, del hombre sensible -individuo- a la persona universal y, por otra parte, nos posibilita el tránsito del ciudadano particular a la comunidad política legítima y universal. Este horizonte de la profunda unidad del ser humano es la perspectiva que le permite a Rousseau sostener una serie de análisis bifrontes, como los que hemos visto: una ética de la obligación pura que, paradójicamente, parte y reivindica la sensibilidad; la tesis de la libertad como cabal cumplimiento de la ley, y, en general, la dialéctica particular- universal en sus diversas instancias.

La persona moral es una síntesis dialéctica, -abierta, problemática y quizás tan sólo delineada- entre individualidad y universalidad. Todo el proyecto de Rousseau, sus dos proyectos antagónicos (y las cuatro vertientes de análisis que hemos seguido a partir del

---

<sup>84</sup>.-STAROBINSKI, J., Op. Cit., Pág. 324.

<sup>85</sup>.-ROUSSEAU, J.-J., El Emilio o de la educación, Ed. Cit. Pág. 41.

esquema), se sostienen en esta idea: unidad en la diversidad. Por ello, en su filosofía encontramos una serie de pares ordenados: unidad del ser humano y reconocimiento de su diversidad, unidad del género y reconocimiento de las diferencias, unidad del pueblo y conciencia de su especificidad, unidad de la persona y reconocimiento de la otredad. Esta unidad es coherencia, es transparencia, y es más que un sistema meramente formal: constituye el sistema analítico y expositivo de Rousseau.

La persona moral, para Rousseau, es una síntesis en movimiento de estos atributos que hemos venido analizando sintéticamente. Es la posible integración de lo universal en lo particular.

# CAPÍTULO OCTAVO. LA CULTURA.

## 8.1 LA SOCIEDAD HUMANA.

Cuando señala Rousseau en El Contrato social que:

El hombre nació libre y en todas partes se encuentra encadenado. Hay quien se cree amo de los demás, cuando, en verdad, no deja de ser tan esclavo como ellos.<sup>1</sup>

Se propone una investigación positiva acerca de la naturaleza del hombre y de la sociedad, preguntándose: *¿Cómo ha podido acontecer este cambio? [...] ¿Qué puede legitimarlo?*<sup>2</sup>

Como ya hemos señalado, Rousseau pensaba que tratándose de la sociedad y del hombre social *todo deriva radicalmente de la política* y que todo cambio, pasado o posible, en la naturaleza humana (excluyendo los acaecidos en una etapa previa del desarrollo de la humanidad, que son los que originan la razón, la sociedad, el lenguaje) se debían a una determinación histórico-social en el espacio de la política. Es precisamente en esta esfera que Rousseau pretende investigar las causas de esta radical oposición que el encuentra entre naturaleza humana y existencia social del hombre. Además, Rousseau interroga, críticamente, las teorías sobre los fundamentos de la sociedad y sobre la naturaleza de los actos políticos.

De la naturaleza humana Rousseau puede afirmar:

Todos nacen hombres y libres; su libertad les pertenece.[...] Renunciar a su libertad es renunciar a su calidad de hombres, a los derechos de la humanidad, incluso a sus deberes.[...] Una renuncia semejante es incompatible con la naturaleza del hombre.<sup>3</sup>

Rousseau trata de dar cuenta de esta radical oposición que él encuentra entre la existencia *de acuerdo a la naturaleza* y la existencia social del hombre, entre lo que es y lo que debe ser. Rousseau no sólo constata y denuncia este hecho, sino que trata de explicarse

---

<sup>1</sup>-ROUSSEAU, J.-J., El Contrato social. Ed. Cit. Pág. 401.

<sup>2</sup>-Ibidém. Pág. 401.

<sup>3</sup>-Ibidém. Pág. 406.

el fenómeno y lo trata de explicar recuperando la problemática de la filosofía humanista del Renacimiento, en especial, según hemos visto, la teoría contractualista y del derecho natural de Grocio, Pufendorf y Hobbes, así como la teoría de la soberanía de Locke y Montesquieu. Teorías y posturas que, entre otras, le permitirán, en una relación dialéctica, articular su crítica al concepto de lo social y lo racional (*Appetitus societatis*). Pero, además, Rousseau lleva a cabo una investigación sobre las instituciones políticas según hemos visto.

La teoría política de Rousseau esta alumbrada por una idea central: la de la existencia de un *yo colectivo* y, éste es determinado como una *voluntad única*.<sup>4</sup> El gran problema que enfrenta su concepción será la de cómo hacer para que el *yo relativo*, y particular del hombre, forme parte de la unidad común o *yo colectivo*. ¿Cuál es, o cuál debería de ser la naturaleza de este yo colectivo? ¿Cuál es, o cuál debería de ser la naturaleza de este Yo particular del que hemos hablado?

## 8.2 LA VOLUNTAD.

Hay un problema fuerte con la naturaleza del hombre civil; no es el hombre natural.

Como señala Rousseau en El Emilio:

El hombre natural es todo para él; es la unidad numérica, el entero absoluto que no tiene relación sino consigo mismo o con sus semejantes. El hombre civil no es más que una unidad fraccionaria que depende del denominador, y cuyo valor está en relación con el entero, que es el cuerpo social. Las buenas instituciones son aquellas que mejor desnaturalizan al hombre, le quitan su existencia absoluta para darle una relativa y transportan el yo a la unidad común; de modo que cada particular no se crea ya uno sino parte de la unidad, y no sea sensible sino en el todo.<sup>5</sup>12

En efecto, la realización concreta y real del yo común, de la voluntad general, supone e implica el *Contrato social*. El Contrato social es una de las respuestas que Rousseau da a esta problemática.

---

<sup>4</sup>.-Ibidém. Pág. 421.

<sup>5</sup>.-ROUSSEAU, J.-J., Emilio o de la educación Ed. Cit. Pág. 37.

La idea de un contrato originario como fundamento de la sociedad no es una idea privativa de Rousseau. Por el contrario, es el modelo con que la filosofía iusnaturalista, renacentista y moderna, trató de dar respuesta a la naturaleza del poder, vía el análisis de la soberanía.<sup>6</sup> La importancia de Rousseau como teórico del *pacto social* reside en la importancia que con él adquiere la soberanía, entendida ésta como soberanía popular, pues, se trata de un pacto entre iguales y entre todos -la voluntad popular que es siempre recta- que funda la sociedad; además de constituir, como él mismo señala en El Contrato social el *único fundamento posible de las sociedades democráticas*.<sup>7</sup>

Nuestra tesis se limita a señalar la problemática en relación a los conceptos que venimos trabajando, es decir, en su relación con el individuo, el sí mismo y el sujeto; y, no pretende, en modo alguno, ser una exposición de los principios de derecho político enunciados en dicho libro, en el que Rousseau fundamenta la existencia de un *sujeto soberano*.

Dicho *sujeto soberano* está, a nuestro juicio, en estrecha relación con el concepto de persona. Sin embargo su relación no es, ni con mucho, unívoca. La noción de *sujeto soberano* pertenece al orden de la política, la noción de *persona*, por el contrario, pertenece al orden de una *filosofía de la conciencia*.<sup>8</sup> La distinción entre ambos niveles es muy importante ya que gracias a ella podemos enfrentar la polémica "antiguos / modernos" en el pensamiento de Rousseau y hacerle frente a algunas de las tesis que hacen de Rousseau un conservador *con pocas cosas que decir*.<sup>9</sup>

---

<sup>6</sup>-VILLORO, M., Op. Cit. Pág. 132.

<sup>7</sup>-ROUSSEAU, J.-J., El Contrato social. Ed. Cit. Pág. 414.

<sup>8</sup>-MONDOLFO, R., Op. Cit. Pág. 12.

<sup>9</sup>-VILLAVERDE, Ma. J., Op. Cit. Pág. 217 y Sgs.

Después de todo el análisis que hemos desarrollado en los capítulos anteriores, parece legítimo preguntarnos si Rousseau postula como esa idealidad buscada al *hombre natural* o a el *ciudadano*.

Me explico: en El Contrato social Rousseau postula la noción de un *sujeto soberano* en quien reside la soberanía. Dicho *sujeto soberano* es el pueblo, o *la voluntad general*. Pero la voluntad general *no es* la suma de las voluntades particulares. La voluntad general es el entero del que las voluntades particulares sólo son una fracción:

Cada uno de nosotros pone en común su persona y todo su poder bajo la suprema dirección de la voluntad general y nosotros recibimos corporativamente a cada miembro como parte indivisible del todo.<sup>10</sup>

¿Cuál es, entonces, la naturaleza de las voluntades particulares? Por el momento, podemos decir que su naturaleza siempre será relativa y dependiente, pues, *sólo la voluntad general es*.<sup>11</sup>

Si las voluntades particulares no son, o no cuentan o no tienen peso, tampoco serán algo sustantivo las individualidades que en ellas se expresan. El individuo, para el Rousseau de El Contrato social, con su existencia dependiente y relativa, no es, un absoluto, sino que es sólo parte y expresión de la comunidad. En El Contrato social el *sujeto soberano*, el Estado es el todo, el sujeto individual, por el contrario, no es nada.

Rousseau formaría parte, entonces, de *los antiguos*, es decir de aquellos filósofos y pensadores que, como Platón y Aristóteles, pero, de manera especial, Plutarco, subordinan la existencia del individuo a la de la *polis*; y, en su filosofía política se expresaría esta nostalgia por una *polis* fuerte, una ciudad omnipotente, una voluntad general de todos donde el individuo o el solitario no son nada.<sup>12</sup>

---

<sup>10</sup>.-ROUSSEAU, J.-J., El Contrato social. Ed. Cit. Pág. 410.

<sup>11</sup>.-Ibidem, Ed. Cit. Pág. 411.

<sup>12</sup>.-VILLAVERDE, Ma. J., Op. Cit. Pág. 103 y Sgs.

Que Rousseau postule la inexistencia de valor de las voluntades individuales, debe asombrarnos desde la perspectiva que hemos tomado. Para nosotros, Rousseau es un teórico político, pero, de igual manera es un filósofo de la subjetividad. ¿Qué es del sujeto individual, particular; qué es del individuo, de Jean-Jacques, dentro del esquema de El Contrato social?

### 8.3 EL CIUDADANO.

Hombres antiguos en los tiempos modernos.

J.-J. Rousseau.<sup>13</sup>

Uno de los mecanismos que Rousseau pone en movimiento y que es central en su filosofía, como ya hemos señalado, es el concepto de Ciudadano. No está de más recordar que Rousseau firma y reclama, siempre, el único título que para él tiene validez, el de *Ciudadano de Ginebra*.

Rousseau tiene una verdadera pasión por lo antiguo, y como Montaigne, es buen lector de los clásicos: Platón, Cicerón, Séneca y Plutarco.<sup>14</sup> Su ideal de perfección político remite, en parte, a la antigüedad greco romana: los Lacedemónios y Catón. En ellos encarna la más sublime idea del patriotismo y la virtud. Catón, nos dice Rousseau, en la Carta a d'Alembert es *el más grande de los hombres*.<sup>15</sup> Catón es el prototipo del ciudadano que sacrifica todo por la patria. Es el patriota que se suicida cuando ya no tiene patria que servir.

---

<sup>13</sup>.-ROUSSEAU, J.-J., La nouvelle Héloïse, 1, Ed. Cit. Pág. 60.

<sup>14</sup>.-Con Rousseau "reinicia" una tradición de continua referencia a los pensadores y filósofos clásicos. Cassirer, E. The question of Rousseau, Pág. 57.

<sup>15</sup>.-ROUSSEAU, J.-J., "Carta a D'Alembert sobre los espectáculos:" En Escritos de combate, Ed. Cit. Pág. 319.

En Rousseau existe, ciertamente, una nostalgia por una sociedad profundamente ética, en la que la unidad de todos los ciudadanos, entregados a la pasión del bien común, sea una realidad. Como señala María José Villaverde:

Rousseau con la mirada puesta en el pasado en la polis griega o en la Roma republicana, defiende la unificación, la cohesión social, la integración total de la comunidad.<sup>16</sup>

Y, de esta manera, se constituye en uno de los principales impulsores de la conciencia nacional, pues, nuestro filósofo, refundió el ideal ciudadano de manera tal que los pequeños estados pudieron apropiárselo para construir el sentimiento nacional. Al respecto las Consideraciones sobre el gobierno de Polonia y el Proyecto de constitución de Corcega son más que ilustrativas. Pero, creemos, la idea de ciudadano va más allá de estas implicaciones positivas y juega otro papel central en su filosofía.

Se ha señalado que uno de los méritos de Rousseau es el de haber tratado de trascender el utilitarismo insolidario del orden político liberal<sup>17</sup>. Ante ésta vertiente, representada por Voltaire, Hobbes, Mendeville, etc., Rousseau opone, como salvaguardia solidaria, a la comunidad y ésta, cuando está conformada como *voluntad general*, será el Estado legítimo; la comunidad elevada a Estado: la soberanía popular. El ciudadano es precisamente esto: la instancia solidaria del sujeto social. Pero, el hombre, para poder constituirse como sujeto social, es decir, en ciudadano, tiene que renunciar a su calidad de agente libre (incondicionado) y diferenciable, es decir a su individualidad.

Rousseau propone en El Contrato social al ciudadano como la única posibilidad de existencia dentro de la sociedad que, paradójicamente, se nos presenta como *libre*. La única

---

<sup>16</sup>.-VILLAVERDE, Ma. J., Rousseau y el pensamiento de las Luces. Pág. 106.

<sup>17</sup>.-LASKY, H. J., Los orígenes del liberalismo europeo. Fondo de Cultura Económica, México, Decimosegunda edición. 1992. Pág. 56.

libertad posible dentro del estado social es el de la libertad civil. Y en ella el ciudadano es libre en este preciso sentido: En el cabal cumplimiento de la ley.<sup>18</sup>

#### 8.4 LA LEY

En El Contrato social esta idealidad es *la ley*. Para Rousseau la ley es *la más alta de todas las instituciones humanas*<sup>19</sup> Por la ley el hombre se humaniza. Pero, preguntémosnos ¿Cómo se humaniza el hombre? ¿Acaso, como parece desprenderse de lo anterior, renuncia a la libertad?

Ley y libertad son dos conceptos que, para Rousseau, en El Contrato social, son sinónimos. La libertad es el cabal cumplimiento (interiorización) de la ley. De ahí la siguiente formulación extrema: *Para hacer libres a los hombres hay que encadenarlos*.<sup>20</sup>

Y la de su proyecto: *Hay que forzar a los hombres a vivir en libertad*.<sup>21</sup> Por eso, es necesario caracterizar esta *libertad impuesta*.<sup>22</sup>

Preguntamos: ¿Se trata de una *libertad impuesta: la obligación de llevar a su cabal realización la idea de humanidad dentro del orden global de la naturaleza?*<sup>23</sup>

Rousseau no puede renunciar a la existencia común, a la existencia determinada por lo social, pues, éste nuevo sujeto de imputación, *la sociedad*, expresa precisamente a la

---

<sup>18</sup>.-ROUSSEAU, J-J., El Contrato Social, Ed. Cit. Pág. 417.

<sup>19</sup>.-Ibidém. Pág. 422.

<sup>20</sup>.-Ibidem. Pág. 427.

<sup>21</sup>.-Ibidém. Pág. 430.

<sup>22</sup>.-MONDOLFO, R., Op. Cit. Pág. 65.

<sup>23</sup>.-Ibidém. Pág. 45.

razón, a la conciencia, a la moralidad y a la libertad. Y, lo que más nos interesa subrayar, a la libertad como exigencia de humanidad<sup>24</sup>, que se da sólo dentro de la sociedad.

Para la tradición liberal, especialmente para aquella que se expresa a través de Benjamín Constant, la figura de Rousseau se ve aquí resquebrajada y su pensamiento puesto en entre dicho. ¿Cómo, pregunta Constant, Rousseau ha escrito, en una oscura formulación paradójica que *para liberar al hombre hay que encadenarlo?*<sup>25</sup>

Para otros críticos, sin embargo, lo que Rousseau tiene en mente es la idealidad de la ley como posibilidad de humanización del hombre. Una idea que reaparecerá y será plenamente desarrollada por Kant, con su imperativo categórico.<sup>26</sup>

Al respecto hay que decir que los alcances de una teoría se miden por las consecuencias que producen, por los efectos - positivos, negativos o de omisión- a los que dan lugar efectivamente. Sin embargo, también es cierto que la idea de ciudadano de Rousseau es un anacronismo al que pocos estaríamos dispuestos a someternos. Quizá lo más razonable es pensar que se trata, como señala Ma. J. Villaverde, de un intento fallido de conjugar la autonomía del sujeto moderno con la homogeneidad de la colectividad pre-capitalista<sup>27</sup>:

La cuestión -dice - no está en negar el esfuerzo de Rousseau por defender los derechos individuales de la persona ni la existencia de estos derechos, sino, en entender a través de qué complejos mecanismos éste individuo egocéntrico, defensor de la libertad, acaba por elaborar un modelo político autoritario (...) y se inclina del lado de la colectividad, atribuyéndole poderes tan grandes que amenazan con ahogar al propio individuo.<sup>28</sup>

---

<sup>24</sup>.-Ibidém Pág. 52.

<sup>25</sup>.-CONSTANT, B., Del espíritu de conquista. Tecnos, Madrid, 1990, Pág. 85.

<sup>26</sup>.-CASSIRER, E., The question of Rousseau. Ed. Cit. Pág. 110.

<sup>27</sup>.-VILLAVERDE, Ma. J., Op. Cit. Pág. 250.

<sup>28</sup>.-Ibidém. Pág. 251.

Existe una fuerte contradicción entre un largo párrafo del Discurso sobre la Economía Política y el párrafo *Sobre la vida y la muerte* de El Contrato social. En el primero Rousseau dice que el Pacto social se destruiría, si el gobierno atentará contra los derechos de uno solo de los contractantes.<sup>29</sup> En el Segundo texto, en cambio, Rousseau reitera que el fin del Estado es la conservación de los contractantes, pero, entiende que esta conservación puede requerir, en determinadas ocasiones, del sacrificio de la vida de algunos de ellos.<sup>30</sup>

Quizás, como también señala Villaverde, la contradicción no está sólo en los textos, sino, en el pensamiento del autor y en la época que le toco vivir:

Rousseau se contradice porque el problema que trata de resolver no tiene solución. Los dos términos opuestos que intenta unificar -individuo y comunidad- no admiten síntesis alguna.<sup>31</sup>

---

<sup>29</sup>.-ROUSSEAU, J.-J., Op. Cit. Pág. 435. Cfr. la problemática en Villaverde. Ma. J. Op. Cit. Ed. Cit. Pág. 250.

<sup>30</sup>.-ROUSSEAU, J.-J., El Contrato social. Ed. cit. Pag. 437. Cfr. Villaverde. Ma. J., Op. Cit. Pág. 251.

<sup>31</sup>.-Ibidém. Pág. 251.

## CONCLUSIONES.

### LA FILOSOFÍA DE ROUSSEAU: NATURALEZA, CULTURA E INTERIORIDAD.

Todo conduce al bien común en el sistema universal. Todos los hombres tienen un lugar asignado en el orden de las cosas. Se trata de encontrarse lugar y de no pervertir ese orden.

J.-JRousseau.<sup>1</sup>

1. A lo largo de nuestro trabajo hemos intentado mostrar que el propósito fundamental del pensamiento de Rousseau es encontrar el lugar del hombre en el orden de la naturaleza. Para ello hemos constatado que el lugar tradicional del hombre en el mundo (antes en un *mundo como Cosmos* ahora en un *mundo como máquina*) es replanteado y, en cierta forma, anulado, debido a la denominada *crisis de la conciencia europea*, es decir, a la nueva situación del hombre en el mundo, producto del desmoronamiento del mundo antiguo -feudal- y de su cosmovisión, ocurrido por los cambios en las estructuras económicas, políticas y sociales a partir del siglo XV en Europa.

La acumulación de capital, el enfrentamiento de intereses económicos y políticos, el desarrollo de la manufactura mecánica, ocasionada por la revolución industrial y técnica, la crisis en la tenencia de la tierra y, en general, del orden del *Ancien Regime*, así como del surgimiento de una nueva clase social -la burguesía- y la emancipación de los plebeyos, aunado a una serie de factores particulares, (destrucción de la comunidad aldeana y emigraciones del campo a la ciudad, libre comercio, descubrimientos producidos por el desarrollo del nuevo espíritu científico, visión mecanicista de la realidad y aparición de un

---

<sup>1</sup>.-ROUSSEAU, J.-J., *La nouvelle Héloïse* [ V, 111, Pág. 563.] Cit. por Villaverde, Ma. J. *Op. Cit.* Pág. 26.

nuevo proyecto *conocer al mundo para dominarlo*, y de la aparición de una exterioridad radicalmente *diferente* de la cual Europa ilustrada empieza -nuevamente- a tener conciencia) preparan este cambio.

Como hemos señalado las nuevas concepciones científicas, copernicanas, galileanas y newtoneanas, ponen en crisis las nociones tradicionales del pensamiento occidental, tales como Orden de la creación y jerarquía de los seres, Vida y Mundo, teleología y sentido de la historia. En el panorama teórico de la investigación y de la ciencia, la transformación no es menos radical. El enfoque empirista se enfrenta cada vez más al racionalista, las matemáticas reemplazan paulatinamente a la geometría; en biología, las tesis que defienden el llamado *fixismo de las especies* se enfrenta a ciertas doctrinas cercanas al evolucionismo. Y, gracias a la apertura del espacio geográfico y humano, la reaparición de la problemática antropológica y, en general, de la problemática de las ciencias humanas no se hace esperar, conformando una transformación, por la base misma, de las concepciones tradicionales que sobre la naturaleza humana y su lugar dentro de la naturaleza se tenían. Proceso en el cual, como ya señalamos, la noción misma de humanidad es cuestionada y transformada, apareciendo nuevas concepciones sobre la naturaleza del ser humano y de su subjetividad, entre ellas, la individualidad moderna: la subjetividad immanente del hombre, para llamarla de alguna manera, y diversas teorías sobre la humanidad, que relativizan el concepto y tratan de aprehender el problema, o mejor dicho, los problemas humanos.

Así aparecen problemas específicos de diversas disciplinas teóricas, como son el derecho, la sociología, la política y la historia. Problemas como, por ejemplo, el cuestionamiento por el origen y la validez del derecho de gentes y ante la aparición del absolutismo, del de la soberanía.

Hemos intentado mostrar que la filosofía de Rousseau está enmarcada en el contexto filosófico del Siglo de las Luces; aunque, ciertamente, como vimos en los primeros capítulos, la relación que Rousseau establece con los *philosophes* es polémica e, incluso, puede ser caracterizada de hostil oposición. Pero asimismo, hemos visto que a partir de una serie de ideas centrales en su filosofía, el pensamiento de Rousseau constituye algo más que una crítica negativa y escéptica del proyecto de la filosofía de su tiempo y, por ello, su filosofía constituye algo más que una vuelta al pasado o una simple puesta al día de la perenne problemática de la filosofía del hombre.

Herederero de la tradición escéptica, de Descartes<sup>2</sup> (vía Malebranche), de Montaigne, de Charon y de Pascal, más que del optimismo epistemológico de Spinoza, de Bayle o Fontanelle, Rousseau se inscribe en una larga tradición filosófica y teológica que reivindica la inocencia del no saber; aunque, no por ello permanece agnóstico ni anclado al *mundo antiguo*.

Rousseau participa del nuevo espíritu científico que recorre Europa y que ha sido caracterizado como un "optimismo epistemológico"<sup>3</sup>. Incluso algunos autores afirman que es en esta tendencia en la que se inscribe, en sus grandes líneas, la filosofía de Rousseau, aunque reconocen que, para él, la verdad es más accesible a las almas puras e inocentes,

---

<sup>2</sup>-De Malebranche, como señala Moreau, Rousseau retoma su proyecto central; "El más bello, más agradable y más necesario de los conocimientos es, sin duda, el de nosotros mismos. De todas las ciencias humanas el conocimiento del hombre es la más digna del hombre. Sin embargo no es la más cultivada ni la más perfecta que tengamos: la mayoría de los hombres la descuida enteramente". MALEBRANCHE [Oeuvres Complètes. T. I. Pág. 20] Cit. por Moreau, J. *Op. cit.* Pág. 23. Por otra parte, para tratar de establecer la relación Descartes-Rousseau debemos tener presente, al menos un triple horizonte. La afirmación de Rousseau en *El Emilio*: "Descartes el más grande de los filósofos modernos". *Op. Cit.* Pág. 275. Y, a la vez, la condena a los sistemas en general y a los cartesianos en particular. *Infra*. Por otra parte hay que considerar la relación escepticismo, anti-intelectualismo, presente en ambos filósofos y finalmente, la defensa de Descartes de la libertad humana (y el dualismo sustancial) frente al determinismo y al materialismo.

<sup>3</sup>-De este optimismo epistemológico se han señalado tradicionalmente tres características: A) Cada pregunta verdadera tiene una respuesta y solo una. B) El método que conduce a las soluciones correctas de todos los problemas genuinos es racional. C) Estas soluciones, sean descubiertas o no, son verdades universales, eternas e inmutables. BERLIN, Isaiah. Contra la corriente. "Ensayos sobre historia de las ideas", "El divorcio entre las ciencias y las humanidades". Fondo de Cultura Económica. México, 1983. Pág. 145.

cuyo entendimiento no ha sido corrompido por sutilezas metafísicas, la complejidad de la civilización o la destructividad de las instituciones sociales. Como nos hemos esforzado en señalar, para Rousseau *el único medio para evitar el error es permanecer en la ignorancia*. Por ello, su posición respecto de las ciencias es más bien negativa. Rousseau parte de un radical escepticismo epistemológico que recoge -como hemos señalado- la divisa que, como frontispicio adornara la puerta de la casa de Charon en Condom: JE NE SAIS; sin embargo, esta radical posición no lo lleva a un escepticismo total o a un antirracionalismo<sup>4</sup>.

Para Rousseau no se trata de saber todo lo que existe, sino que por el contrario, se trata de conocer sólo *lo que es útil al hombre*; afirmación que, tiene un fuerte sentido ético, más profundo que el manifiesto sentido pragmático. Esto es justamente lo que lo distingue profundamente de la filosofía utilitarista de su tiempo.

Hemos tratado de dar cuenta de la postura de Rousseau, que parte de un radical escepticismo, y que sin embargo, por su proyecto global se enmarca dentro de la tendencia racionalista de la filosofía en el Siglo de las Luces: Rousseau encuentra una verdad fundamental que le permite no paralizarse en la duda; *la haya*, nos dice, *en el fondo de su corazón*.<sup>5</sup>

Hemos visto que en Rousseau hay una identificación entre naturaleza e interioridad, y esta identificación no es del todo extraña al discurso ilustrado, es más, está sugerida por el propio Buffon:

---

<sup>4</sup>.-En todo caso, lo lleva a la inacción. Pero, hay que alabar la "inacción" teórica de Rousseau, como lo ha señalado M. Blanchot en J.-J. Rousseau. Presencia de Rousseau. Nueva Visión. Buenos Aires, Argentina. 1972. Pág. 22 y sgs.

<sup>5</sup>.-Sin embargo, y pese al radicalismo -y al anacronismo- de esta postura, hay que hacer notar que este escepticismo es muy similar al expresado por Rhedi, el protagonista de las Cartas persas de Montesquieu -gran admirador de las ciencias, y con ello, subrayar cierta *inflexión* (retorno hacia los valores del pasado) que ocurre en el seno de las Luces, rompiendo la hegemonía de su pensamiento y una de cuyas figuras más representativas es Rousseau.

Provisos por la naturaleza de órganos únicamente destinados a nuestra conservación, no los empleamos más que para recibir las impresiones ajenas; sólo buscamos volcarnos hacia afuera y existir fuera de nosotros: demasiado ocupados en multiplicar las funciones de nuestros sentidos y en aumentar el alcance exterior de nuestro ser, rara vez hacemos uso de ese sentido interior que nos reduce a nuestras verdaderas dimensiones, y que separa de nosotros todo lo que no está vinculado a él. Sin embargo, de este sentido debemos servirnos si queremos conocernos; es el único medio por medio del cual podríamos juzgarnos [...] (Gracias a él) tendremos una antorcha con la cual caminaremos sin perdernos.<sup>6</sup>

Así en la filosofía roussoniana hay una identificación entre naturaleza e interioridad, que prolonga de cierta manera, lo que enuncia Buffon como preámbulo a sus investigaciones antropológicas, y que Rousseau, muy a su manera, lleva a cabo, reformulando el proyecto, en su obra teórica propiamente dicha y, sobre todo, en sus textos autobiográficos.

Al respecto, subrayamos que en Rousseau no se trata de una identificación entre naturaleza y una interioridad *soberana*, privada y solipsista, una interioridad cartesiana no enfrentada al mundo. Por el contrario, la interioridad que él defenderá parte del reconocimiento de la naturaleza y, específicamente, del reconocimiento del *otro*; parte finalmente, del reconocimiento de la *connaturalidad* del hombre.<sup>7</sup>

Esta tesis es en nuestro tiempo plenamente pertinente: En su ensayo Reflexiones sobre la libertad Lévi-Strauss, en la mejor tradición del pensamiento crítico francés, se pregunta, interrogando sobre el fundamento de los derechos humanos:

¿Se puede concebir entonces un fundamento de las libertades cuya evidencia sea tan fuerte que se impusiera indistintamente a todos? No se percibe más que uno solo, pero implica que la definición del hombre como ser moral se la sustituye -pues es su carácter más manifiesto- por la de hombre como ser viviente. Ahora bien, si el hombre posee, en primer lugar, derechos a título de ser viviente, resulta de ello inmediatamente que esos derechos, reconocidos a la humanidad en tanto que especie, encuentran sus límites naturales en los derechos de otras

---

<sup>6</sup>.-BUFFON, Del Hombre, Ed. Cit. Pág. 25.

<sup>7</sup>.-Sobre el concepto de *connaturalidad* apunta Paul Ricoeur En Finitud y culpabilidad. "Este lazo de connaturalidad lo practicamos y reforzamos de manera silenciosa en todas las tendencias de nuestra vida; lo sentimos de manera consciente y sensible en todos nuestros afectos, pero reflejamente sólo lo comprendemos contrastándolo con el movimiento de objetivación del conocer. Por eso no se puede definir el sentimiento más que por ese mismo contraste existente entre un movimiento por el cual nosotros "desprendemos" de nosotros las cosas y los seres y los "proyectamos" como contrapuestos a nosotros, y un movimiento inverso, por el cual nos los "apropiamos" y en cierto sentido los interiorizamos". Pág. 115. Taurus humanidades, Madrid. 1991.

especies. Por lo tanto los derechos de la humanidad cesan en el momento preciso en que su ejercicio pone en peligro la existencia de otra especie.<sup>8</sup>

Es decir, que el derecho a la libertad y al libre desarrollo de las especies vivientes solamente puede ser considerado imprescriptible, por una razón "muy simple": *que la desaparición de una especie cualquiera ocasiona un vacío, irreparable en nuestra escala, en el sistema de la creación.*<sup>9</sup> Pero, además, Rousseau fue uno de los primeros pensadores en denunciar el antropomorfismo eurocentrista implícito en una visión autosatisfecha y acritica de la humanidad y la cultura. De esto, creemos, Rousseau ya era conciente en el siglo XVIII, y, creemos que muchos de sus esfuerzos teóricos, El discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres, El Emilio, constituyen una verdadera "anticipación" que no debe permanecer en el olvido y una profunda reflexión que no puede pasar desapercibida.

Sobre este punto de la connaturalidad en Rousseau y su importancia, E. Cassirer señalaba ya en 1932, al escribir respecto al humanismo renacentista y el programa de su filosofía natural y, dentro de él, al concepto de ley natural, que *la naturaleza del hombre sale al encuentro de la naturaleza del Cosmos y se vuelve a encontrar en ella.*<sup>10</sup> Desde esta vía de análisis, pudimos concluir que Rousseau, prolongando esta actitud, no sólo se encuentra con la ley natural por la razón, sino, y de manera determinante, por el sentimiento. Y que, gracias a ello, el problema de la dignidad humana reaparece en el discurso moderno<sup>11</sup> y con esto Rousseau hace que la imagen tradicional de ser humano sufra un verdadero desplazamiento, lo que llamamos, siguiendo a Lévi-Strauss, *la revolución roussoniana*.

---

<sup>8</sup>.-LÉVI-STRAUSS, C. Mirando a lo lejos. EMECE editores. Buenos Aires, Argentina, 1990. Pág. 342.

<sup>9</sup>.-Ibidem. Pág. 342.

<sup>10</sup>.-CASSIRER, E. La filosofía de la Ilustración. Ed. Cit. Pág. 89.

<sup>11</sup>.-Recordemos, a manera de ejemplo, el libro de Pico de la Mirandola que se titula precisamente Sobre la dignidad del hombre.

Sin embargo, que con dicha identificación Rousseau "retroceda" a la imagen tradicional de Cosmos, es decir de "mundo como un Orden", donde se da la identificación Dios, Razón, Naturaleza, como algunos críticos han señalado, y que, por ello, permanezca anclado con los "antiguos", no creo que deba preocuparnos demasiado: el pensamiento de Rousseau abreva, efectivamente, en el pensamiento clásico y es deudor de las grandes tesis estoicas de Séneca y Cicerón, - como él mismo señala. Pero este reconocimiento no nos debe impedir ver en la filosofía del ginebrino un esfuerzo por pensar la "nueva" situación del hombre en un mundo que, al dejar de ser cosmos, se desmoronaba.

La filosofía de Rousseau no es sólo crítica negativa o añoranza escapista, permeada de vana ilusión, resentimiento, profundo misticismo y dulce ensueño, aunque ciertamente, tales elementos están presentes en su obra; para su cabal comprensión hay que situarla, en la encrucijada a la que pertenece.

Enmarcado en el horizonte teórico liberal, su pensamiento político constituye una de las etapas del pensamiento social de los siglos XVII y XVIII, ligado al concepto de derecho natural y a la concepción contractual de la sociedad. Es, a partir de ahí, que su pensamiento debe ser interpretado <sup>12</sup>.

Al respecto señalamos -después de presentar la polémica que gira en torno al concepto ley natural en diversas interpretaciones del pensamiento de Rousseau- que es posible sostener, como sostiene R. Dèrathé y R. Polin, la existencia de un derecho natural anterior al derecho político, un derecho que sirve de límite, ya que no de fundamento, al "sagrado" derecho político de El Contrato social.

---

<sup>12</sup>-BARKER, E. Social contract. Essays by Locke, Hume and Rousseau. (Oxford University Press. 1960. pp. XXV111-XXIX.) Cit. en VILLAVÉRDE, Ma. J. Op. Cit. Pág. 255.

2.-El proyecto fundamental de Rousseau es conocer al hombre. Para lograrlo, dice, hay que estudiarlo a partir de una doble perspectiva, a saber: por una parte, en sus relaciones, a partir de la otredad; por la otra, hay que partir de uno mismo, es decir de la interioridad. El proyecto de Rousseau se inicia, en primera instancia, con el estudio del hombre a partir del *hombre de naturaleza*, lo más diferente y lo más "otro" del lo humano, lo más alejado del ser social. En un segundo momento, su reflexión parte del estudio de las relaciones que establece el ser social, con la moral y la política y, finalmente, en un tercer momento, su investigación partirá de un atento análisis de la subjetividad, de un profundo proceso de autognosis. Todo ello guiado por una idea central:

Hay que conocer bien lo que puede ser para así poder determinar lo que es.

3.-Para Rousseau <Tout se tiende en la politique>. Es decir, para estudiar a los hombres hay que enmarcarlos en la sociedad a la que pertenecen. Por ello, su propósito consiste en un estudio de *las* diversas condiciones históricas del ser humano. Por otra parte, en Rousseau para entender la política -y sus instituciones- hay que estudiar la moral -y, dentro de ella- el sentimiento moral. Este sentimiento moral es, a la vez, lo más íntimo -pues constituye nuestra interioridad- como lo más universal en los seres vivos, la piedad, el sentimiento de sí, *amor de sí* que nos emparenta con el todo.

A partir de este reconocimiento, Rousseau propone una idealidad: para conocer lo que es debemos conocer primero lo que debe ser. Una idealidad que es un postulado de la razón. Así, en su filosofía, se trata de reinstaurar, por medio de la razón, lo previamente instaurado por el sentimiento. Reinstaurar, vía la razón, aquello que forma parte inextirpable de la naturaleza.

En el siglo XVII la idea de conservación es un principio sobre el cual se construyen diversas teorías éticas. Hobbes, Locke, Grotius, Spinoza, Pufendorf, así como los utilitaristas

y fisiócratas del XVIII, lo consideran el objetivo prioritario del hombre, aunque en cada uno de ellos existen matices y diferencias importantes. Por ejemplo, la noción de estado de naturaleza en Hobbes:

En su camino hacia su fin (que es principalmente su propia conservación y a veces sólo su delección) se esfuerzan mutuamente en destruirse o subyugarse.<sup>13</sup>

o la noción de Estado de naturaleza en Locke:

Un estado de paz y armonía donde reina la igualdad y la racionalidad, con respeto mutuo, sin oposición de intereses. a no ser por la existencia de algunos hombres irracionales.<sup>14</sup>

En oposición a las tesis precedentes, Rousseau se niega a hacer del interés o "amor propio" el principio fundamental donde se asienta la moralidad. En el Segundo discurso Rousseau, define al salvaje como un ser compasivo y sensible que se gobierna no sólo por el egoísta instinto de conservación *amor propio*, sino, también, por el altruísta y solidario *amor de sí*, la piedad, sentimiento universal que no emparenta no sólo con otros hombres sino con el resto de la creación.

En Hobbes y Locke la moralidad se funda sobre la razón, es decir sobre el principio de conservación. En Rousseau, por el contrario, en la sensibilidad y la piedad. El instinto de conservación, en Rousseau, es llamado *amor de sí*; pero este instinto siempre va acompañado de una repugnancia innata a ver sufrir a los demás o a dañar a los semejantes; es decir, va acompañado de la compasión. La piedad, antes de la aparición de la ley, hace las funciones de ésta, así como las de la costumbre y de la virtud.

Para Rousseau, el hombre no se guía sólo por el interés, por su afán de conservación. La fraternidad y el desinterés son, también, patrimonio de la humanidad. Incluso los animales dan muestra de compasión por sus semejantes. La razón al

---

<sup>13</sup>.-HOBBES, Th. El Leviatán, Ed.Cit. Pág. 9.

<sup>14</sup>.-LOCKE, J., Ensayos sobre el gobierno civil Cap. 11, Pág. 7.

desarrollarse conduce efectivamente al hombre a perseguir su propio interés, pero, el sentimiento, grabado en el fondo del corazón humano y único guía del hombre semi-salvaje, le inclina a la compasión. Si el fin de la razón es ayudar al hombre a perseverar en el existir, según la clásica definición de Spinoza, con Rousseau éste principio conlleva, necesariamente, la tesis que parte del reconocimiento del derecho de la existencia de lo que trasciende al hombre.

Por ello es necesario señalar que si bien Rousseau se inscribe, de manera determinante en el proyecto ilustrado que Kant, posteriormente concentra en la sentencia **Sapere Aude: Ten el valor de servirte de tu propia razón**, para Rousseau, el imperio de la sana razón debe reinstaurar -de alguna manera- los derechos de la sensibilidad y de la Naturaleza. De ahí el "naturalismo" que encontramos en su obra y su rechazo a posturas estrictamente racionalistas, teoricitas o positivistas.

4.- Por otra parte, como señala Rousseau en el Discurso sobre las ciencias y las artes el problema al que se enfrenta y que lo enfrenta directamente a **les philosophes**, está en que *tenemos filósofos, físicos, geómetras, químicos, astrónomos, poetas, músicos y pintores, pero, lo que no tenemos es hombres cabales ni, tampoco, ciudadanos*. Para Rousseau se trata de poner al servicio del hombre una razón que él considera históricamente demasiado teórica y especulativa, demasiado interesada, egoísta y antropocéntrica, demasiado racionante y eurocentrista. Por ello, como señala L. Kofler, Rousseau *es quizás el único entre los grandes ideólogos de su tiempo que reconoció la esencia cosificadora y humanamente alienante de la sociedad burguesa*,<sup>15</sup> de sus instituciones y de sus mecanismos de saber y de poder.

---

<sup>15</sup>.-KOFLER, Leo. Contribución a la historia de la sociedad burguesa. Amorrortu, Buenos Aires, 1971. Pág. 470.

Por ello, como hemos visto, para Rousseau todo el aparato cultural del Siglo de la Razón es como una *inmensa pompa de jabón, que no sirve para hacer mejor al ser humano, ni para encontrarse a sí mismo y dar respuesta a sus inquietudes y temores más hondos*.<sup>16</sup> De ahí la distinción, capital en su obra, entre saber y sabiduría: entre enmascarar y educar, entre "enseñarle" a los hombres y formar hombres, entre ser auténtico y estar feliz.

Defender a la virtud, al valor, a la patria, no lastimar, gratuitamente, a la ciencia. He ahí el proyecto de Rousseau, he ahí su "novedad" en el Siglo de las Luces. Aunque, hay que señalar que:

Patria, Virtud y Valor son nombres que ya no se estilan en el dorado mundo ilustrado del siglo XVIII, y van siendo, paulatinamente sustituidos por Progreso, Felicidad, Razón.<sup>17</sup>

5.- Como hemos visto para Rousseau la razón no basta para alcanzar las verdades últimas<sup>18</sup>. Por la mera razón el hombre no conoce.<sup>19</sup> Además, ciertamente, para él, hay misterios impenetrables en la naturaleza<sup>20</sup>. Es gracias a la sensibilidad, la piedad, el amor de sí, es decir, la esfera de la sensibilidad, que el hombre se constituye al abrirse al exterior, al relacionarse e identificarse con el otro. Gracias a ello en la filosofía roussoniana hay una preminencia de la Naturaleza, del orden natural, del otro, tal como nos señala Lévi-Stauss.

Creemos haber señalado lo suficiente que esta preminencia tiene un papel central

---

<sup>16</sup>.-VILLAYERDE, Ma. J. Op. Cit. Pág. 57.

<sup>17</sup>.-Ibidém. Pág. 258.

<sup>18</sup>.-"La razón humana es, en mi opinión, un instrumento tan débil y miserable que no creo ni siquiera que pueda demostrar su propia debilidad". ROUSSEAU, J.-J., Fragmentes pour Emile [O.C. IV Pág 876, 18, T.A.] Cit. por Villaverde. Ma. J., Op. Cit. 68.

<sup>19</sup>.-Rousseau recupera la conocida afirmación pascaliana *El corazón tiene razones que la razón desconoce*. PASCAL, B. Los pensamientos en Obras, Ed. Cit. Pág. .

<sup>20</sup>.-"Nunca he podido concebir como un filósofo podría concebir con seriedad un Sistema de Física; los cartesianos me parecen ridículos cuando intentan dar cuenta de todos los efectos naturales con sus suposiciones, y los newtoncanos más aún, cuando pretenden hacer probar sus suposiciones por hechos. Contentémonos con conocer lo que existe, sin pretender averiguar como son las cosas, pues este conocimiento está por encima de nuestras capacidades". (Mémoire présenté a M. de Malby. Pág. 30. O.C. IV T.A.) Cit por VILLAYERDE, Ma.J. Op. Cit. Pág. 30.

en su filosofía. El Orden natural se conforma por leyes naturales. La ley natural pre-existe a las leyes racionales (políticas). No hay oposición entre razón y naturaleza, pero a la vez, no hay -ni puede haber- una identificación a priori entre recta razón y naturaleza (como hacía, sin más, la tradición iusnaturalista). Los derechos de la naturaleza y, de manera particular, los derechos naturales del hombre han de ser reestablecidos por la razón, y en cierta forma trascendiendo los márgenes de la razón (pues la razón misma tiene una limitación, es humana, y por ello mismo, tiene una doble limitación, prefiere lo humano, y es histórica(temporal) siendo que estos derechos son intemporales, universales e inmutables) es decir, aceptando la esfera sensible y vital que nos emparenta con la Vida, con el otro, con la Naturaleza y con el orden instaurado por Dios.

La razón es fruto de la historia, historia que Rousseau vive como un proceso de decadencia, pero en la que hay, según él, lugar para un proyecto racional. La razón ha de reelaborar las leyes naturales del derecho natural, a partir del reconocimiento de la pre-eminencia de la naturaleza.

6.-A Rousseau le interesa formar hombres. Este formar hombres parte de la formación de un *sí mismo*. La formación del sí mismo implica la historia de la razón. La conquista de la persona humana, o por el contrario, su enajenación e irreparable pérdida, es obra de la razón histórica; si bien, en el primer caso, viene a reelaborar, sobre otras bases, la condición natural del hombre.

La condición natural del hombre es, nos dice Rousseau en el Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad ser agente libre y perfectible. Es perfectible por medio de la razón y es libre, o mejor dicho fue (en una etapa previa a su desarrollo social), pero puede volver a serlo. Sólo que ahora, a partir del tiempo histórico, a partir de la

aparición de la razón, la moral y las instituciones sociales, o sea, a partir de la aparición de la ley, es libre de manera determinada. El sujeto histórico, libre y consciente, que constituye el *si mismo* será libre en el preciso sentido del cabal cumplimiento de la ley. Siendo ésta una determinación que expresa los fines más altos de la razón y que debe expresar, así mismo, la sensibilidad.

La formación del *si mismo* elige las determinaciones de la sensibilidad y la razón, es más, se construye a partir de la reelaboración del estado natural del hombre y sus derechos naturales, a partir de la razón -una razón enriquecida- claro está, con el desarrollo moral de la sensibilidad, o lo que llama Rousseau "moral sensitiva".

7.-Rousseau trata de dar diversas soluciones al problema de la condición humana, a partir de una serie de análisis centrados todos ellos en la problemática noción de *naturaleza humana* o *naturaleza del hombre*, particularmente, en sus dos grandes vertientes existenciales, lo social y lo individual; que, pese a ser propiamente indivisibles, no por ello dejan de constituir dos esferas teóricamente diferenciables, que se corresponden, más o menos, con dos épocas de su producción teórica y constituyen dos tipos de escritos diferentes, los teórico-políticos, por un lado, y los escritos autobiográficos y de creación literaria, por otro. La esfera pública, o el análisis de la filosofía política, el derecho y la pedagogía, por una parte, y la esfera privada, el análisis de la interioridad, la defensa de su subjetividad, por la otra. Pero, si bien es cierto que existen estas dos esferas de análisis diferenciables<sup>21</sup>, el separarlas tajantemente no hace sino más problemática la lectura y más difícil nuestra comprensión de su filosofía. Rousseau tiene una preocupación central que se expresa en varios niveles. Sus respuestas son, en cada caso, pertinentes desde la óptica

---

<sup>21</sup>.-GROETHUYSEN, B. J.-J.Rousseau, Ed. Cit. Pág. 133.

particular de la problemática que se plantea en cada texto. Defiende, en cada caso, una postura específica que hemos intentado articular dentro de su pensamiento en general, bajo el postulado de una *unidad de intención*. Por ejemplo, cuando Rousseau, habla del *Ciudadano* en Las consideraciones sobre el gobierno de Polonia, no está hablando como Jean-Jacques el atormentado solitario de Motiers-Travers que se ve obligado a abandonar Yverdon después de la quema de El Contrato social y de su proscripción; sin embargo, habla como Jean-Jacques Rousseau, como el individuo completo, habla como el *Ciudadano de Ginebra*.

Creemos que sólo a partir de una consideración así, la obra de Rousseau puede ser leída y entendida como un todo articulado y sistemático. De otro modo, su filosofía, no será más que una parcela de una basta obra, autobiográfica, atormentada y retórica, una obra llena de frases sugerentes y tesis antagónicas, que nos parecerá un discurso elocuente, más o menos pasado de moda y en el que se plasma un pensamiento generalmente autocontradictorio.

8.- Rousseau propondrá una idea de humanidad que va más allá de los horizontes que constituyen la todavía, aunque resquebrajada, ideología dominante de la época, el cristianismo, que él vivió en su vertiente protestante.<sup>22</sup> El *amigo de la verdad* -como le gusta calificarse a sí mismo desde que emprendió su *proyecto de reforma*, tratará de "inventar", es decir, reivindicar o *recuperar* la gracia "perdida" y con ello restablecer la inocencia original: el sentido del hombre y asegurar de esta manera, su lugar y su dignidad

---

<sup>22</sup>.-Rousseau tiene una conflictiva relación con las religiones oficiales. Su fe, fundamento integral de su filosofía, pasa la dura prueba de dos religiones y su pensamiento se desenvuelve en un ambiente de acusación sectaria dónde se le reprocha pertenecer al *socianismo*, al *pietismo*, a la *religión natural* de los filósofos. Cfr. Roland Grimsley. Rousseau and the Religious Quest. Oxford, 1968.

en el orden de la naturaleza.<sup>23</sup> Por eso no hay que asombrarse de que el fundamento último de su sistema sea, como él mismo señala, la tesis de la bondad originaria del hombre.<sup>24</sup>

La bondad originaria del hombre tiene una vertiente que hay que poner de manifiesto, pues, como señala una de sus críticas:

Si bien no acepta la creencia en el pecado original, el ginebrino comparte la dicotomía pascaliana. El hombre bestia y dios. Mientras la conciencia le aproxima a Dios, la razón le acerca a las bestias.<sup>25</sup>

Como hemos señalado, el papel de la razón en la filosofía de Rousseau es, un tanto equívoco y, por ello, ha ocasionado gran polémica.<sup>26</sup> Sin embargo, creemos que en Rousseau no hay oposición entre sentimiento y razón. Para él, como para Pascal, hay dos extravagancias: *Excluír la razón, incluir solamente la razón.*<sup>27</sup>

Por ello, creemos que, como señala Deprum, en:

Esa apología del sentimiento, esa superioridad de lo afectivo sobre lo cognositivo o, en términos malebranchianos, del sentimiento sobre las luces no es sinónimo de antirracionalismo. No hay antítesis entre razón y sentimiento en Rousseau.<sup>28</sup>

Pero, por otra parte, también hay que señalar que Rousseau va más allá de las soluciones propuestas en su formulación Ilustrada, en varios sentidos. Por ejemplo, para él no es el progreso de las ciencias, o de la razón, ni la solución política per se, lo que

---

<sup>23</sup>.-La problemática, como ya he señalado, está en directa referencia a Pascal. Como señala Deprum, J., "*Si la filosofía de las Luces constituyó un vasto <anti-Pascal> Rousseau, por el contrario, puede ser considerado, con toda justicia, su heredero intelectual.*" Citado por Villaverde. Ma. J. Rousseau y el pensamiento de las Luces. [Las antiluces] En Op. Cit. Pág. 65.

<sup>24</sup>.-ROUSSEAU, J.-J. "Carta a Cristopher de Beaumont". En Escritos de combate. Ed. Cit. Pág. 540.

<sup>25</sup>.-VILLAVERDE, Ma. J. Op. Cit. Pág. 67.

<sup>26</sup>.-DÉRATHÉ, R., en su clásica obra Le Rationalisme de Rousseau, toma en consideración los diferentes argumentos manejados, e intenta trascender la dicotomía razón-sentimiento, proponiéndonos una interpretación donde ambos conceptos no se oponen, sino se complementan. Citado por Villaverde Ma. J. Op. Cit. Pág. 67.

<sup>27</sup>.-PASCAL, B., "Pensamientos". En Obras. Clásicos Alfaguara. Madrid. España, 1991.

<sup>28</sup>.-DEPRUM, J., Pág. 67.

resolverán los problemas que aquejan al hombre. Nuestro filósofo no cree en una reforma gradual al *status quo*, sino en una radical crítica "empirista" que parta de la observación:

En lugar de entregarme al espíritu sistematizador, concedo lo menos posible al razonamiento y sólo me fijo de la observación. No me fundo sobre lo que he imaginado sino sobre lo que he visto.<sup>29</sup>

Con ello, nuestro filósofo nos ha enseñado un sinnúmero de cosas. Entre ellas que el hombre es un ser histórico, determinado por la libertad y que está en un estado dinámico que, como dice Andre Breton, se desnaturaliza y se niega desde el instante en que se quiere hacer de ella una pieza de museo: *la libertad se define por oposición a todas las formas de servidumbre y constricción*.<sup>30</sup>

Rousseau, en este particular, nos ha enseñado, entre otras cosas, que el hombre es posibilidad y que hay una noción de subjetividad más amplia, de la cual no siempre somos conscientes y que requiere de todo un trabajo, de toda una *iluminación*, de toda una pedagogía o *despertar de la conciencia*, para realizarse.<sup>31</sup> Su proyecto, en este sentido, está emparentado con el proyecto de la filosofía griega, específicamente con el socrático y el estoico, de un *procurarse a sí mismo* en sentido práctico *Epimelesthai sauton*, más que un conocerse a sí mismo en sentido teórico *Gnothi sauton*.<sup>32</sup>

Como en el Alcibiades de Platón la labor de la filosofía es caracterizada como un *despertar de la conciencia*,<sup>33</sup> un despertar que implica que el hombre debe, en sentido moral, ser su propio creador, es decir debe formarse un **Ethos**.

---

<sup>29</sup>.-ROUSSEAU, J.-J., El Emilió o de la educación. Ed. Cit. Pág. 606.

<sup>30</sup>.-BRETON, A. Arcaño 17. Ed. Oikos-Tau. Barcelona, 1973. Pág. 53.

<sup>31</sup>.-GUTMAN, H. *Rousseau Confessions: a technology of the self*. En The technology of the self. A seminary with Michel Foucault. University of Massachusetts, 1983. Massachusetts. USA. Vgr. Foucault, M. Tecnologías del yo. Paidós Ibérica. Barcelona, 1990.

<sup>32</sup>.-FOUCAULT, M., Tecnologías del yo. Ed. Cit. Pág. 45 y Sgs.

<sup>33</sup>.-PLATÓN. *Diálogos*. "Alcibiades o de la naturaleza del hombre". Obras Completas. Editorial Aguilar, Madrid, 1979. Págs. 339 y Sgs.

Asimismo, Rousseau ha tratado de darle un lugar a esta naciente subjetividad en un mundo que dejaba de ser un Cosmos para convertirse en caos, y que se niega a reconocer que hay un orden que es inútil querer traspasar; con ello Rousseau trató de darle sentido, y dirección a la existencia del hombre.

Quizá ésta sea una de sus más bellas lecciones, que, en palabras del tutor de Emilio logran toda la elocuencia de la que Rousseau es capaz, y que, suscintamente, nos revelan el carácter profundo de su filosofía, por lo que creo que se justifica citarla in extenso:

Se hombre, retira tu corazón a los límites de tu estado. Estudia y conoce estos límites; por estrechos que sean no somos tan desgraciados mientras nos encerremos en ellos; lo somos únicamente cuando queremos pasarlos; lo somos cuando en nuestros deseos insensatos ponemos en el rango de lo posible lo que no es. Lo somos cuando olvidamos nuestro estado de hombres para forjarnos otros imaginarios de los que siempre caemos en el propio. Los únicos bienes cuya privación cuenta son aquellos a los que se cree tener derecho. La evidente imposibilidad de tenerlos nos aparta de ellos; los deseos sin esperanza nos atormentan. Un pordiosero no se ve atormentado por el deseo de ser rey, y un rey sólo quiere ser Dios cuando cree que ya no es hombre. Las ilusiones del orgullo son la fuente de nuestros mayores males; pero la contemplación de la miseria humana siempre vuelve al sabio moderado. Se mantiene en su sitio, no se agita por salir de él, no gasta inútilmente su fuerza para gozar de lo que no puede conservar, y empleando todas en poseer bien lo que tiene, es, en efecto, más poderoso y más rico de todo lo que desea de menos que nosotros. [...] ¿Quieres vivir feliz y sabio? No vincules tu corazón mas que a la belleza que no perece; que tu condición limite tus deseos, que tus deberes vayan con tus inclinaciones; extiende la ley de la necesidad a las cosas morales; aprende a perder lo que nos puede ser quitado; aprende a abandonarlo todo cuando la virtud lo ordena, a situarte por encima de los acontecimientos, a apartar tu corazón sin que ellos lo desgarnen, a ser animoso en la adversidad, a fin de no ser nunca miserable, a ser firme en tu deber a fin de no ser un criminal. Entonces serás feliz a pesar de tu fortuna y sabio a pesar de las pasiones. Entonces encontrarás en la posesión misma de bienes frágiles una voluptuosidad que nada podrá perturbar, los poseerás sin que te posean, y sentirás que el hombre -a quien todo escapa, sólo goza de lo que puede perder [...] Vencedor de tantas opiniones falaces, también lo serás de la que presta gran valor a la vida. Pasarás la tuya sin turbación y la concluirás sin espanto; te separarás de ella como de todas las cosas. Que otros sobrecogidos de horror, piensen que al dejarla cesan de ser; sabedor de tu nada, tú crearás que comienzas. La muerte es el fin de la vida del malvado y el comienzo de la del justo.<sup>34</sup>

9.-En síntesis y para concluir, la obra de Rousseau es un análisis del ser del hombre.

Un análisis al que rige una preocupación central: *¿Qué es el hombre en el orden de la naturaleza?* Rousseau esboza varias respuestas que insiste una y otra vez constituyen su preocupación fundamental.

---

<sup>34</sup>.-ROUSSEAU, J.-J., El Emilio, Ed. Cit. Pág. 606.

A partir de estos análisis, Rousseau va a fundar una filosofía que tiene como premisa un "sí mismo" entendiendo a éste *sí mismo* como una *alteridad* que se expresa de diversas maneras pero esencialmente como *interioridad*, otredad o diferencia. Su reflexión trata, en efecto, de diversos análisis pero alumbrados por una preocupación central. Esta postura, según hemos visto, difiere esencialmente de la cartesiana y aun de la tradicional dentro de la cultura judeo-cristiana pues, en Rousseau, a diferencia del discurso anterior, *el otro* al que se refiere, al menos en primer instancia, no es Dios, lo trascendente, sino dentro de lo immanente, en el límite que constituye el mundo: el prójimo. El prójimo es *el otro*. Ya sea el otro, lo diferente -históricamente determinado- (la mujer, el niño, Plutarco, los Lacedemónios) o bien, lo hipotéticamente introducido: el salvaje, o el hombre natural, o el hombre de la naturaleza.

Este *sí mismo* es un postulado de la razón que como concepto crítico le permite a Rousseau vaciar un concepto de humanidad "pobre" como primer paso para poder construir, (él dirá *restablecer*) un concepto pleno, "ampliado y enriquecido", de humanidad y así, a partir de esta nueva conceptualización, fundar un saber cierto y positivo que permita elevar al ser humano a una nueva comprensión de sí y que constituye por derecho propio una fundamentación de su dignidad y de su lugar en el mundo.

Esta dignidad humana así adquirida es proyecto y asunción a la vez, ya que expresando a la naturaleza y contemplando al ser humano en el devenir histórico y efectivamente dentro de la sociedad, le permitirá ser por fin él mismo, es decir, realizarse en cuanto totalidad conciente, como *persona* y no sólo como *individuo* o *ciudadano*.

Así, se puede concluir que este concepto del *sí mismo* será, en última instancia, determinado por la concatenación del individuo y la sociedad, en el devenir histórico, que determinará a este *sí mismo* como *persona*, es decir, como *conciencia* determinada por la

libertad o *sujeto soberano*. Este sujeto autónomo es una conciencia determinada por la libertad, es decir, por la razón y por la idea de la razón: el *sí mismo* dentro del orden de la naturaleza.

A diferencia de lo que ocurre en la filosofía moderna, en Rousseau, las determinaciones de la conciencia parten del reconocimiento del otro, el *sí mismo* es un *otro* para el *yo* a partir del cual este se construye.<sup>35</sup> Que el Yo se construya a partir de la alteridad, y que ésta sea inmanente, histórica y socialmente determinada, es una caracterización novedosa para el discurso filosófico del siglo XVIII y, en general, para el análisis filosófico de la interioridad.

Desde nuestra perspectiva es, así mismo, esta reivindicación, tanto de la otredad, como del espacio interior, no privado, ni solipsista, sino enmarcado en el concepto de *Naturaleza universalista* lo que constituirá una de sus novedades esenciales y de la mayor relevancia. Pues, al reintegrar al hombre al orden de la naturaleza Rousseau funda con ello una conciencia ecológica que, como él mismo apesadumbradamente señala, constituye *una guía y una esperanza para nosotros y para aquellos que tengan, la desgracia de sobrevivirnos*.  
lo cual quizá pueda resumirse en las siguientes palabras de Rousseau:

Me doy cuenta de las dificultades, las admito, quizá son insuperables. Pero lo cierto es que aplicándonos a prevenirlas, las prevenimos hasta cierto punto. Yo muestro la meta que hay que proponerse; no digo que se pueda llegar a ella; pero sí digo que quien más se acerque será quien habrá triunfado mejor.<sup>36</sup>

---

<sup>35</sup>.-LÉVI-STRAUSS, C., "Rousseau fundador de las ciencias del hombre". Ed Cit. Pág. 42.

<sup>36</sup>.-ROUSSEAU, J.-J., El Emílio. Ed. Cit. Pág. 115.

## BIBLIOGRAFIA

ROUSSEAU, Jean-Jacques. Discurso sobre las ciencias y las artes. Editorial Aguilar. Segunda reimpresión, Buenos Aires, 1983.

\_\_\_\_\_. Discurso sobre la Economía Política. Editorial Tecnos S.A. Madrid, 1985.

\_\_\_\_\_. Discurso sobre el origen y los Fundamentos de la desigualdad entre los hombres. Editorial Tecnos, Madrid, Primera reimpresión, 1989.

\_\_\_\_\_. Ensayo sobre el origen de las lenguas. Ediciones Calden, Buenos Aires, 1970.

\_\_\_\_\_. La Nouvelle Héloïse. (Letters of two Lovers) Pennsylvania St. University. Pennsylvania.USA. 1987.

\_\_\_\_\_. El Emilio. (Tratado de la educación.) Alianza Editorial, Madrid, 1990.

\_\_\_\_\_. "El Contrato social". En Escritos de Combate. Clásicos Alfabuara. Madrid, 1979.

\_\_\_\_\_. Las confesiones. Ediciones y Distribuciones EDAF. Madrid, 1980.

\_\_\_\_\_. Las enseñanzas del paseante solitario. Alianza Editorial, Madrid, 1979.

\_\_\_\_\_. Proyecto de constitución para Corcega y Consideraciones sobre el gobierno de Polonia. Editorial Tecnos. Madrid, 1988.

### Sobre Rousseau:

CASSIRER, Ernest. The question of Rousseau. Indiana University Press. Bloomington, Indiana. USA. 1966.

DE BEER, Sir Gavin. Rousseau. Grandes biografías Salvat Ed. Barcelona, 1985.

DERRIDA, Jacques. De la gramatología. Siglo XXI Editores, México, 1977.

FAGUET, Emile. J.-J. Rousseau (Su Vida). Editorial Americalee Buenos Aires. 1945.

GRIMSLEY, Roland. La filosofía de Rousseau. Alianza Editorial. Madrid. 1977.

GROETHUYSEN, Bernhard. Jean-Jacques Rousseau. Fondo de Cultura Económica. México, 1985.

GUÉHENNO, Jean. Jean-Jacques Rousseau. (Historia de una conciencia). Edicions Alfons el Magnànim. Intitucio valenciana d'èstudis i investigació. Valencia, España. 1990.

HARTLE, Ann. El sujeto moderno en las confesiones de Rousseau. Fondo de Cultura Económica. Primera edición, México, 1989.

LÉVI-STAUSS, Claude. Jean-Jacques Rousseau fundador de las ciencias del hombre En Antropología Estructural II. Siglo XXI Editores. México, 1979.

\_\_\_\_\_. Tristes trópicos. Editorial Univeritaria de Buenos Aires. EUDEBA. Tercera edición. 1976.

LÓPEZ HERNÁNDEZ, José. La ley del corazón. Universidad de Murcia, España, 1989.

MONDOLFO, Rodolfo. Rousseau y la conciencia moderna. Ediciones Imán, Buenos Aires, 1943.

MOREAU, Joseph. Rousseau y la fundamentación de la Democracia. Colección Boreal, Espasa Calpe. Madrid, 1977.

STAROBINSKI, Jean. Jean-Jacques Rousseau. (La transparencia y el obstáculo). Taurus Ediciones, S.A. Madrid, 1983.

\_\_\_\_\_. La relación crítica. Taurus Ediciones, Madrid. 1974.

TODOROV, Tzevan. Frágil felicidad. (Un ensayo sobre Rousseau). Editorial Gedisa. S.A. Barcelona. 1987.

VILLAVERDE, María José. Rousseau y el pensamiento de las luces. Editorial Tecnos S.A., Madrid, 1987.

### Sobre un aspecto particular de Rousseau.

Varios Autores. Presencia de Rousseau. UNAM. Coordinación de Humanidades. México, 1962.

Varios Autores. Presencia de Rousseau. Ed. Nueva Visión. Buenos Aires, 1972.

DALMASSO, Gianfranco. La política de lo imaginario. (Rousseau y Sade). Ediciones Encuentro. Madrid, 1983.

DE MAN, Paul. Alegorías de la Lectura. Editorial Lumen S.A. Barcelona, Primera edición. 1990.

DELLA VOLPE, Galvano. Rousseau y Marx. Ediciones Martínez Roca. Barcelona, 1969.

FERRY, Luc. Y RENAUT. Alain, Filosofía Política 111 (De los derechos del hombre a la idea republicana). Fondo de Cultura Económica. México, Primera edición. 1990.

SABINE, George, H. Historia de la teoría política. Fondo de Cultura Económica. México. Octava reimpresión, 1982.

### Sobre La filosofía del siglo XVIII, la Ilustración y la Enciclopedia.

Varios autores. Racionalismo, Empirismo Ilustración. (Historia de la Filosofía) Siglo XXI Editores. México, Sexta edición. 1982.

CASSIRER, Ernest. Filosofía de la Ilustración. Fondo de Cultura Económica. México, Tercera reimpresión, 1984.

DUCHET, Michèle. Antropología e Historia en el Siglo de las Luces. Siglo XXI Editores. México, 1975.

GROETHUYSEN, Berhard. La formación de la conciencia burguesa en Francia durante el siglo XVIII. Fondo de Cultura Económica. Segunda reimpresión, México. 1985.

HAZARD, Paul. El pensamiento europeo en el siglo XVIII. Alianza Universidad. Madrid, 1985.

MORNET, Daniel. El pensamiento francés en el siglo XVIII. Ediciones Encuentro. Madrid, Primera edición, 1988.

### Obras de Historia.

ANDERSON, M. S.. La Europa del siglo XVIII. Fondo de Cultura Económica. Tercera reimpresión, 1986.

LASKI, H. J.. Los orígenes del liberalismo europeo. Decimosegunda reimpresión. México, 1992.

POMEAU, Rene. La Europa de las Luces. Fondo de Cultura Económica. Primera edición. 1988.

VOLTAIRE, Françoise Arouet. El siglo de Luis XIV. Fondo de Cultura Económica. México, Primera reimpresión, 1978.

- AISENSON Kogan, Aída. El yo y el sí mismo. Amorrortu Editores. Buenos Aires. 1982.
- BÉGUIN, Albert. El alma Romántica y el Sueño. Fondo de Cultura Económica. México. Segunda reimpresión, 1981.
- HORKHAIMER, Max, y ADORNO, T. W.. Dialéctica del Iluminismo. Editorial Taurus. Madrid, 1973.
- LÉVI-STAUSS, Claude. Mirando a lo lejos. Emecé Editores. Buenos Aires, 1986.
- RICOURT, Paul. Finitud y culpabilidad. Taurus Ediciones, Madrid 1990.
- ROBINET, Andre. El pensamiento europeo de Descartes a Kant. Fondo de Cultura Económica. México, 1988.
- TODOROV, Tzevan. Nosotros y los Otros. Siglo XXI Editores, México, 1992.
- VILLORO, Miguel. Lecciones de filosofía del Derecho. Editorial Porrúa. México, Segunda edición, 1973.

Escritos contemporáneos a Rousseau o en relación a la problemática de esta tesis:

- BUFFON, Georges Louis Leclerc Conde de. Del Hombre. Fondo de Cultura Económica. México, Primera edición, 1986.
- CONSTANT, Benjamín. Del espíritu de conquista. Editorial Tecnos. Madrid, 1988.
- D'ALEMBERT, Jacques la Ronde. Discurso preliminar de la Enciclopedia. Editorial Aguilar. Primera Edición. 1965.
- HUME, David. Ensayos políticos. Ediciones Orbis. Unión Editorial Barcelona, 1975.
- LOCKE, John. Ensayo sobre el Gobierno Civil. Editorial Aguilar. Madrid. 1969.
- PASCAL, Blaise. Obras. Clásicos Alfaguara. Madrid. 1981.
- MONTAIGNE, Miguel de. Ensayos escogidos. UNAM. Nuestros Clásicos, México, 1983.
- MONTESQUIEU, Charles Seconard. Cartas Persas. Editorial Tecnos. Madrid. 1986.
- VOLTAIRE, Marie Francois Arrouet. Diccionario filosófico. Universidad Autónoma de Sinaloa. Primera edición UAS. 1982.
- \_\_\_\_\_. Cartas filosóficas. Editora Nacional. Madrid. 1976.