



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO
PROGRAMA DE MAESTRÍA Y DOCTORADO EN FILOSOFÍA
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS
INSTITUTO DE INVESTIGACIONES FILOSÓFICAS

**EL PROBLEMA DE LA LIBERTAD EN LA FILOSOFÍA DE J.J. ROUSSEAU.
REFLEXIONES SOBRE PEDAGOGÍA Y POLÍTICA**

TESIS QUE PARA OPTAR POR EL GRADO DE:
MAESTRO EN FILOSOFÍA

PRESENTA:
MARCO ANTONIO DOMÍNGUEZ ALCÁNTARA

BAJO LA DIRECCIÓN DE
DR. MARIO MAGALLÓN ANAYA
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS

MÉXICO, D. F. FEBRERO DE 2017



Universidad Nacional
Autónoma de México



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 esta 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.

INDICE

I. Introducción

II. Jean-Jacques Rousseau: Crítico de la cultura.

1. Una vida de paradojas: la sociedad francesa de la época.
2. El proyecto pedagógico de la ilustración francesa.
3. El *Discurso sobre las Ciencias y las Artes*: la oposición ser-parecer.
4. El *Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres*: el concepto de “naturaleza”.

III. De la antropología a la política.

1. La condición humana: naturaleza y perfectibilidad.
2. La ley natural y el problema de la libertad.
3. El contrato y el origen de la sociedad.
4. Los principios del derecho político: el problema de la soberanía y la voluntad general.

IV. Pedagogía y Política.

1. El proyecto general de la educación del hombre.
2. La persona soberana y el desarrollo moral del hombre
3. La pedagogía rousseauiana como filosofía práctica.

V. Conclusiones generales.

VI. Bibliografía.

I. Introducción

Uno de los problemas centrales de la filosofía política en la Modernidad es el de la libertad, de su papel en la configuración en el orden político y de la oposición entre los intereses públicos y privados. Un ejemplo palpable de esta preocupación es el pensamiento de Jean-Jacques Rousseau.

El proyecto de la filosofía rousseauiana puede definirse como la búsqueda de un orden político en el que la libertad natural de los seres humanos sea el fundamento mismo de la cohesión social, de la ley y de la realización efectiva de las diversas potencialidades humanas. En este sentido, Rousseau replantea el problema de la libertad en términos de la autodeterminación de la voluntad, y abandona la concepción de la libertad negativa que prevaleció en la filosofía política desde Hobbes. La autodeterminación de la voluntad individual es la fuente de la acción moralmente libre. Así, la autodeterminación de la voluntad colectiva (voluntad general), es el fundamento de la libertad de los integrantes de una comunidad política, en otras palabras, Rousseau es un defensor de la soberanía popular: es el pueblo y sólo el pueblo quien, por derecho y en su calidad de persona moral (soberano), está facultado para dictar la ley al cuerpo político.

Para ascender a los principios de la soberanía popular, Rousseau propone un proyecto filosófico dividido en tres partes, a saber: 1) crítica de la cultura; 2) la elaboración de un marco normativo de la vida política (principios del derecho político); y 3) una *pedagogía*. En primer lugar, Rousseau está interesado en la costumbre como un elemento formativo de los valores que norman la vida social, de este modo, enfoca el análisis de sus obras tempranas (de 1750 a 1758) en la convivencia humana y sus mediaciones como obstáculos para acceder a la *naturaleza verdadera* del ser humano, así como las consecuencias políticas que sobrevienen del hecho de que las sociedades occidentales estén fundadas sobre los valores individualistas de la vida burguesa y el amor propio. Así, el proceso civilizatorio es, para Rousseau, un proceso de decadencia, de alejamiento de la

Naturaleza como Orden, de caída en el pecado y escisión de Dios, un proceso que, en cuanto concreción política, ofrece un escenario desolador de desigualdad, injusticia, tiranía, miseria.

En segundo lugar, propone el marco normativo (en la forma de los principios del derecho político) para un orden social cuyo fundamento se oponga a los valores del individualismo burgués, es decir, los principios formales de la constitución de un orden político en el que todos los ciudadanos no se obedezcan más que a sí mismos configurados en la persona moral que es el soberano. Así, en la primera y segunda parte del proyecto, Rousseau contrapone dos modelos de vida política: a) el histórico, dominado por la desigualdad y la escisión de la Naturaleza; b) el ideal, en el que los principios formales de configuración del orden político garanticen la libertad de todos quienes lo conforman.

En tercer lugar, Rousseau propone la pedagogía (la educación en cuanto fenómeno social) como un elemento de suma importancia para coadyuvar a la concreción de ese orden ideal presentado en los principios del derecho político. La pedagogía condensa en sí misma varias de las preocupaciones centrales de Rousseau: la práctica cotidiana de la libertad como autodeterminación, la formación de la costumbre, las relaciones sociales horizontales y la compaginación de los valores del bien individual con los del bien colectivo en una identificación total del individuo con la comunidad a través de la conciencia. En este sentido, la pedagogía es un horizonte de *realización* de los principios del derecho político, lo cual despeja toda sospecha de *utopismo* y, en cambio, nos pone en el camino de la *filosofía práctica*.

En el contexto de la filosofía política moderna, Rousseau abre una línea de investigación sobre la naturaleza humana como fundamento del orden político que se aleja definitivamente del iusnaturalismo y de la antropología filosófica esencialista, al analizar la condición humana como un constante cambio, como una paradójica *perfectibilidad* que ha desarrollado la razón, la ciencia y el arte, pero ha oscurecido el vínculo del hombre con el Universo, con la Naturaleza y consigo mismo.

II. Jean-Jacques Rousseau: Crítico de la cultura.

1. *Una vida de paradojas: La sociedad francesa de la época.*

En 1627 el conde cardenal Richelieu, primer ministro del Rey, hace una visita a Mme. Rambouillet en Versalles. Después de las larguísimas cortesías de rigor, expresa su agradecimiento y complacencia con la labor diplomática del conde Rambouillet en España, y su deseo de favorecer a su familia en la corte de Luis XIII. A cambio, pedía a Mme. Rambouillet que le pusiera al tanto de todo lo que acontecía en la casa real, especialmente en lo tocante a la sospechosa relación que mantenían Mme. La Princesse y el Cardenal de la Valette.¹ La respuesta de Mme. Rambouillet fue categóricamente negativa: ella no creía que la relación entre Mme. La Princesse y La Valette fuera sospechosa en ningún sentido, y aunque lo fuera, Mme. Rambouillet se negaba rotundamente a hacer de espía para Richelieu.²

La petición del cardenal Richelieu no era tan ofensiva en realidad. La alta nobleza y los cortesanos del siglo XVII estaban perfectamente acostumbrados y educados para la traición, la conspiración y el espionaje. Richelieu sólo pedía un simple y llano intercambio de favores, nada demasiado importante, pero es justamente la normalidad de su petición la que realza el carácter subversivo y revolucionario de la respuesta de Mme. Rambouillet. “Su casa siempre fue lugar de súbditos fieles, pero Mme. Rambouillet sólo se reservaba el derecho de hablar y vivir con quien le placiera dentro de *su* propia casa”³

El episodio narrado por el poeta Tallemant des Réaux en sus *Histoires* y recogido por Benedetta Craveri representa un acontecimiento de suma importancia en la modificación de las relaciones sociales en Francia, un proceso de paulatina rebelión y separación de la alta nobleza francesa de su antiguo aliado

¹ Tallemant des Réaux, *Histoires*, citado en Benedetta Craveri, *El arte de la Conversación*, 21.

² Cf. Benedetta Craveri, *La cultura de la conversación*, 22.

³ *Ibíd.*, 23.

inseparable, el Rey. En este proceso, desde mediados del siglo XVII, la nobleza se transforma sustancialmente y reclama nuevos espacios de acción, libertad y distinción, acompañando la consolidación de los Estados Nacionales y las nuevas necesidades de una sociedad en transición entre el Antiguo y el Nuevo Régimen.⁴

Así, las casas nobles y los círculos cortesanos en los que Rousseau pasó casi toda su vida estaban regidos por prácticas resultantes de este proceso de modificaciones institucionales de los siglos XVII y XVIII, en los cuales “la vida “sociable” constituía, a la vez, un instrumento para afirmar su distinción a través de la supremacía en el reino del gusto, la elegancia y el refinamiento, y una ocasión para el placer y la evasión de las constricciones de la realidad”.⁵ En otras palabras, la vida de la nobleza y de la burguesía ya no dependía totalmente de la Corona. Sucesos como la negativa de Mme. Rambouillet a la petición de Richelieu muestran un alejamiento en el que son los propios nobles y pequeños burgueses quienes inician un nuevo modelo de vida, un modelo regido por la *socialité*, la distinción, el gusto y los modales, las letras y las artes, fundando *salons* y Academias exteriores a la corte, autónomas y, en ocasiones, críticas de las instituciones del régimen. Es el proceso de la formación de una nueva subjetividad burguesa⁶ que ya no se afianza en su posición con respecto al soberano, sino que busca separarse y afirmar su autonomía.

Pues bien, la génesis del pensamiento rousseauiano, al menos el de la época de crítica⁷, debe ser entendido -desde nuestra perspectiva- a partir del análisis de figuras y prácticas de la nobleza, de los *salons*, los cafés y los teatros. El origen del pensamiento crítico del ginebrino consiste en un agudo análisis de la sociedad y la cultura europeas⁸, una crítica del lujo, los modales, las artes, la

⁴ Cf. Bernard Groethuysen, *La formación de la conciencia burguesa en Francia durante el siglo XVIII*, 98.

⁵ Mónica Bolufer Peruga, “Del salón a la Asamblea. Sociabilidad, espacio público y ámbito privado (Siglos XVII-XVIII)”, en *Saitabi*. Departamento de Historia de la Universitat de Valencia, 56, (2006), p. 124.

⁶ Groethuysen, loc.cit., p 96.

⁷ Cf. V.L. Saulnier, *La literatura francesa del siglo filosófico*, Alameda, México, 1954, p 100.

⁸ Patrick Railey, “Life and Works of Jean-Jacques Rousseau”, en *The Cambridge Companion to Rousseau*, Cambridge University Press, 2001, p 3.

⁸ J.J. Rousseau, *Confesiones*, 1, VII, 253.

educación, la conversación, prácticas cotidianas que en los círculos burgueses estaban automatizadas, repetidas, aprendidas. El periodo crítico desde 1750 con la premiación del *Discurso sobre las ciencias y las artes* hasta 1758 con la publicación de la *Carta a D'Alembert sobre los espectáculos*, desencadena en un proyecto pedagógico que sólo tiene sentido en el contexto de la crítica de un modelo de vida, de una cultura y de unos valores. En el fondo, lo que Rousseau analiza, ya desde el primer *Discurso*, es el fundamento pedagógico de una época.

Desde que Rousseau se estableció con Mme. de Warens en Annecy en 1728, conoció de primera mano la imperiosa necesidad de mentir, adular y engañar que regía la convivencia en las casas de la pequeña y gran burguesía, pues la propia Mme. de Warens practicaba el arte de la adulación y la zalamería con el conde Sait-Laurent en Turín, para garantizar la continuidad de sus rentas. Después de Annecy, Rousseau y Mme. de Warens se establecen en Les Charmettes entre 1735 y 1737.

Durante su estancia en Les Charmettes, Rousseau aprende música y botánica de forma autodidacta, y trabaja arduamente en la elaboración de un nuevo sistema de notación musical. Finalmente, en 1738 Rousseau deja Les Charmettes para ir a París a mostrar su notación musical ya terminada a la Academia, presidida por el célebre compositor Jean Philippe Rameau. Luego de la demostración, la Academia rechazó el sistema rousseuniano por considerar excesivas sus exigencias intelectuales para el ejecutor, y este revés dio inicio a una polémica en torno a la música francesa que concluyó sólo con la muerte de Rameau.

A pesar del rechazo de la Academia, Rousseau estrenó en 1742 su ópera "Las Musas Galantes" y en Fonteinbleu "El adivino de la aldea" en 1752, obras

⁸ Esta acusación se debió, según el propio Rousseau, a los celos que despertó en Rameau escuchar una obra con partes originales tan frescas y bellas. A pesar de la acusación de Rameau, la obra se estrenó en París con un éxito pocas veces visto en un compositor desconocido.

que le ganaron un nombre en la escena musical francesa al grado de que Rameau le acusaría de plagio de las melodías que componen el "Adivino de la aldea"⁹.

Con fama de músico prometedor, Rousseau comienza en 1748 a trabajar en los artículos de "Música" de la *Enciclopedia*, proyecto dirigido ya por su entonces amigo Denis Diderot. En 1750, responde a la cuestión propuesta por la Academia de Dijon sobre si las ciencias y las artes han mejorado las costumbres. La respuesta negativa de Rousseau le valió el premio de la Academia y la publicación íntegra del *Discurso sobre las ciencias y las Artes*.¹⁰

Ya como un intelectual de cierto prestigio, Rousseau conoció el roce social de primera mano. Todo se trataba de colocarse y relacionarse, aún a costa de los demás: siempre a través de cortesías, intrigas y engaños para los que nunca fue especialmente talentoso. Cada vez más incómodo en un ambiente para el que nunca estuvo preparado, escribe en respuesta a una nueva cuestión de la academia de Dijon, el *Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres*. Aunque esta vez no le valió el premio de la Academia, el Discurso le dio prestigio definitivo como intelectual y crítico del movimiento de las Luces, al que sus amigos y protectores estaban, en mayor o menos medida, adheridos, además de consolidar una línea de pensamiento propia que desembocaría años más tarde en la elaboración de un proyecto político propio. Debido a sus críticas y su recelo para con el movimiento ilustrado, Grimm y

⁹ Según el propio Rousseau, las acusaciones de Rameau se debieron a los celos que en él despertó la súbita fama obtenida por el compositor ginebrino. A propósito del "Adivino de la aldea", el célebre compositor alemán Christoph Williwald von Gluck escribió en el *Mercure de France*: l'accent de la nature est la langue universelle: M. Rousseau l'employé a le plus grand succes dans le genre simple. Son "Devin du village" est un modele qu'aucun auteur n'ancore imité. (La naturaleza es el lenguaje universal. M. Rousseau lo emplea con gran éxito en el género simple. Su "Adivino de la aldea" es un modelo que ningún autor ha podido imitar". Citado en Edward Green, "Reconsidering Rousseau's Le du village: An opera of surprising and Valuable Paradox", en *Ars Lyrica*, Vol. 16, 2007.

¹⁰ La institucionalización de la ciencia en recintos especializados en la investigación y la divulgación de saberes de distintas índoles prácticas y teóricas, fue una idea muy bien acogida en Francia. Instituciones integradas por las mentes más reputadas de una época y espacio determinados se reunían ya no en la corte del monarca, sino en instituciones externas que emulaban la "Casa de Salomón" en la *Nueva Atlántida* de Bacon: faros que alumbran el andar de las sociedades con el fomento del conocimiento, la ciencia y la técnica. Cf. Robert Spaemann, *Rousseau: Ciudadano sin Patria*, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, Madrid, 2008, y Francis Bacon, *La nueva Atlántida*, FCE., México, 2008.

Diderot se distancian de él y se relacionan íntimamente entre sí. Abandona París y la opinión pública ya juega en su contra¹¹: la figura del frágil y torpe Rousseau no encajaba más en la casa del cultísimo barón D'Holbach, ni con el agudo e irónico Voltaire, ni con el manipulador profesional Grimm, el apasionado ex- amigo Diderot, ni con el cambiante D'Alembert, quien nunca le fue especialmente grato. Todos ellos hombres de mundo, todos grandes filósofos ilustrados.¹²

La vida de *salón*, aunque fue siempre su vida, le exigió preparación, sensibilidad y ambición que no tenía: en ello consiste el drama de la vida de Rousseau. Pronto se dio cuenta que la amistad de los que decían brindársela, valía poco o nada. Sus amigos lo desplazaron, Mme. de Epinay le sustituyó con Grimm, a quien convirtió en su amante, y su distanciamiento con Diderot paulatino pero inminente, se agravó con las burlas públicas de Voltaire, que Diderot suscribía casi siempre.

En 1757 Diderot publica su obra teatral *El hijo natural*, de la que envía una copia a Rousseau, quien encontró un bello texto, aunque lo que realmente atrapó su atención fue una de las frases: "Sólo el perverso vive aislado", afirmación que le lastimó profundamente, viviendo en l'Ermitage después de su huída de París. Esta situación desalentó definitivamente a Rousseau acerca de la estima de Diderot:

Yo quería entrañablemente a Diderot, le tenía una estimación sincera y estaba seguro de que me correspondía con iguales sentimientos. Pero cansado de su infatigable obstinación por contrariar eternamente todos mis gustos, mis inclinaciones, mi modo de vivir, sobre todo, lo que sólo a mí me interesaba; irritado de ver a un hombre más joven que yo querer gobernarme a la fuerza como a un niño; disgustado de su facilidad en prometer y su tardanza en cumplir; fastidiado de tantas citas dadas por él sin comparecer a ninguna (...) tenía ya el corazón lleno de agravios. Este último me pareció muy grave y me hirió profundamente.¹³

¹¹ La figura de Rousseau carga con el estigma de haber sido hipocondriaco y haber tenido delirios persecutorios. Los tenía en efecto, pero no es menos cierto que los "philosophes" le persiguieron e hicieron una caricatura de la frágil personalidad del ginebrino. Voltaire y d'Holbach, y posteriormente Diderot, Grimm y d'Alembert se unieron en una campaña contra el "enemigo de la filosofía y de la razón", formando en la opinión de los círculos burgueses, a un Rousseau enemigo de las luces, enemigo del refinamiento y, en general, enemigo de la civilización, de la *civilité*. Cf. Saulnier, loc.cit., p 102, y *Confesiones*, VIII-IX.

¹² Cf. *Confesiones*, VIII, 364.

¹³ *Ibíd.*, p 417.

¹³ Cf. Rousseau, *Confesiones*, IX, 426.

Diderot intentaba traer a Rousseau –contra su voluntad- a una vida parisina de literatura, salones y fiestas para la que el ginebrino no estaba destinado, conspirando incluso junto a Grimm para separarlo de Térésé LeVasseur, aislándolo para hacerlo regresar a París.

Los desencuentros sobre sus amigos en el período de retiro en l'Ermitage, contribuyeron a que Rousseau no abandonara nunca una de las ideas fundamentales de su pensamiento: el hombre en la sociedad es corrupto, tiende a la falsedad y al enmascaramiento, a una bifurcación o, mejor, a un *desgarramiento* de su personalidad, un distanciamiento entre lo que es y lo que *parece*.

Aunque es cronológicamente imposible que las actitudes de Grimm, Diderot y en general el círculo cercano al ginebrino presentadas por él en *Confesiones* sean las que motivan el *Discurso sobre las ciencias y las artes*,¹⁴ es claro que encarnan la subjetividad enmascarada de la burguesía del siglo XVIII francés. Grimm, Diderot, Holbach y, en general, el círculo de los *philosophes*, son, tal vez, una muestra empírica de que las intuiciones de Rousseau están enraizadas en un panorama social bastante común. Representan las figuras amargas y sombrías que aparecen ya desde el primer *Discurso* como hombres enmascarados, atrapados en una dinámica de los modales, de la apariencia en la que se muestran cada vez más vanos, más ridículos y más insensibles. La vida en sociedad es una perpetua obra de teatro en la que, como dice Rousseau refiriéndose a Grimm, cada uno trata de ser mejor que el otro, reproduciendo una y otra vez prácticas viciadas con ambición y desdén. En los círculos cultos la opinión pública se convirtió en una fuerza imposible de combatir, a tal grado que produjo una uniformidad en la que “todos están vaciados en el mismo molde”¹⁵ y la paradoja se completa, justamente, porque ese molde del que todos son producto, exige a cada uno ser mejor que los otros. En otras palabras, las *Luces*, esas de

¹³ Cf. *Ibíd.*, p 427.

¹³ Cf. *Ibíd.*, p 428.

¹⁴ Los hechos protagonizados por Grimm en *Confesiones* datan de entre 1752 y 1758, esto es, dos años después de la publicación del *Discurso sobre las ciencias y las artes*.

¹⁵ Cf. Ronald Grimsley, *La filosofía de Rousseau*, Alianza, Madrid, 1973, p 31.

las que se jacta Voltaire y que cultivan ávidamente los filósofos ilustrados, hacen brillante el exterior, sólo para hacer más y más oscuro el corazón¹⁶.

Después de 1759, las relaciones de Rousseau se deterioran notablemente. Culpable por el abandono de sus cinco hijos, comenzó a desarrollar hipocondria y delirios persecutorios de los que no logró deshacerse durante el resto de su vida. En 1762, después de *La Nueva Eloisa* aparecen *El Contrato Social* y *Emilio*, ambos condenados en París por ateísmo y sedición. Cada vez con menos amigos y más enfermo, Rousseau va a Nunchatel, por ofrecimiento del Rey de Prusia, y desde ahí defiende *Emile* en su *Carta a Beaumont*, arzobispo de París.

Para 1775, Rousseau relaciona su estado psicopatológico con la persecución de sus antiguos amigos y conocidos convencido de una confabulación en su contra y acepta la invitación del filósofo Hume a vivir en Inglaterra, donde comienza la redacción de las *Confesiones*, texto que tiene dos tonos distintos: la primera parte, equilibrada y brillante; la segunda, colérica y paranoica. Apenas a unos meses de su llegada a Inglaterra, acusa a Hume de confabular junto con Voltaire para entregarlo a las autoridades parisinas y, preso de pánico, huye a Ermenonville, propiedad del marqués de Girardin, donde termina *Confesiones* y *Ensoñaciones de un paseante solitario*. Muere en 1778, once años antes de la Gran Revolución Francesa de 1789, en la que su nombre hará presencia por todas partes: en la batalla y en la reconstrucción de la Nación Francesa.

¹⁶ Cf. Louis Althusser, *Lecciones sobre Rousseau*, Nueva Visión, Buenos Aires, 1972, p 63.

¹⁶ *Confesiones*, III, 106.

2. El proyecto pedagógico de la Ilustración francesa.

En 1745 el abogado alemán Gottfried Sellius, ex profesor de la Universidad de Gottingen, propone al librero Le Breton la traducción al francés de la Enciclopedia¹⁷ de Ephraim Chambers, el más completo de los trabajos que recopilaban noticias recientes sobre ciencias y artes en artículos ordenados alfabéticamente. Sellius ofreció a Le Breton el mecenazgo del inglés John Mills, que habló personalmente con el librero y le garantizó su capacidad financiera para encargarse del salario del traductor, Sellius, y para pagar la impresión, además de revisar la traducción. Le Breton aceptó la oferta y pronto, el proyecto de la simple traducción de la *Ciclopaedia* pasó a ampliarse. Mills instigado por su amigo Thomas Birsch (futuro Secretario de la Royal Society), sugirió a Le Breton conformar un equipo de autores franceses (que Le Breton ya tenía y al que hacía revisar constantemente los avances entregados por Sellius) que ampliaran la edición inglesa original con artículos de interés en materias no contempladas por Chambers.

Tan pronto como fue aceptada la ampliación del proyecto, el trabajo comenzó a fallar. Mills no era el mecenas que había dicho ser¹⁸, y Sellius, que se ganaba la vida de traducciones, comenzó a retrasarse cuando se retrasaron sus pagos. Le Breton intentó por todos los medios acelerar el trabajo, presionando a Mills que se negó a pagar. La relación entre Mills y Le Breton terminó en

¹⁷ La *Ciclopaedia or an Universal Dictionary of Arts and Sciences*, de Ephraim Chambers, fue uno de los muchos trabajos enciclopédicos que aparecieron en Inglaterra a principios del siglo XVIII. Publicada en 1728, la *Ciclopaedia* contenía, como lo indica el subtítulo de la primera edición inglesa, las “definiciones de términos y un listado de significados de cosas varias, tanto artes liberales como mecánicas, varias ciencias, lo humano y lo divino”. El modelo y la organización del trabajo es similar al que después tendría el Diccionario Enciclopédico dirigido por Diderot; tiene una introducción en la que Chambers ofrece un sistema de clasificación de los conocimientos y cómo localizar en cada uno de los artículos contenidos en las 2245 páginas de sus dos volúmenes. Cf. Ephraim Chambers, *Ciclopaedia or an Universal Dictionary of Arts and Sciences*, en la edición digital de la Universidad de Wisconsin, basada en la revisión y ampliación de Abraham Rees, publicada en 1888 con más de cuatro mil cuatrocientos cuarenta artículos.

¹⁸ John Mills era, en realidad, empleado de una oficina de gobierno en Londres que tenía profundas inquietudes intelectuales que le movieron a emprender la traducción de la *Ciclopaedia*.

puñetazos, bastonazos e insultos y un juicio que le otorgó los derechos del proyecto al librero Le Breton y que eliminaba por completo a Sellius y Mills.¹⁹

Ya totalmente en manos de Le Breton, el proyecto continuó creciendo; ahora lo realizaba el equipo de autores y editores cercanos al librero. Entre los integrantes de este primer equipo estaban Ramour, el abate Plauche, Jesieu, Fouchy y Jean Le Rond D'Alembert, quienes completaron la traducción inconclusa y comenzaron la ampliación de la *Ciclopaedia*: "... nacía el cuerpo de la Enciclopedia, estaban ya presentes algunos de sus futuros colaboradores".²⁰

Lo que tuvo al principio la forma de un proyecto comercial tomó un rumbo muy distinto, marcado por los vientos que recorrieron el Siglo de las Luces y el gigantesco movimiento europeo de la Ilustración, que contenía los anhelos revolucionarios de emancipación, autonomía, racionalidad y progreso. Como lo señalan Horkheimer y Adorno:

La Ilustración, en el más amplio sentido de pensamiento en continuo progreso, ha perseguido siempre el objetivo de liberar a los hombres del miedo y constituirlos en señores (...) El programa de la Ilustración era el desencantamiento del mundo. Pretendía disolver los mitos y derrocar la imaginación mediante la ciencia.²¹

En efecto, uno de los valores fundamentales del pensamiento de la Ilustración es la autonomía, la autodeterminación de la voluntad del hombre frente a los yugos externos. En este sentido, el único camino posible hacia la emancipación es la ciencia, el conocimiento del mundo y los misterios desentrañados darán como resultado la liberación del hombre de la superstición y el mito. Como acertadamente notan Adorno y Horkheimer, la razón instrumental jugó un papel decisivo en la configuración del pensamiento ilustrado.

No es menos cierto, por otro lado, que atribuir la creencia ciega en el progreso técnico-científico a todos los pensadores ilustrados, es una exageración. Si bien la técnica guiada por la razón instrumental fue uno de los puntos de anclaje de la Ilustración en torno a los fenómenos naturales, es necesario revisar a

¹⁹ Cf. Franco Venturi, *Los orígenes de la Enciclopedia*, Crítica, Barcelona, 1980, p. 30.

²⁰ *Ibíd.*, p 33.

²¹ Max Horkheimer y Theodor W. Adorno, *Dialéctica de la Ilustración*, Trotta, Madrid, 1998, p. 59.

profundidad las afirmaciones sobre la unanimidad de los pensadores de la Ilustración en torno a los problemas epistemológicos, científicos y metodológicos y, sobre todo, sus implicaciones histórico-políticas. Así, por ejemplo, una obra citada hasta el hartazgo como estandarte de la racionalidad ilustrada, el *Cuadro filosófico de los progresos del espíritu humano* de Jacques Turgot, en el que afirma que el progreso humano es una fuerza inminente que llevará a todas las regiones humanas hacia las Luces de la razón y hacia una mayor perfección, debe ser contextualizado como una obra temprana (Turgot tenía veintitrés años) y en el ánimo del espíritu fisiocrático, que estuvo en constante conflicto con la razón ilustrada.

Si bien es cierto que el programa de la Ilustración cuenta entre sus ejes con la racionalidad instrumental, uno de sus objetivos fundamentales, la socialización del conocimiento, es tomado poco en cuenta por sus críticos (Horkheimer y Arodno incluidos). Así, la liberación de los yugos exteriores a la propia voluntad sólo puede ser posible en la medida que el individuo sea soberano de su conducta, de sus acciones y sus pensamientos; a través del conocimiento:

Los impulsores de este nuevo pensamiento quieren llevar la Ilustración a todo el mundo ya que están convencidos de que serviría al bien común. Se parte de la base de que el conocimiento es liberador, por eso apoyarán la educación en todas sus formas, desde la escuela hasta las asociaciones culturales y la difusión del saber mediante publicaciones especializadas y enciclopédicas destinadas al gran público.²²

Así, desde nuestra perspectiva, la definición de Horkheimer y Adorno es demasiado rígida. Certamente considero necesario rescatar el papel de la racionalidad científica en la configuración del movimiento ilustrado francés en el siglo XVIII, por otro lado, es también necesario analizar el movimiento a la luz de los objetivos de su propio programa, y es que el movimiento procuró, antes que crear nuevos sistemas de conocimiento, una reorganización de los conocimientos disponibles para hacer posible la emancipación humana, todo esto apartir de la generación de mecanismos para la transmisión masiva no sólo de los conocimientos abstractos, sino de sus aplicaciones concretas.

²² Tzvetan Todorov, *El espíritu de la Ilustración*, Galaxia Gutenberg, trad. Noemí Sobregués, p. 13.

El filósofo franco-español Juan Pablo Forner critica duramente el movimiento ilustrado francés al señalar:

Estamos en un siglo de superficialidad. Oigo por todas partes llamarle siglo de la Razón, siglo de las luces, siglo ilustrado, siglo de la filosofía. Yo le llamaría mejor siglo de ensayos, siglo de diccionarios, siglo de diarios, siglo de impiedad, siglo hablador, siglo ostentador, siglo charlatán.²³

Forner acusa con fiereza una de las principales limitaciones del movimiento ilustrado en Francia: su carencia de actividad filosófica innovadora y la pompa con la que los pensadores de la época se llamaban a sí mismos “filósofos” y, más aún, “ilustrados”. No obstante la visceralidad de su crítica, Forner señala un punto importante respecto al movimiento ilustrado, y es que, en efecto la Ilustración francesa no fue un movimiento filosóficamente creativo. No tiene la consigna de la creación de nuevos sistemas filosóficos: quien busque ahí su valor, yerra irremediabilmente. El valor del movimiento ilustrado radica

... en la evolución, en el sentido revolucionario de ciertas ideas ya conocidas. Su finalidad consiste en mostrar cómo ciertos principios abstractos se concretan, se convierten, por así decirlo, en imágenes vivientes que corresponden a los impulsos de la voluntad y, en cierta forma, personifican las metas hacia las cuales tienden los hombres de la época²⁴

El pensamiento ilustrado modifica no los contenidos filosóficos, sino su dirección. Como apunta Groethuysen, la Ilustración es un periodo en el cual el conocimiento se ordena y se pone al servicio de los ideales emancipatorios de la humanidad. La propia noción de “filosofía” adquiere un nuevo sentido orientado hacia la práctica y al ordenamiento del conocimiento hacia la técnica y la configuración de una conciencia colectiva liberadora.

Cassirer considera que en la Ilustración la filosofía:

Ya no compite con Descartes, Malebranche, Leibniz y Spinoza por el rigor sistemático y la perfección sistemática. Busca otro concepto de la “verdad” y de la “filosofía”, un concepto que las amplíe, que les de una forma más libre, móvil, más concreta y más viva. La Ilustración no recoge este estilo de pensar en las enseñanzas filosóficas del pasado, sino que lo forma ella misma según el modelo que le ofrece la ciencia natural de

²³ Juan Pablo Forner, “Sátira contra los vicios introducidos en la Poesía por los malos poetas”, citado en Ignacio Falgueras, “Ideas filosóficas de la Ilustración”, Sumarios ISOC “Filosofía”, 3, III, Málaga, 1988.

²⁴ Bernard Groethuysen, *La filosofía de la Revolución Francesa*, FCE, México, 1993, p 7.

su tiempo. Se trata de resolver la cuestión central del *método* de la filosofía, no ya volviendo al *Discurso del Método* de Descartes, sino más bien a las *regulae philosophandi* de Newton.²⁵

Así pues, desde nuestra perspectiva la Ilustración representa un viraje, una modificación del concepto de “razón” como despliegue, como una forma –dice Cassirer- de aprehensión progresiva de la vida y sus fenómenos. La razón no es la “tesorería” de la verdad, sino, el despliegue de la experiencia en el camino del descubrimiento paulatino de nuestro mundo.²⁶ El espíritu de la *Enciclopedia* está marcado decisivamente por esa nueva manera de entender la razón de la que nos habla Cassirer. Una razón organizada, en movimiento, que *funciona* en beneficio de la marcha de la liberación de la superstición y el yugo de la tiranía. La razón ilustrada deposita su *fe* en el progreso, en la ciencia, en la técnica que permite y hace perdurar la *civilité* y en la marcha de una historia que va siempre hacia mejor, siempre hacia la libertad, hacia la autonomía y la verdad.

En este sentido, no podemos entender la Ilustración francesa sólo como “desencantamiento”. Debemos ir más allá de la definición de Horkheimer y Adorno. El pensamiento ilustrado trasciende la instrumentalización y la mecanización del mundo y la sola lucha contra la superstición y el mito. En el siglo XVIII francés convergen utopía y realidad, que se funden en la vivencia cotidiana de la pedagogía ilustrada. En efecto, el *optimismo ilustrado* no tiene de fondo solamente la “liberación de la superstición” ni la “enemistad con la religión”. El pilar del optimismo ilustrado radica en el papel formativo de la utopía, y una concepción de la historia en la que ésta se presenta, a la vez, como inalcanzable en su sentido original, pero también como modelo, penetrando la actividad racional humana y fundiéndose con la *vida real* a través de la socialización del conocimiento como el eje de esa realización efectiva.

Es cierto que el movimiento ilustrado luchó contra el miedo a la superstición con la bandera de la autonomía y de la emancipación. Por otro lado, también es cierto que el mundo no quedó desencantado. La Ilustración pensó la utopía *como*

²⁵ Ernst Cassirer, *Filosofía de la Ilustración*, FCE, México, 1993, p 22.

²⁶ Cf. *Ibíd.*, p 28.

si fuera asequible,²⁷ allí donde la *Nueva Atlántida* de Bacon estaba realizándose, como si la época hubiera sido la gestación de la utopía baconiana. La *Enciclopedia*, en cuanto expresión concreta de los ideales del movimiento ilustrado, se basa en la fe que una época depositó en “la formación y el triunfo de la civilización moderna”.²⁸

En otras palabras, el hombre ilustrado tenía fe en que él mismo participaba de la creación de su propia utopía. Participaba de un proceso histórico en el que se conformaba una subjetividad²⁹ científica y política que permitía realizar por primera vez el requisito fundamental de la libertad con el que Kant definiría más tarde la Ilustración: *sapere aude*.³⁰

Así, en Francia el movimiento Ilustrado encontró en la *Enciclopedia* una manera de transmitir a las masas el optimismo de la creación de una civilización reformada, con nuevas directrices y, sobre todo, en posesión de los conocimientos y la técnica que les podría llevar a ellos. Durante la segunda mitad del siglo XVIII, “La utopía se inscribió en la realidad social de los tiempos”³¹ y la *Enciclopedia* tiene el gran valor de ser la encarnación del rescate de la utopía de la formación de una humanidad autónoma, libre y dueña por entero de sus acciones. No es sólo “una nueva moral para el hombre de negocios”³² impulsada por la conciencia burguesa de la época. Ciertamente, Quesnay y Turgot, teóricos del *progreso*, montaron su estructura en el pensamiento de la Ilustración, pero el movimiento no se agota en ellos ni en la línea económica del pensamiento fisiocrático.

²⁷ Cf. Falgueras, loc.cit.

²⁸ Franco Venturi, “Cronología y Geografía de la Ilustración”, en Franco Venturi, *Utopía y Reforma en la Ilustración*, Siglo XXI, Buenos Aires, 2014, p 192.

²⁹ Cf. Bernard Groethuysen, *La formación de la conciencia burguesa en Francia durante el siglo XVIII*, 127.

³⁰ “Atrévete a pensar por ti mismo”. Kant definía la Ilustración como “la liberación del hombre de su culpable minoría de edad”. Para el filósofo de Konigsberg, el movimiento ilustrado representaba un acto de valentía de la humanidad (o, siendo más justos, de cierta subjetividad europea) en la que el hombre se convierte en su propio señor, dueño y tutor de sus acciones. Un proceso emancipatorio que termina erigiendo al individuo como sujeto moral autónomo. Cf. Immanuel Kant, “¿Qué es la Ilustración?”, en *Filosofía de la Historia*, FCE., México, 1994, p 25.

³¹ “L’utopie s’inscrivait dans la réalité sociale du temps” Irmgard Harting, Albert Saboul, “Notes pour une histoire de l’utopie en France au XVIIIe siècle” en *Annales historiques de la Révolution française*, Société des études robespierristes, no. 224, 1976, p 174.

³² Francisco Piñón, “Filosofía de la Ilustración. Antecedentes de la Revolución francesa” en *Revista Iztapalapa. La Ilustración*, UAM-Iztapalapa, no. 19 enero-junio 1990, p 18.

La Ilustración francesa y la *Enciclopedia* admiten varias interpretaciones pero, desde nuestra perspectiva, cualquiera que no tome en cuenta la complejidad de los actores y los tiempos, está condenada a ser una visión parcial de un riquísimo movimiento que, tal vez más que cualquier otro, pensó en el futuro. La Ilustración francesa dejó de añorar la “antigua Edad de Oro” para vivir *creando* y *recreando* su propia edad de oro,³³ su propia *Nueva Atlántida* basándose en la socialización total del conocimiento como elemento emancipador. En este sentido, es claro que Rousseau debe al movimiento ilustrado su preocupación especial por los procesos pedagógicos –el papel social de la educación- como elementos liberadores. Por otro lado, no hay elementos para suponer que las decisivas diferencias entre los proyectos pedagógicos de la Ilustración y de Rousseau, estuvieran ya definidas en la época en que el ginebrino asume sus trabajos sobre botánica y música para la *Enciclopedia*, pues su propuesta pedagógica terminada, el *Emilio*, fue publicado más de una década después de su participación en el proyecto enciclopédico dirigido por Diderot.

¿Hasta qué punto simpatizaba Rousseau con el movimiento enciclopedista cuando asumió el trabajo de sus artículos sobre música y botánica? Las diferencias conocidas entre *les philosophes* y Rousseau son fundamentalmente personales, o al menos eso parece a primera vista. “De hecho –dice Juan Bravo Castillo – hasta la segunda mitad del siglo XIX, Rousseau y las Luces caminaron a la par, y fue solamente en esta época cuando la crítica comenzó a enfrentar a Rousseau con Voltaire y con lo demás escritores de las Luces y a erigirlo como padre del romanticismo.”³⁴

Podríamos añadir al texto citado arriba, que fue sólo desde el análisis de una crítica más minuciosa que se *descubrió* la posibilidad de enfrentar a Rousseau con el pensamiento de las Luces. Ya en el *Discurso sobre las ciencias y las artes* hay una crítica que perfila una línea de pensamiento que toma distancia del

³³ Cf. John Bury, *La idea de Progreso*, Alianza Editorial, Madrid, 1971, p 20.

³³ Cf. *Confesiones*, VIII, 325.

³⁴ Juan Bravo Castillo, “Rousseau y las Luces” en *Revista de la Facultad de Educación de Albacete*, ISSN0214-4824, no. 1, 1987, p 31.

movimiento ilustrado. A ello debemos añadir los textos polémicos: de 1755, con Voltaire sobre el terremoto de Lisboa³⁵, y en 1758, con d'Alembert sobre el artículo "Ginebra" de la *Enciclopedia*.

En su *Poema sobre el desastre de Lisboa*, Voltaire ironiza con el hecho de que la capital de un país fervorosamente católico, hubiera sido destruida por un terremoto en plena fiesta religiosa (1 de noviembre). En el poema, tan desolador como irónico, Voltaire insinúa que "Dios se ocupe de nosotros".

En su réplica, Rousseau no sólo rechaza la idea de que las tragedias humanas revelen el mal como una fuerza positiva, azarosa y abstracta contemplada necesariamente en el plan divino, sino que realiza un cambio de enfoque respecto al análisis de los sucesos mundanos. Para Rousseau, el *Poema* de Voltaire revela la desesperanza derivada de los estériles pensamientos filosóficos que consideran el mal como una fuerza azarosa en vez de asumirlo como una consecuencia exclusivamente ligada a las acciones humanas. De este modo, Rousseau se distancia de Voltaire y en general de los filósofos que piensan el mundo como si estuviera abandonado a sí mismo sin considerar la acción humana. Por lo demás, un cambio en el enfoque metodológico exige, piensa Rousseau, un cambio también en la actitud del que investiga, un abandono de la *soberbia* filosófica, una vuelta a la humildad de la ignorancia. De este modo, Rousseau se presenta como "amigo de la verdad que habla a un filósofo".³⁶ La carta de 1775 marca una tendencia definitiva que acompañará a Rousseau el resto de su vida. En su visión de sí mismo, él no es un filósofo: "Rousseau deja claro –dice Grimsley- que un genuino amor por la verdad y el simple entusiasmo por la filosofía pueden ser cosas muy diferentes"³⁷

Con frecuencia, Rousseau se refiere a los "filósofos" como "la gente de letras, la más sedentaria, malsana y reflexiva, y, por lo tanto, la más desdichada

³⁵ Terremoto ocurrido el 1 de Noviembre de 1755 que causó la destrucción casi completa de la ciudad de Lisboa y la muerte de entre treinta mil y cuarenta mil personas.

³⁶ J.J. Rousseau, Carta a Voltaire de 1775, en *Escritos Polémicos*, Tecnos, Madrid, 1994, p. 4.

³⁷ Ronald Grimsley, *Rousseau and the Religious Question*, Clarendon Press, Oxford, 1968, p 37. "Rousseau makes it clear that a genuine love of truth and an enthusiasm for philosophy can be two quite different things" La traducción es mía.

de todas las clases”;³⁸ y a los ricos como “hastados de falsos placeres, desconocedores de los auténticos, siempre hartos de la vida, y siempre temiendo perderla”.³⁹

El ginebrino continúa con la actitud crítica con la que están redactados sus dos *Discursos*. Los filósofos se perdieron a sí mismos en el gigantesco “laberinto de la opinión”⁴⁰ y la filosofía, como las otras prácticas humanas, se ha corrompido y dejado del lado las preocupaciones más importantes. Grimsley apunta que

The triumph of “philosophy” means the defeat of “virtue”, for moral values are everywhere being sacrificed to intellectual distinction. Consequently, philosophical and moral attitudes have become so pervert that thinkers can no longer see the real problem that should be engaging their attention: preoccupied explaining the constitution of the universe, they have forgotten the really to which all such explanations must ultimately be related the nature of man himself.”⁴¹

Las “actitudes filosóficas” señaladas por Grimsley no son sólo las de Voltaire. *El hombre máquina* de La Mettrie de 1745 influyó de manera decisiva en la redacción de textos como *Sobre el Espíritu*, de Helvetius, de 1758 y *El Sistema de la Naturaleza* del barón de Holbach, de 1770. La evolución del materialismo dieciochesco francés fue acelerada. El médico La Mettrie todavía se muestra escéptico de que la totalidad del mundo y el principio del movimiento tengan un origen material.⁴² Si bien asumimos a La Mettrie como un filósofo materialista, su posición fideísta es menos radical que las que después adoptarán Helvetius y Holbach.

Será Holbach quien llevará el materialismo de La Mettrie a las últimas consecuencias, proponiendo un determinismo radical y un ateísmo irrestricto. De

³⁸ Carta a Voltaire de 1775.

³⁹ *Ibíd.*, p 8.

⁴⁰ Cf. Grimsley, *op.cit.*, p 39.

⁴¹ El triunfo de la “filosofía” significa la derrota de la “virtud”, los valores morales han sido sacrificados en todas partes en pos de la distinción intelectual. En consecuencia, las actitudes filosóficas y morales se han pervertido tanto, que los pensadores no ven el problema que realmente debería atraer su atención: preocupados explicando la constitución del universo, han olvidado que en realidad, todas las explicaciones deben remitir hacia la naturaleza misma del hombre. *Ibíd.*, p. 37 La traducción es mía.

⁴² Cf. Julien Onfray de La Mettrie, *El Hombre Máquina*, Editorial Universitaria de Buenos Aires, Argentina, 1962. Véase la introducción de Ángel J. Cappelletti.

los filósofos ilustrados, Holbach es, tal vez, quien más duramente ataca a la religión:

La religión siempre tuvo la ignorancia por base y a la imaginación por guía, no puso el fundamento de la moral en la naturaleza del hombre, en sus relaciones con los demás, y en los deberes que son consecuencia de estas relaciones: prefirió fundar la religión en unas relaciones imaginarias que pretendían la existencia de unos poderes invisibles⁴³

Holbach habla de la religión en tiempo pasado, como si desde ese momento fuera evidente su falsedad. Para él, nada hay en el mundo que no sea materia en movimiento, cambiando conforme se desarrollan sus relaciones. Una gran parte de las ideas de Holbach estaban inspiradas en Helvetius, quien llegó a proponer una “moral como ciencia experimental.”⁴⁴

En su *Carta sobre los ciegos para el uso de los que ven* de 1749 –texto que le valió la censura y el encarcelamiento en Vincennes-, Diderot⁴⁵ escribía que la Naturaleza es “Un compuesto sujeto a revoluciones que indican todas ellas una tendencia continua hacia la destrucción, una sucesión rápida de seres que se entrecruzan se empujan y desaparecen; una simetría pasajera, un orden momentáneo.”⁴⁶

La postura de Diderot respecto al conocimiento de la Naturaleza nunca cambió demasiado, aunque se refinó en sus escritos posteriores como en los *Pensamientos sobre la interpretación de la Naturaleza*, con un conocimiento más profundo de Newton y Bacon.

A pesar de las profundas diferencias entre los “materialistas”, hay una similitud que engarza todo el movimiento y que Rousseau detecta en su crítica: la tendencia a objetivizar la naturaleza, buscar fuera lo que está dentro. Rousseau, en su calidad de “ilustrado sospechoso”⁴⁷ –y también suspicaz- se rebela contra

⁴³ Paul Henri Thierry barón de Holbach, *Sistema de la Naturaleza*, Laetoli, Pamplona, 2008, p 246.

⁴⁴ Cf. Prólogo de Helvetius a su *Sobre el Espíritu*, citado en Juan Manuel Bermudo, *Helvetius y Holbach. Filósofos Ilustrados*, Horsori, Barcelona, 1987, p 5.

⁴⁵ Diderot publicó en 1774 una *Refutación a Helvetius*, muestra de la diversidad de “materialismos” en el siglo XVIII.

⁴⁶ Denis Diderot, *Carta sobre los ciegos para el uso de los que ven*, El cuenco de Plata, Buenos Aires, 2005, p 26.

⁴⁷ Cf. J.M. Bermudo, loc.cit., p 5.

una concepción de la naturaleza que "... significa el engarzamiento de las partes en la totalidad una y omnicomprensiva de la acción y de la vida"⁴⁸

Para Rousseau, el extravío de los filósofos radica en que han apostado por una sofisticación metodológica y filosófica que les ha alejado del problema del *hombre en sí mismo*. Buscan la grandeza y felicidad del hombre en los pesos y medidas de la experimentación, esperan, como d'Alembert, una correspondencia perfecta entre el "orden" de la naturaleza y las ciencias. Esperan la formación de una unidad sintética entre Naturaleza y pensamiento queriendo encontrarla como un todo sin fisuras, como si al hallar correspondencia, hallaran también seguridad.⁴⁹

Buscar lo que es el ser humano fuera de sí mismo, es el error principal de los filósofos. Y lo es todavía más cuando se contagian del orgullo y la vanidad de la vida en sociedad,⁵⁰ complicando su lenguaje, sus maneras, sus disquisiciones hasta llegar a un punto incomprensible, vacío y engañoso. "No soy un gran filósofo y me preocupo poco de serlo. Pero tengo sentido común y siempre amo la verdad"⁵¹, dice Rousseau en *La profesión de fe*, tomando distancia de los *philosophes*.

La filosofía, los filósofos, olvidaron la "sinceridad" como punto de partida imprescindible del autoconocimiento.⁵² El rescate metodológico de la interioridad como punto de partida para el autoconocimiento es la apuesta de Rousseau contra las Luces:

El malvado se teme y se huye; se divierte saliendo fuera de sí mismo, lanza a su alrededor miradas inquietas, y busca un objeto que lo entretenga; sin la sátira amarga, sin la burla insultante, siempre estaría triste; la risa burlona es su único placer. Por el contrario, la serenidad del justo es interior; su risa no es de malignidad sino de alegría,

⁴⁸ Ernst Cassirer, *Filosofía de la Ilustración*, FCE, México, 1993, p 58.

⁴⁹ Cf. Jean le Rond d'Alembert, *Discurso preliminar de la Enciclopedia*.

⁵⁰ Cf. Grimsley, loc.cit., p 40.

⁵¹ J.J. Rousseau, *Emilio o de la educación*, Alianza, Madrid, 2011, p 421.

⁵² Cf. Grimsley, loc.cit., p 41.

lleva su fuente dentro de sí mismo; está tan alegre solo, como en medio de un círculo; no saca su contento de quienes a él se acercan, él se lo comunica a ellos.⁵³

Pero la rebelión de Rousseau no es sólo contra la posición metodológica de un movimiento filosófico. Es en contra de las costumbres de un siglo en el que “por doquier el hombre se halla encadenado.”⁵⁴ Jean Starobinski apunta que

Los beneficios de las Luces se encuentran compensados y casi anulados por los innumerables vicios que se desprenden de la falsedad de las apariencias. Su briosa elocuencia, había descrito el ascenso triunfal de las artes y de las ciencias; un segundo golpe de elocuencia nos conduce ahora en sentido inverso, y nos muestra la corrupción de las costumbres en toda su extensión. El espíritu humano triunfa, pero el hombre se ha perdido. El contraste es violento, pues lo que está en juego no es la noción abstracta del ser y el parecer, sino el destino de los hombres, que se divide entre la inocencia repudiada y la perdición.⁵⁵

Como menciona más adelante el propio Starobinski, la denuncia de la falsedad no tenía nada de nuevo. Obras como la *Oda a la Fortuna* de Jean-Baptiste Rousseau y *Las preciosas ridículas* de Moliere, formaban ya parte del repertorio de la cultura popular francesa, y su denuncia era la misma: la falsedad y el fingimiento en el que sin la máscara, se desvanece el héroe y sólo queda el hombre.⁵⁶

Cierto, la crítica rousseauiana no es nueva. Lo que hay de novedoso en el primer *Discurso* es el planteamiento filosófico del problema de las apariencias como origen de la degradación social humana. ¿Qué esperar de las relaciones humanas allí donde los rostros no son más que máscaras, allí donde los motivos aparentes siempre tienen detrás intereses ocultos, donde la educación privilegia la sabiduría por encima de la bondad? Aquí se révela claramente la diferencia entre Rousseau y la Ilustración: si los valores del movimiento enciclopédico son los de la razón omnipresente y omnipotente como la amalgama del proceso social, el ginebrino los repudia tanto en sus principios como en sus efectos.

⁵³ Rousseau, *ibíd.*, p 456.

⁵⁴ Rousseau, *El Contrato Social*, I, 2, Tecnos, Madrid, 2007, p 4.

⁵⁵ Jean Starobinski, *Jean Jacques Rousseau. La transparencia y el obstáculo*, Taurus, Madrid, 1983, pp. 11-12.

⁵⁶ Cf. Jean Baptiste Rousseau, *Oda a la Fortuna*, citado en Starobinski, *loc.cit.*, p 12.

⁵⁶ Rousseau, *Discurso sobre las Ciencias y las Artes*, I, 1, Tecnos, Madrid, 2007, p 25.

No se puede identificar a Rousseau con las Luces. Desde los primeros escritos, el ginebrino logró unificar sus diferencias, en apariencia personales, con las teóricas frente al movimiento ilustrado, justamente porque en Rousseau no hay una diferencia entre el hombre y el pensamiento, entre la doctrina y la vida, pero sobre todo porque el punto de partida de su proyecto filosófico no es el conocimiento del hombre a través de la naturaleza, sino el conocimiento de la naturaleza a través del hombre.

Así, creemos, no se puede considerar a Rousseau un ilustrado. Más aún, como ha mostrado Irving Babbitt en su estudio *Rousseau and Romanticism*, debemos inscribirlo como uno de los orígenes obligados del romanticismo europeo. La búsqueda de la comunidad con la naturaleza a nivel no epistemológico, sino sentimental y religioso, presentan la “melancolía rousseuniana como una melancolía típicamente romántica.”⁵⁷ De este modo, como veremos más adelante, en Rousseau el papel de la razón instrumental no es tan fundamental como en el proyecto ilustrado y esto marca una de las diferencias principales entre ambos proyectos: para Rousseau es menos importante *conocer* la naturaleza que *sentirla*, y esto se debe a que las visiones fragmentarias del problema de la naturaleza -como la presentada por Voltaire en su *Poema*- son incapaces de pensar al hombre en su verdadera *unidad* ontológica, con otros hombres y con Dios a través de su obra manifestada en el Orden de la Naturaleza.

En perspectiva histórica, como sugiere Ronald Grimsley⁵⁸, la “verdadera naturaleza del hombre” se ha corrompido ante el triunfo de la civilización. El deber del “amante de la verdad” es desmontar la estructura de la degradación del hombre para hacer resurgir esa naturaleza perdida y frenar el proceso de decadencia humana.

⁵⁷ Irving Babbitt, *Rousseau and Romanticism*, Transaction Publishers, New Brunswick, EUA, 1919, p 305.

⁵⁸ Ronald Grimsley, *La filosofía de Rousseau*, Alianza, Madrid, 1973, pp. 41-55.

3. Discurso sobre las ciencias y las artes: la oposición ser-parecer.

En el verano de 1749 el *Mercure de France* publicó las convocatorias de tres premios propuestos por las academias morales francesas: la Academia Francesa preguntaba “si es provechoso haber experimentado la desgracia”; la Academia de Córcega, “¿Cuáles son los deberes de los súbditos para con el soberano?”; y la Academia de Dijon, “si el restablecimiento de las ciencias y de las artes ha contribuido a mejorar las costumbres”.

Rousseau leyó la convocatoria de la Academia de Dijon de camino a Vincennes, para visitar a Diderot. Inmediatamente le vino una iluminación, sus ojos se abrieron y se volvió otro hombre.⁵⁹ Animado por Diderot, Rousseau compone el *Discurso sobre las ciencias y las artes*, que fue premiado por la Academia en 1750. A partir de ese momento, Rousseau se convirtió en un autor de renombre, y con la celebridad –a él le gustaba presentarlo así- comenzaron también todas sus desdichas.⁶⁰

La respuesta de Rousseau a la pregunta de la Academia no fue única. De los trece trabajos que se presentaron al concurso, Rousseau y Du Chasselat⁶¹ respondieron negativamente, y ambos fueron premiados como primero y segundo, respectivamente. La respuesta negativa a la pregunta “¿el restablecimiento de las ciencias y de las artes ha contribuido a mejorar las costumbres?” era exactamente la que la Academia esperaba: la posición de Rousseau, crítica del progreso, no era trivial sino, como solía decirse entonces, paradójica.⁶²

El valor del primer *Discurso* radica en el planteamiento de una oposición que marcará el pensamiento russoniano hasta el final: la oposición entre *ser* y *parecer* que “se anima y confiere al discurso su tensión dramática. Es siempre la

⁵⁹ Cf. Jean Jacques Rousseau, Confesiones, VIII, p. 320.

⁶⁰ Cf. *Ibíd.*, p. 321.

⁶¹ Pseudónimo de Pierre Jean Grosley, miembro de la Academia de Bellas Letras de la Royal Society de Londres. Cf. *Ouvres Inedites*, Patris, Paris, 1813.

⁶² Cf. Robert Spaemann, *Rousseau ciudadano sin patria*, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, Madrid, 2013, p. 27.

misma antítesis retomada del arsenal de la retórica, pero expresando un dolor y un desgarramiento”.⁶³

Como apunta Starobinski, la “oposición dramática” del primer *Dicurso* no se agota en un sermón retórico. La oposición entre *ser* y parecer es, ante todo, una crítica de la cultura en un horizonte ético y no sólo literario. En esta oposición “lo que está en juego no es solamente la noción abstracta del ser y del parecer, sino el destino de los hombres que se divide entre la inocencia repudiada y la perdición”.⁶⁴ De este modo, aunque la distinción hubiera sido manejada por muchos antes que Rousseau, el análisis del ginebrino es más profundo que el tratamiento que del problema hacían Moliere⁶⁵ o Fromageot.⁶⁶

Crítico de la sociedad burguesa, Rousseau piensa que el hedonismo instrumentalista de la época moderna condensa la paradoja sobre la que descansan las ciencias y las artes, a saber, que su expansión y auge generan inimaginable cantidad de necesidades y fomentan la dependencia, en otras palabras, arrebatan la libertad, son las “guirnaldas de flores que se extienden sobre las cadenas con que los hombres están cargados”.⁶⁷

Así, la civilización y su progreso están fundados en la oposición entre lo que es y lo que *parece*.⁶⁸ A medida que las ciencias y las artes avanzan, lo han hecho también la necesidad, el refinamiento y, en fin, la apariencia que corrompe las almas.⁶⁹ De este modo, la subjetividad moderna está atrapada en proceso civilizatorio que la desgarrar, la bifurca, le impone necesidades, le exige satisfacciones cada vez más artificiales y le hace depender de los otros.

⁶³ Jean Starobinski, *Jean Jacques Rousseau. La transparencia y el obstáculo*, Taurus, Madrid, 1983, p. 12.

⁶⁴ *Ibíd.*, p. 14.

⁶⁵ Cf. *Las preciosas ridículas y Tartufo*.

⁶⁶ Jean-Baptiste Fromageot fue premiado en 1743 por la Academia de Dijon por su *Discours sur la loi naturel* en el que denunciaba la “falsa cortesía europea” en la que “todos se alaban unos a otros sin cuidado ni gusto”. Cf. *Memoires de l’Academie de Dijon*, Tamel, Causse, Dijon, 1769, p. 114.

⁶⁷ Jean Jacques Rousseau, *Discurso sobre las ciencias y las artes*, Tecnos, Madrid, 2008, p. 80.

⁶⁸ Cf. Spaemann, *loc.cit.*, p. 32.

⁶⁹ Cf. Rousseau, *loc.cit.*, p. 82.

Para superar la oposición entre *ser* y *parecer* en cuanto problema ontológico –piensa Rousseau- es necesario el repliegue de la subjetividad sobre sí misma, una re-unificación de la conciencia, pero no en sentido cartesiano. Descartes había propuesto la abstracción de todo lo exterior y el repliegue de la subjetividad para encontrar la certeza del conocimiento y de nuestra relación con el mundo. Para Descartes, pues, es el sujeto individual la piedra angular de la de la modernidad. Para Rousseau, por otro lado, el repliegue de la subjetividad debe revelar a la Naturaleza como el origen común. La naturaleza original del hombre no está en el *cogito* cartesiano sino, por otro lado, en el *sentimiento* del origen común y del orden del Universo, por lo que el repliegue de la subjetividad exige, para Rousseau, un doble movimiento: primero, buscando en sí misma el *sentimiento* de la naturaleza original (re-naturalización) y, segundo, un proceso de integración del orden, es decir, la inserción de la subjetividad en un orden concreto que le permita desarrollar sus potencialidades (des-naturalización), esto es, constituirse como *ciudadano*.⁷⁰

Es cierto que en el primer *Discurso* el concepto de “naturaleza” no aparece todavía bien definido y esto puede acarrear algunas confusiones. La oposición entre lo “natural” y lo “artificial” ha llevado a algunos autores a plantear el problema en términos antinómicos, colocando a “el hombre natural” y el “ciudadano” como *alternativas* en vez de colocarlos como categorías complementarias. Si se elige el “hombre natural”, corremos el riesgo de tomar el problema por la solución, pues el “hombre natural” no está planteado por Rousseau como respuesta a la oposición entre *ser* y *parecer*, sino, por el contrario, como una categoría normativa que ayuda a plantear el problema. Si se elige, por el contrario, el “ciudadano” el énfasis roussoniano en la naturaleza carecería de sentido.⁷¹

Así, por ejemplo, en la lectura de Groethuysen en la que nos pide que “aceptemos el conflicto de Rousseau”⁷² como un conflicto teórico de origen

⁷⁰ Cf. Spaemann, loc.cit., p. 33.

⁷¹ Cf. Antonio Pintor Ramos, *Rousseau. De la naturaleza hacia la historia*, Universidad Pontificia de Salamanca, Salamanca, 2007, p. 87.

⁷² Bernard Groethuysen, *Jean Jacques Rousseau*, Gallimard, Paris, 1949, p. 86.

psicológico, el problema queda reducido a una contradicción psíquica insalvable en la que el “hombre natural” y el “ciudadano” se cancelan mutuamente, con lo que se pone en duda el carácter teórico de la obra de Rousseau.⁷³

Para evitar caer en la reducción *psicologista* de las aparentes contradicciones russonianas, es preciso ver la oposición *ser-parecer* en perspectiva global. Si, como piensa Spaemann, la solución que Rousseau propone es el doble movimiento “re-naturalización” –“des-naturalización”, es claro que la propuesta russoniana es una *dialéctica* entre el “hombre natural” y el “ciudadano” en vez de, como pensara Groethuysen, un proceso en el que no puede haber ninguna relación entre ambos.

El tono dramático del *Discurso* apunta a que la oposición *ser-parecer* contiene una lógica interna que se despliega en la historia del progreso de la humanidad. Así, el conflicto se expresa, concretamente, en términos éticos y existenciales:

ya nadie osa parecer lo que es y en esta sujeción o embarazo perpetuo, los hombres que forman ese rebaño que se llama sociedad harían todos idénticas cosas si motivos más poderosos no se los impidieran. No se sabría nunca con quién tiene uno que habérselas (...) ¡Qué cortejo de vicios no acarrearé consigo esta incertidumbre! No más amistades sinceras; no más estimación real; no más confianza. Las sospechas, el recelo, los temores, la frialdad, la reserva, el odio, la traición se esconderán siempre bajo ese velo uniforme y pérfido de la cortesanía, bajo esa urbanidad tan alabada que debemos a las luces de nuestro siglo.⁷⁴

Son, pues, varias dimensiones en las que la crítica russoniana hace presencia. La oposición *ser-parecer* es un problema ontológico, pero también un problema ético, un desgarramiento de la subjetividad derivado del progreso de las ciencias y las artes, fundador de la civilización moderna. La paradoja de la modernidad para Rousseau radica en que

... subyugados por la ilusión del bien y cautivos de la apariencia, nos dejamos seducir por una falsa imagen de la justicia. Nuestro error no concierne al orden del saber, sino al orden moral. Equivocarse es convertirse en culpable cuando se cree que se está actuando rectamente. A pesar nuestro, sin darnos cuenta, somos arrastrados al mal. La

⁷³ Cf. Spaemann, loc.cit., p. 16.

⁷⁴ Rousseau, loc.cit., p. 82.

ilusión no es sólo lo que perturba nuestro conocimiento, sino lo que vela la verdad: ella falsea nuestros actos y pervierte nuestras vidas.⁷⁵

Así, desde nuestra perspectiva, la oposición *ser-parecer* es uno de los pilares del pensamiento russoniano, por lo que se hace indispensable pensar el concepto de “naturaleza” en relación no sólo respecto al “origen del hombre”, sino a su posición en el mundo como “ciudadano”. Puesto en el contexto del iusnaturalismo moderno⁷⁶ y como base de una “alternativa política”, el concepto de “naturaleza” desempeñará un papel fundamental en la construcción posterior del proyecto russoniano.

⁷⁵ Starobinski, loc.cit., p. 14.

⁷⁶ Cf. Pintor Ramos, loc.cit., p 38.

4. Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres: el concepto de “naturaleza”.

En 1754 la Academia de Dijon propuso un nuevo concurso con la pregunta “¿Cuál es el origen de la desigualdad entre los hombres? ¿Está ella autorizada por la ley natural?”. Rousseau, autor ya de cierta fama por discurso de 1750, envió un nuevo *Discurso* que esta vez no fue premiado por la Academia, que prefirió el *Discurso* del abate Talbert⁷⁷, quien cuatro años antes había perdido el primer premio ante Rousseau y el segundo ante Du Chasselat.

Aunque la Academia no discernió el premio para Rousseau, el *Discurso* de 1754 es filosófica y políticamente más sólido que el de 1750. Tratando de responder la cuestión sobre la desigualdad, el planteamiento de Rousseau seguirá una línea crítica de los pensadores del derecho natural anteriores a él. Helena Rosenblatt comenta al respecto:

Rousseau attacked to juriconsults supposed social contract as a fraud but also rejected its theoretical underpinnings. They arguing that man was passion-driven and prone to violence yet in need of his fellows man's assistance in order to survive, it was possible to argue further that it was in own order to man's interest to give up his natural liberty in return for all the supposed benefits he might enjoy in society.⁷⁸

En efecto, si se aceptan los supuestos antropológicos hobbesianos, por ejemplo, se sigue que ceder la libertad natural es *necesario* en provecho de todos. En este sentido, como apunta Rosenblatt, el segundo *Discurso* contiene una crítica de los fundamentos *ideológicos* (usos políticos del derecho natural) de la desigualdad política en las sociedades europeas. Por otro lado, también contiene la propuesta de un modelo propio de *historia conjetural* de la sociedad en el que hará una reinterpretación del concepto de “naturaleza”.

⁷⁷ Francesco Saverio Talbert canónico de la catedral de Becanson.

⁷⁸ Rousseau ataca a los juriconsultos no sólo asumiendo el *contrato social* como una falacia, sino rechazando sus implicaciones teóricas. Si se arguye que el hombre está guiado por las pasiones e inclinado hacia la violencia aún necesitando de otros hombres para sobrevivir, entonces es posible argüir que es en interés del propio hombre ceder su libertad natural a cambio de los supuestos beneficios que podría disfrutar en sociedad. Helena Rosenblatt, *Rousseau and Geneva. From the first discourse to the Social Contract*, Cambridge University Press, Great Britain, 1997, p. 164. La traducción es mía.

⁷⁸ Cf. Robert Derathé, *Rousseau et la science politique de son temps*, Vrin, Paris, 2009, pp. 87-88.

En el segundo *Discurso*, Rousseau comienza distinguiendo entre la desigualdad “natural” y la desigualdad política.⁷⁹ La primera está determinada por aspectos biológicos y físicos. De ahora en adelante no nos ocuparemos de ella. La segunda, en cambio, consiste en los privilegios reconocidos por los hombres, tales como la riqueza, el respeto, la obediencia y el poder.⁸⁰

El concepto de “naturaleza” desempeña un papel importante en la cuestión de si la desigualdad política está justificada por la ley natural. Los sentidos en que Rousseau utiliza “naturaleza” corresponden con el *eclecticismo* metodológico con el que el ginebrino elabora su análisis y sus exposiciones: así como en Rousseau hay una yuxtaposición metodológica, la hay también de los sentidos del concepto de “naturaleza”.⁸¹ Grimsley distingue tres sentidos en los que Rousseau utiliza el concepto de “naturaleza” y que se yuxtaponen en el segundo *Discurso*. El primer sentido es el *hipotético* al que Rousseau presta atención en la primera parte del *Discurso* y al que hace varias adiciones en su segunda edición incluyendo observaciones de los tratados científicos y memorias de viaje de Locke, Buffon y Condillac.⁸² Es el sentido más básico de “naturaleza”, el hombre se presenta como ser físico⁸³ en el mundo, un ser que cambia y se desarrolla, es la caracterización del “hombre natural” como un ente básico enclavado en la inmediatez de sus necesidades primarias, en otras palabras, el hombre en “estado de naturaleza”. Aunque este sentido de “naturaleza” es al que se suele poner más atención en las lecturas superficiales de Rousseau, en realidad los otros dos sentidos son mucho más importantes. Dice Grimsley:

La “Naturaleza” y la “naturaleza del hombre” son conceptos mucho más fundamentales que el “estado de naturaleza” y la exposición pseudo-histórica de la evolución del hombre desde sus condiciones primitivas a su existencia en el mundo moderno, ya que aportan

⁷⁹ Cf. Rousseau, *Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres*, Alianza, Madrid, 2008, p. 109.

⁸⁰ Cf. *Ibíd.*

⁸¹ Cf. Antonio Pintor Ramos, *loc.cit.*, pp. 38-40. El autor explica el eclecticismo metodológico de Rousseau apelando a su formación autodidacta y desordenada, tomando elementos de la cultura de su tiempo.

⁸² Cf. Ronald Grimsley, *La filosofía de Rousseau*, Alianza, Madrid, 1973, p. 43.

⁸³ Cf. Rousseau, *loc.cit.*, p 115.

principios normativos y críticos que permiten distinguir entre el aspecto original y el no esencial del ser humano.⁸⁴

La construcción de la hipótesis russoniana del “estado de naturaleza” es sólo comprensible si en nuestra lectura incluimos los otros dos sentidos. Continúa Grimsley:

...el hombre se habrá realizado únicamente cuando haya desarrollado adecuadamente las posibilidades auténticas de su ser. Por otro lado, estas posibilidades no pueden realizarse hasta que el hombre haya percibido su relación con el orden universal. La “naturaleza” tiene, pues, un amplio significado metafísico en cuanto orden universal, y un sentido más limitado y menos claramente definido en cuanto naturaleza humana en su perfección potencial.⁸⁵

Los dos sentidos restantes de “naturaleza” quedan así definidos como, por un lado, el orden universal y, por otro lado, una condición de “perfectibilidad”, es decir, la naturaleza es *estática* y *dinámica* a la vez.

La idea de la Naturaleza como Orden está desarrollada en el libro IV de *Emilio* en la forma de un sistema de creencias religiosas que, se acepta típicamente, son las del propio Rousseau. Ahora bien, la cuestión del Orden remite ineludiblemente a la cuestión sobre su fundamento, es decir, a la cuestión sobre su Creador, sin embargo, como ha observado Grimsley, Rousseau está menos interesado en demostrar la existencia de Dios que en analizar sus atributos, pues es en ellos donde se encuentran grabadas las leyes fundamentales de la Creación. En este sentido, la idea de la Naturaleza como Orden tiene, en Rousseau, una carga profundamente religiosa. Acepta parcialmente la idea ilustrada de que el Universo es materia en movimiento, sin embargo, los análisis racionales por sí solos no satisfacen al ginebrino cuyo interés en el problema de la Naturaleza no es puramente descriptivo. El interés real de Rousseau es establecer un vínculo entre el Orden y la naturaleza humana.

Para Rousseau, la demostración racional de la existencia de Dios no tiene sentido sin la experiencia del sentimiento de su obra, y esta experiencia no tiene, por supuesto, un contenido racionalmente aprehensible:

⁸⁴ Grimsley, loc.cit., p 43.

⁸⁵ *Ibíd.*, p. 44.

... contemplando a Dios en sus obras y estudiándolo por aquellos atributos suyos que me importaba conocer, he llegado a extender y aumentar gradualmente la idea imperfecta y limitada al principio que me hacía de ese ser inmenso. Mas si esa idea se ha vuelto más noble y mayor, también es menos proporcionada a la razón humana. A medida que me aproximo en espíritu a la eterna luz, su resplandor me deslumbra, me turba, y me veo forzado a abandonar todas las nociones terrestres que me ayudaban a imaginarla.⁸⁶

Así, la experiencia religiosa nubla la razón, la turba y finalmente la extravía, como se han extraviado los filósofos en sus intentos por pensar la naturaleza. La contemplación de ésta como vía de acceso para la contemplación de Dios se encuentra ya en Santo Tomás, sin embargo, lo que para el Santo es una contemplación intelectual, para Rousseau es una aprehensión puramente sensitiva. De este modo, la articulación de la experiencia religiosa de la contemplación no se da a través del intelecto, sino de la conciencia:

¡Conciencia! ¡Conciencia! Instinto divino, inmortal y celeste voz; guía seguro de un ser ignorante y limitado pero inteligente y libre; juez infalible del bien y del mal, que hace al hombre semejante a Dios; tú eres quien hace la excelencia de su naturaleza y la moralidad de sus acciones, sin ti, no siento nada en mí que me eleve por encima de los animales salvo el triste privilegio de perderme de error en error con la ayuda de un entendimiento sin regla y de una razón sin principio.

Y más adelante:

Pero no es bastante que ese guía exista, hay que saber reconocerlo y seguirlo. Si habla a todos los corazones, ¿por qué hay tan pocos que lo comprenden? Es que nos habla en la lengua de la naturaleza que todo nos hace olvidar. La conciencia es tímida, ama el retiro y la paz; el mundo y el ruido la espantan, los prejuicios de los que se la hace nacer son sus enemigos más crueles, huye o se calla ante ellos; su voz ruidosa ahoga la suya y le impide hacerse entender; el fanatismo osa desfigurarla y dictar el crimen en su nombre a fuerza de ser rechazada, se harta al fin. No nos habla más; ya no nos responde, y después de tan prolongados desprecios hacia ella, cuesta tanto conseguir que vuelva como costó desterrarla.⁸⁷

La conciencia articula así la experiencia religiosa, sin embargo, el distanciamiento de ella en el proceso histórico de la civilización ha obstruido la capacidad humana de entender sus dictados. Por otro lado, la experiencia religiosa tiene un papel vinculante entre la libertad humana en cualquier condición

⁸⁶ Rousseau, *Emilio*, IV, p. 451, Alianza, Madrid, 2011.

⁸⁷ *ibíd.*, pp. 460-461.

concreta (natural o civil) y la Naturaleza como Orden, por lo que es importante enmarcarla en los términos del proyecto educativo de *Emilio*. En otras palabras, si con la experiencia religiosa se genera el vínculo entre la acción humana y el Orden, dicha experiencia será crucial en la educación del hombre y la clave para lograr la unidad total del ser humano con su origen y, en consecuencia, desarrollar todas sus potencialidades.

El alejamiento de la conciencia es también el impedimento para la realización de la experiencia religiosa, pues es ésta la que articula aquella, y esto abre la posibilidad a considerar el problema del mal no como una fuerza abstracta y azarosa, sino como el resultado de la acción humana que no atiende el llamado de la conciencia:

Hombre, no busques al autor del mal, ese autor eres tú mismo. No existe otro mal que el que tú haces o sufres, y ambos vienen de ti. El mal general no puede estar sino en el desorden, y en el sistema del mundo veo un orden que no se desmiente. El mal particular no está sino en el sentimiento del ser que sufre, y ese sentimiento no lo ha recibido el hombre de la naturaleza, él mismo se lo ha dado (...) Quitad nuestros funestos progresos, quitad nuestros errores y nuestros vicios, quitad la obra del hombre, y todo estará bien. ⁸⁸

La idea del mal ligado al desorden está perfilada en la carta a Voltaire de 1756, pero es hasta el *Emilio* que Rousseau hace un tratamiento más extenso del problema. En este desarrollo, Rousseau propone unidad de la conciencia, la voluntad y la libertad como el fundamento de la acción humana, elementos que se relacionan en su versión más pura en la aprehensión del Orden por medio del *sentimiento*.

De este modo, Rousseau presenta en la *Profesión de fe* un modelo estético de la experiencia religiosa que revela, al mismo tiempo, su énfasis en distanciarse de los modelos filosóficos en los que la razón aparece como el elemento regulador de la experiencia humana en general, y por otro lado, intenta mostrar que: "All aspects of man's being thus finally lead him to acknowledge

⁸⁸ *Ibíd.*, p. 446.

God not only as the source of his own being but also of the whole universal system which he belongs".⁸⁹

La experiencia religiosa expresada en los términos del sentimiento es compatible con el doble movimiento de *re-naturalización* y *des-naturalización* propuesto por Spaemann en el que, en un primer momento, el hombre se re-naturaliza a partir del sentimiento del orden en el marco de una pedagogía natural para, después, desnaturalizarse en su tránsito hacia el orden social, es decir, en su tránsito hacia ser *ciudadano*, por lo que es indispensable en el proceso pedagógico que llevará a Emilio a configurarse como ciudadano y hombre civil.

Pero si el hombre está sumido en la decadencia de su propio proceso histórico, ¿cómo propone Rousseau dar el paso hacia la pedagogía natural? Pues bien, para responder esta cuestión es necesario hacer explícito el tercer y último sentido en el que Rousseau entiende el concepto de naturaleza, a saber, la *perfectibilidad*. La naturaleza en cuanto perfectibilidad, “ayudada por las circunstancias, desarrolla todas las otras (facultades).”⁹⁰ La condición perfectible del hombre es el punto de arranque de todos los desarrollos posteriores del pensamiento rousseauiano. Ésta representa la clave para acceder a una re-educación del hombre pero, al mismo tiempo, representa la causa misma de su decadencia.

De este modo, el desgarramiento de la subjetividad del hombre moderno se manifiesta en su propia naturaleza perfectible. “La llamada –dice Spaemann- al hombre a salir del *état naturel*, es, simultáneamente, la voz de Dios y del Maligno”.⁹¹ En este punto es donde los dos *Discursos* convergen y vuelve a operar la oposición fundamental del primer *Discurso* entre *ser* y *parecer*. El vínculo físico e irreflexivo del hombre en “estado de naturaleza” y la “Naturaleza” como el orden

⁸⁹ Todos los aspectos del ser del hombre lo conducen al conocimiento de Dios sólo como el origen de su propio ser, sino como el origen del sistema universal al que pertenece. (La traducción es mía), Ronald Grimsley, *Rousseau and the Religious question*, Oxford University Press, London, 1968, p. 58.

⁹⁰ Rousseau, loc.cit., p. 116.

⁹¹ Spaemann, loc.cit., p. 61.

rector del universo se difumina hasta perderse en la apariencia y el velo impuesto por las ciencias y las artes, pero este proceso está marcado por la propia “naturaleza perfectible” del hombre que desarrolla sus facultades hasta alcanzar una gama compleja de necesidades y vínculos sociales.

Así, Rousseau hace converger sus dos discursos sobre la oposición *ser- parecer*, pero ubicada ahora, hablando de la desigualdad social, en el ámbito concreto de la dimensión económico-política de la sociedad, que es el sustento de la civilización occidental: la propiedad privada.

La propiedad privada genera el verdadero “estado de guerra”, aquel en el que “ los lobos hambrientos, habiendo probado la carne humana, rehúsan toda otra clase de comida no queriendo más que devorar a los hombres”,⁹² esto es, un estado de conflicto permanente en el que los intereses hacen competir a los hombres entre sí por fuerza y por astucia. De este modo, piensa Rousseau, los valores del iusnaturalismo hobbesiano se invierten. El conflicto que Hobbes atribuía al hombre en estado de naturaleza,⁹³ para Rousseau sólo es posible en el mundo civilizado en el que dominan la “competencia y rivalidad por un lado, oposición de intereses del otro y siempre el oculto deseo de aprovecharse de los demás”.⁹⁴

Derathé apunta que “se podría decir que la teoría de Hobbes se refleja en la de Rousseau. Para Rousseau como para Hobbes, todo el mal viene de que los hombres son impulsados a vivir en sociedad sin estar naturalmente dotados para ello”.⁹⁵ Es cierto que Rousseau coincide con Hobbes en la indisposición natural del hombre para vivir en sociedad, tomando distancia de la idea de la sociabilidad natural de Grocio y Pufendorf, pero no es menos cierto que entre Rousseau y Hobbes hay notables diferencias. Para Hobbes, como para la posterior ilustración

⁹² Rousseau, loc.cit., p. 137.

⁹³ Cf. Thomas Hobbes, *Leviatán o la materia forma y poder de una república eclesiástica y civil*, cap. XIII.

⁹⁴ Rousseau, ibíd..

⁹⁵ Derathé, loc.cit., p. 176. La traducción es mía.

escocesa⁹⁶, el enfrentamiento y el conflicto de intereses constituyen la condición “natural” del hombre, y es justamente el conflicto lo que torna a los hombres laboriosos y competitivos, siendo así el motor del progreso y de la riqueza de las naciones.⁹⁷ Por su parte, Rousseau no sólo no comparte este optimismo, sino que denuncia sus “efectos disgregadores” que atentan contra la libertad.⁹⁸

Esta diferencia y el ya mencionado énfasis rousseauiano en la dimensión económico-política de la sociedad como origen de la desigualdad han permitido a comentaristas marxistas como Althusser interpretar el segundo *Discurso* como una teoría de la “desnaturalización y de la alienación”.⁹⁹

Como bien identifica Althusser, la crítica russoniana del origen de la desigualdad como paradoja de la civilización moderna exige un cambio de enfoque respecto al iusnaturalismo anterior a Rousseau: “debe proponer soluciones completamente nuevas sin precedentes en la historia del derecho natural”.¹⁰⁰ Así, Althusser propondrá el “corazón” como una categoría interpretativa del segundo *Discurso*:

El recurso del corazón no es en Rousseau solo una palabra; el corazón no es sólo una facultad psicológica que se ejercería sobre objetos comunes a otras facultades, según la modalidad propia de la facultad-corazón. En Rousseau, el corazón es un poder filosófico, el poder que resuelve las antinomias de la razón y de la sociedad, el poder del origen verdadero, separado, puro de toda contaminación con la desnaturalización y su efecto, la proyección circular del resultado en el origen (...) También se puede decir que el corazón se aparta de la razón desnaturalizada para plantear en su separación el concepto de origen. No lo hace para huir de la razón; muy por el contrario, lo hace para salvarla al transformarla bajo su dominio, bajo su conducción.¹⁰¹

Claro está, el “corazón” por sí solo no representa una solución real al problema del origen y menos aún al de la desigualdad como problema económico político. Se revela entonces la necesidad de *algo* que engarce y ponga en

⁹⁶ Aunque posteriores a Hobbes, hay que recordar como paradigmáticos los casos de *La Riqueza de las Naciones* de Adam Smith y el *Ensayo sobre el origen de la sociedad civil*, de Adam Ferguson.

⁹⁷ Cf. Bernard Mandeville, *La fábula de las abejas o los vicios privados hacen la prosperidad pública*.

⁹⁸ Cf. Pintor Ramos, loc.cit., p. 189.

⁹⁹ Cf. Louis Althusser, *Lecciones sobre Rousseau*, primera exposición 25 de febrero de 1972, Nueva Visión, Buenos Aires, 1972, p. 60.

¹⁰⁰ *Ibíd.*, p. 61.

¹⁰¹ *Ibíd.*, p. 71-72.

movimiento al “corazón” para buscar su origen natural. La respuesta más concreta a esta necesidad, desde nuestra perspectiva, es una pedagogía que guíe al corazón en su búsqueda. Así planteado el problema, no es casualidad que el “vicario saboyano” exponga en su Profesión de Fe lo que “siente con la simplicidad del corazón”.¹⁰²

Es evidente, como el propio Rousseau lo menciona, que el hombre “ya no puede volver sobre sus pasos”,¹⁰³ es decir, no puede volver a su origen “natural” en sentido *histórico*. Pero a través de un proceso pedagógico que emancipe al corazón de la corrupción de la sociedad, puede *volver* a la Naturaleza como Orden, esto es, puede lograr reconocerse como parte del orden del universo y asumirse como tal, y de este modo basar su formación como *ciudadano* en el sentimiento de pertenecer a dicho orden, es decir, fundar su *ser ciudadano* en su *ser hombre*.

Así, si el hombre pudo degenerar y caer en el vicio, recurrir a una educación que le prepare para encontrar su origen puede salvarlo, a través de la refundación de los elementos éticos de la sociedad.

¹⁰² Rousseau, *Emilio o de la educación*, IV, Alianza, Madrid, 2011, p. 421.

¹⁰³ Rousseau, *Discurso...*, p. 138.

III. De la antropología a la Política

1. La condición humana: Naturaleza y Perfectibilidad.

Uno de los tópicos más citados al hablar de Rousseau es el de la "bondad natural" del hombre, al que a menudo se atribuye un lugar primordial dentro del desarrollo del pensamiento del ginebrino y se le asume, incluso, como la solución propuesta por él al problema de la degradación y la desigualdad humanas. Ésta lectura ha llevado a yerros y callejones sin salida que limitan los alcances reales de la propuesta política de Rousseau, alcances que trataremos de bosquejar en este apartado.

Rousseau es tal vez el primer autor contractualista (como veremos, no necesariamente iusnaturalista) que repara en la "metamorfosis ética" a la que se ve sometido el hipotético teórico del hombre en estado de naturaleza en su tránsito a la sociedad civil. En otras palabras, Rousseau intenta desmontar el argumento contractualista haciendo un énfasis -ciertamente novedoso- en el análisis de la naturaleza humana enfrentada a la antítesis clásica *estado de naturaleza-sociedad* civil más allá del naturalismo hobbesiano y del análisis de los jurisconsultos especialmente Pufendorf y Grocio.

Metodológicamente, Rousseau abre un camino distinto de los ya vistos en el contractualismo hasta el siglo XVIII, separando dos problemas que típicamente se enfrentaban juntos o, en el peor de los casos se confundían, a saber, por un lado, el *origen* de la sociedad y, por otro lado, el *fundamento* de la misma.¹⁰⁴

La génesis de una sociedad no fundamenta su legitimidad pues, como veremos, para Rousseau las teorías iusnaturalistas que basan el pacto en una en

¹⁰⁴ Cf. Antonio Pintor Ramos, J.J. Rousseau, *De la naturaleza a la historia*, p 97

una cesión de libertades dan fundamento ilegítimo al acontecimiento que origina una sociedad: el contrato. Esto indica que el concepto de "hombre natural" es un elemento explicativo de los *orígenes* y de los *fundamentos* de la sociedad, en la medida en que su contenido no esté viciado con elementos propios del hombre social, es decir, si bien el *origen* es el contrato, los *fundamentos* en cuanto contenidos de la idea de "hombre natural" no deben confundirse con las características del hombre social.

En la filosofía política del siglo XVII y XVIII, el hombre natural es:

... un revelador subsidiario del hombre social se trata de un ser indigente porque tiene todas las exigencias del hombre social sin medios para darles cumplimiento, de tal modo que la creación de la sociedad es la hazaña de la creación de esos medios. Perfecta o no, la sociedad se presenta como el mal menor, porque no hay nada más lamentable que el hombre natural y en ningún caso es viable otro tipo de hombre que el que conocemos en nuestras sociedades. La inmutabilidad esencial del hombre sólo tiene un camino concreto de humanización, y a estos autores (de los siglos XVII y XVIII) les falta capacidad para imaginar otro verdadero hombre que no sea el que tienen ante los ojos.¹⁰⁵

En el *Emilio*, Rousseau denuncia que los educadores y filósofos han pensado siempre al hombre como un ser malvado: "ayos insensatos piensan que hacen maravillas volviéndolos malvados para enseñarles lo que es la bondad; y luego nos dicen gravemente: así es el hombre. Sí, así es el hombre que habéis hecho".¹⁰⁶

La "falta de imaginación" de los iusnaturalistas y su análisis de la naturaleza humana como una esencia inmutable ha desembocado, piensa Rousseau, en la creencia de que las sociedades existentes son las que *deben ser*, es decir, los iusnaturalistas conciben al hombre natural con un contenido extrapolado del hombre social, por lo que piensan que los modelos existentes de sociedad son los únicos capaces de funcionar dadas las características específicas de su elemento originario (el hombre natural) y, por lo tanto, los únicos modelos legítimos de sociedad. Rousseau señala que

¹⁰⁵ Pintor Ramos, *loc.cit.*, p. 96

¹⁰⁶ Rousseau, *Emilio*, II, P. 134.

Todos hablando sin cesar de necesidad, de codicia, de opresión, de deseos y de orgullo, han transportado al estado natural del hombre las ideas que habían adquirido en la sociedad: todos hablando han hablado del hombre salvaje a la vez que retrataban al hombre civilizado.¹⁰⁷

Así, las antropologías esencialistas de los iusnaturalistas limitan la concepción del hombre y, por tanto, la de sus capacidades imprescriptibles.¹⁰⁸ En consecuencia, la búsqueda de una alternativa política contractualista cuyo fundamento esté por fuera de una concepción antropológica estática debe basarse en un análisis *dinámico* e *histórico* de la naturaleza humana. Así, Antonio Pintor Ramos considera que “El paso de la humanidad esencial a las realizaciones plurales de la vida humana sólo puede explicarse desde un análisis dinámico de la naturaleza humana, nunca desde la concepción estática tradicional”.¹⁰⁹

La importancia del análisis dinámico del concepto de naturaleza humana en Rousseau radica en su papel regulativo, punto de arranque de las distintas concreciones humanas en su dimensión histórico-política. De este modo se da en Rousseau un tránsito de la naturaleza hacia la historia: en cuanto hipótesis, el estado de naturaleza y el hombre natural permiten derivar un origen como contrato y un fundamento de la sociedad cuyos contenidos no están determinados por *lo que es*, sino por lo que *puede ser*¹¹⁰ como despliegue de una condición de perfectibilidad que, por definición, no está nunca completamente realizada.

¹⁰⁷ Rousseau, *Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres*, I, p. 110.

¹⁰⁸ Al restringir el concepto del hombre a sus inclinaciones "naturales" como en Hobbes o en Grocio, sus actos quedan limitados en un esquema naturalista cuyas expresiones es necesario reprimir y aquietar por medio de la institución del cuerpo social. No son menos problemáticas las antropologías como la de Locke y Pufendorf en las que el hombre es un ser moral y racional antes de la institución de la sociedad, pues esto incurre en la "contaminación" del concepto de "hombre natural" con elementos de la vida social. Cf. Pintor Ramos, p. 97

¹⁰⁹ Pintor Ramos, *loc.cit.*, p. 98.

¹¹⁰ Recordemos que en la presentación del *Contrato Social*, Rousseau advierte que contempla a los hombres como son y las leyes tal cual pueden ser. Como veremos más adelante, la esencia del proyecto político Rousseauiano es, en efecto, refundar la sociedad política a partir de principios derivados de la naturaleza humana en un sentido dinámico, de aquí que, para dicha refundación, sean insuficientes las caracterizaciones antropológicas de los iusnaturalistas y los jurisconsultos que "hablando del hombre salvaje, retratan al hombre social". Véase *Contrato Social*, I, Introducción, p. 3

Ahora bien, ¿cuál es la lógica del análisis dinámico de la naturaleza humana que propone Rousseau? Pues bien, debemos partir, siguiendo al autor ginebrino, de la consideración de que el estado de naturaleza, por su carácter hipotético fundante de la realidad histórico-social, es "un estado que ya no existe, que tal vez nunca existió y que no existirá jamás".¹¹¹ Es claro que la alternativa de la "vuelta" al estado natural es una alternativa cancelada.¹¹² El paso definitivo a la sociedad propicia escisión, alienación del Orden Natural dictado por el Ser Supremo y al que el ser humano estaba destinado.

En el capítulo anterior se ha señalado que es extremadamente difícil entender cabalmente la hipótesis del estado de naturaleza y del hombre natural sin tener en cuenta al menos otros dos sentidos fundamentales del concepto de "naturaleza", a saber: primero, la Naturaleza como Orden preexistente a todo conocimiento y actividad humanas; y segundo, como condición natural humana de *perfectibilidad*. Por lo demás, al transitar por estas tres dimensiones distintas de la naturaleza, el análisis rousseauiano adquiere una complejidad de la que carecen los modelos iustnaturalistas, que consideraron la naturaleza humana unívoca e inmutable.

Rousseau señala que

Le principe fondamental de toute morale, sur lequel j'ai raisonné dans tous mes Ecrits, & que j'ai développé dans ce dernier (Emilio) avec toute la clarté dont j'étois capable, est que l'homme est un être naturellement bon, aimant la justice & l'ordre; qu'il n'y a point de perversité originelle dans le coeur humain, & que les premiers mouvements de la nature sont toujours droits. J'ai fait voir que l'unique passion qui naisse avec l'homme, savoir l'amour de soi, est une passion indifférente en elle-même au bien & au mal; qu'elle ne devient bonne ou mauvaise que par accident & selon les circonstances dans lesquelles elle se dévelopé .¹¹³

¹¹¹ Rousseau, *Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres*, I, p. 113.

¹¹² Apunta Arthur Chuquet: "No desea volver con los osos a la espesura de las selvas, ni reintegrar al género humano a su brutalidad primitiva, ni lanzar de nuevo el mundo a la barbarie absoluta. Confiesa que los hombres tal cual son hoy no pueden retroceder ni remontarse a un siglo de oro, y que deben esforzarse mucho para no ser completamente artificiales". Arthur Chuquet, *J.J. Rousseau. Genio del sentimiento desordenado*, Compañía General de Ediciones, México, 1950, p. 76, trad. del francés: Aurelio Garzón del Camino.

¹¹³ El principio fundamental de toda la moral, bajo la que he razonado mis escritos y que he desarrollado en este último (Emilio) con toda la claridad de que he sido capaz, es que el hombre es un ser bueno por

En este pasaje de la carta de 1762 al Arzobispo Christophe de Beaumont, Rousseau hace explícito el tránsito de la naturaleza a la historia: el hombre natural es bueno porque vive en el orden, ese Orden creado por el Ser Supremo de cuyas manos "todo sale perfecto",¹¹⁴ estado de pura inmediatez, de unidad *sentimental* con la obra del Creador. El estado de naturaleza es un estado pre-racional, pues el desarrollo de la razón, en cuanto potencialidad humana, es resultado de la civilización. Así, hombre natural no posee razón, pero *siente* el orden constitutivo de sí. Con la constitución de la sociedad, el vínculo inmediato con la Naturaleza se difumina en mediaciones cada vez más complejas hasta que, finalmente, por "las circunstancias en las que se desarrolla" el ser humano, la "única pasión que nace con él" se transforma en muchas otras menos inocentes y el vínculo con el Orden se rompe definitivamente.

Así, la bondad natural del hombre radica en su inmediata aprehensión del Orden universal establecido por la Voluntad poderosa y sabia que gobierna el mundo.¹¹⁵ Apunta Beatriz Sierra que "En Rousseau la referencia a la bondad natural del hombre no procede de la consideración del estudio ontológico del hombre, sino de la única actualidad *posible* en un estado natural."¹¹⁶

De este modo, la malignidad, esa que los filósofos creen ver en el hombre natural, es, en realidad, la del hombre social decadente, el que vive alejado del sentimiento del Orden. Recordemos que Rousseau ya ha cancelado cualquier coqueteo con la posibilidad del retorno a la "edad de oro", por lo que el camino del hombre social es el único por el cual le es lícito a la humanidad acceder, gracias a

naturaleza, amante de la justicia y del orden, que no hay perversidad original en el corazón humano y que los primeros movimientos de la naturaleza son siempre rectos. He hecho ver que la única pasión que nace con el hombre, el amor de sí, es una pasión indiferente, en sí misma, del bien y del mal, que no deviene en buena o mala sino por accidente y según las circunstancias en las que se desarrolla *Lettre a Cristophe Beaumont de 1762*, Collection des ouvres completes, Bibliotheque de Gêneva, 2012, p. 6. La traducción es mía

¹¹⁴ Rousseau, *Emilio*, I, p. 43.

¹¹⁵ Cf. Rousseau, *Emilio*, IV, p. 439.

¹¹⁶ Beatriz Sierra Arizmeidarrieta, *Dos formas de libertad en Rousseau*, p. 60. Las cursivas son mías.

su condición de perfectibilidad, a la virtud moral expresada en el quehacer ciudadano. Así, el destino humano se bifurca. Spaemann apunta que

Una voz celestial es aquella que llama a salir del estado de naturaleza a una existencia más elevada, a una existencia del vicio y de la virtud al mismo tiempo, en lugar de la inocencia natural. No obstante, esta voz es un *superadditum*. A quien fuese capaz de sustraerse a esta voz y perseverar en el *estatus naturae purae* no le alcanzaría la culpa. O mejor dicho, es el camino hacia el destino más elevado del hombre el que pasa por la culpa. La existencia fuera del *status naturae purae* es siempre una existencia alienada.¹¹⁷

La fundación de la sociedad, punto de arranque de la historia, hizo montar a los hombres en un proceso de paulatina alienación y de salida del *status naturae*, de des-naturalización. Así, Rousseau intenta mostrar desde el primer *Discurso* que el hombre social está bifurcado, desgarrado entre una naturaleza abandonada y unas circunstancias que han convertido la única pasión naturalmente humana, el amor de sí, en amor propio, un síntoma de decadencia. Continúa Spaemann en una espléndida síntesis:

Se ha interpretado a Rousseau como si lamentase el distanciamiento de la naturaleza de su propia época, lo cual no es cierto. Deplora la ruptura de la unidad política y el resurgimiento parcial de la naturaleza ya que esto conduce a *l'existence double*, que caracteriza a su propia época. La *existence double* constituye el modo de ser de aquel que no es ni *citoyen* ni *homme naturel*: el *bourgeois*. El que, en el orden civil, pretende conservar los sentimientos del estado de naturaleza.¹¹⁸

La naturaleza aparece, en la época de Rousseau, como pura objetividad, materia que se domina a través del instrumento de la razón. Pero el ginebrino intenta ir más allá de la naturaleza objetiva que se expresa en la "materia en movimiento" de Holbach. Empero, ¿cómo pretende hacerlo?

Pues bien, si, como ya hemos establecido, en el proceso civilizatorio no se puede volver atrás, el único camino posible es el de la des-naturalización: el de la política. Sin embargo, la política de la época está fragmentada, como fragmentada

¹¹⁷ Robert Spaemann, *Rousseau, ciudadano sin patria*, II, p. 63

¹¹⁸ *Ibid.*, p. 64

está la vida misma, y esto se debe a que el fundamento de la subjetividad moderna, de su técnica y su acción en general, es la razón que hace surgir la naturaleza sólo parcialmente. Rousseau escribe:

La razón engendra el amor propio y la reflexión lo fortifica; es ella la que reconcentra al hombre en sí mismo; es ella la que lo aleja de todo lo que le molesta y le aflige. La filosofía lo aísla impulsándolo a decir en secreto al espectro de un hombre enfermo: "Perece si quieres, que yo estoy en seguridad." Únicamente los peligros de la sociedad entera turban el tranquilo sueño del filósofo y hácenle abandonar su lecho. Impunemente puede ver a un semejante ser degollado bajo su ventana, le bastará con taparse los oídos y argumentarse un poco para impedir que la naturaleza se revele y se identifique con el ser que asesinan. El hombre salvaje no posee este talento y falta de sabiduría y de razón, se le ve siempre entregarse atolondradamente al primer sentimiento de humanidad.¹¹⁹

La razón en el hombre social, piensa Rousseau, oscurece el corazón y el sentimiento de conexión con el Orden, y el surgimiento del *amour propre*, típico de la mentalidad burguesa, sustituye al *amour de soi*.

¿Propone Rousseau una solución al problema de la degradación de la naturaleza humana en la historia? Desde nuestra perspectiva, el horizonte en el que el ginebrino reflexiona en torno a la naturaleza humana le permite establecer alternativas. La clave para ello es el concepto de perfectibilidad.

En cuanto condición natural distintiva del ser humano,¹²⁰ la perfectibilidad abre posibilidades ilimitadas al desarrollo de todas las facultades humanas, la razón por ejemplo. Siendo ésta la facultad sobre la que se fundan los supuestos de la civilización occidental,¹²¹ Rousseau propone un giro epistemológico: si hay alguna alternativa a las sociedades burguesas en las que impera el *amour propre*, no puede ser por vía de la razón, pues muchos de los grandes males que sufrimos

¹¹⁹ Rousseau, *Discurso sobre el origen y lo fundamentos de la desigualdad entre los hombres*, I, p. 125.

¹²⁰ Cf. Rousseau, *ibíd.*, p. 124

¹²¹ Hablamos de "razón" en el sentido Ilustrado que deriva del modelo de subjetividad cartesiana. En este sentido, Rousseau critica los métodos que objetivizan la naturaleza y la interpreta matemáticamente, destazando la realidad en piezas de rompecabezas. La mediación de la razón es, para el ginebrino, un factor alienante al que el ser humano ha sucumbido en el proceso histórico de la civilización

están ligados indisolublemente a ella.¹²² La razón por sí sola, fragmenta la vida, fragmenta la acción moral, a Dios, la Naturaleza, y también el alma humana:

Aquel cuyas viles pasiones han ahogado en su alma esos deliciosos sentimientos; aquel que, a fuerza de concentrarse dentro de sí, llega a no amarse más que a sí mismo, no tiene transportes, su corazón helado ya no palpita de alegría, jamás humedece sus ojos una dulce ternura, ya no goza de nada; el desventurado ya no siente, ya no vive: es ya un cadáver.¹²³

Como hemos visto, en Rousseau el sentimiento está íntimamente ligado con la experiencia religiosa: el que *siente* y contempla la Naturaleza "contempla a Dios en su obra".¹²⁴ Así, como apunta Althusser, hay en Rousseau un "desplazamiento de la razón hacia el corazón, de la luz hacia la voz",¹²⁵ en otras palabras, un desplazamiento de la subjetividad racional ilustrada hacia el llamado de la Naturaleza, el *llamado* de Dios.

Si se busca una alternativa -como en efecto la busca Rousseau- debe buscarse en la reconciliación con lo que en el hombre hay todavía de humano. Ahora, el proceso civilizatorio corruptor de las costumbres fue posible gracias a la condición perfectible del hombre: la razón se desarrolló y con ella la corte de vicios que le es inseparable. Pero a pesar de esto, la reconciliación del hombre con el Orden es posible.

Así como el hombre ha degenerado en la historia, su condición de ser perfectible le da la posibilidad de *hacerse y rehacerse*. Para Rousseau, las antropologías de los autores del iusnaturalismo condicionan el origen y el fundamento del orden social cometiendo un yerro crucial en su análisis del elemento constitutivo de cualquier sociedad: el hombre y su naturaleza.

El pensador ginebrino, en cambio, desmonta las caracterizaciones del hombre natural para mostrar cómo sus contenidos son extrapolaciones de las

¹²² Cf. Ronald Grimsley, *Rousseau and the Religious Question*, p. 57

¹²³ Rousseau, *Emilio*, IV, p. 457

¹²⁴ *Ibid.*, IV, 451.

¹²⁵ Louis Althusser, *Lecciones sobre Rousseau*, lección segunda, p. 68

características del hombre social. De este modo utiliza al hombre natural como *origen* igual que los iusnaturalistas, pero su fundamento no está ya en una naturaleza estática que es necesario reprimir, sino en una condición de perfectibilidad que es preciso *desarrollar*.

El reto de Rousseau será proponer un camino de reencuentro con la Naturaleza, *mere comun* de todos los hombres, en pos de la reconfiguración de los valores que sostienen la civilización occidental, y este esfuerzo estará articulado a partir de una de las ideas fundamentales de su pensamiento: la libertad.

2. La ley natural y el problema de la libertad

En el libro II del *Emilio*, Rousseau reflexiona sobre el problema de la autoridad y en una apasionada disquisición, aconseja al educador:

No le ordenéis nada (al educando), sea lo que fuere, absolutamente nada. No le dejéis siquiera imaginar que pretendéis tener alguna autoridad sobre él. Que sepa sólo que él es débil y vos fuerte, que por su estado y por el vuestro, está totalmente a vuestra merced; que lo sepa, que lo aprenda, que lo sienta; que desde hora temprana sienta sobre su cabeza altanera el duro yugo que la naturaleza impone al hombre, el pesado yugo de la necesidad bajo el que es preciso que todo hombre termine doblegado. Que vea esa necesidad en las cosas, nunca en el capricho de los hombres, que el freno que lo detenga sea la fuerza y no la autoridad, no le impidáis hacer aquello de lo que debe abstenerse, impídeselo sin hacer explicaciones, sin razonamientos: lo que otorguéis, otorgádselo a su primera palabra, sin solicitudes, sin ruegos, sobre todo, sin condiciones (...)

Así es como lo volverás paciente, uniforme, resignado apacible, incluso aunque no tenga lo que ha querido, porque es propio de la naturaleza del hombre soportar con paciencia la necesidad de las cosas, pero no la mala voluntad de otro.¹²⁶

Este pasaje contiene una idea fundamental que Rousseau llevará hasta sus últimas consecuencias: desde la educación temprana, el hombre ha de estar siempre en contacto con la naturaleza y los condicionamientos que ella impone a la acción humana y debe siempre aborrecer la imposición de una voluntad - cualquiera que sea su origen y su naturaleza- sobre la suya propia, en otras palabras, la libertad de la voluntad es irrenunciable y constitutiva del hombre.

Analicemos más de cerca el concepto de libertad en Rousseau apoyándonos en los "conceptos de ley natural" y "derecho natural. Nuestro objetivo en este apartado no sólo es analizar el concepto de libertad, sino encontrar hasta dónde está relacionado Rousseau con los autores del iusnaturalismo.

En la tradición iusnaturalista, como ya hemos visto, los autores construyeron sus antropologías sobre la base de contenidos extrapolados del hombre social. Para Samuel Pufendorf, por ejemplo, el hombre natural es un "ente moral" que a través de la razón obtiene los preceptos de la ley natural y los

¹²⁶ Rousseau, *Emilio*, II, p. 132-133.

deberes consigo mismo y con el género humano en general.¹²⁷ El supuesto de Pufendorf es que existe una ley natural, por definición preexistente a cualquier tipo de orden social, que prescribe *deberes* y cuyo cumplimiento debe estar siempre garantizado en la fundación del cuerpo político. Así, la institución de dicho cuerpo político es un acto voluntario y reflexionado de los hombres que, en estado de naturaleza, realizan un pacto de unión acorde a los preceptos dictados por dicha ley natural.

En Locke, el estado natural "tiene una ley por la que se gobierna y esa ley obliga a todos".¹²⁸ Para el filósofo inglés, el hombre tiene en el entendimiento (no explica claramente cómo) las ideas de bien y mal, así como los preceptos básicos de la ley natural que obliga a no dañar a otros en sus vidas y propiedades.¹²⁹

En ambos casos, la institución de la sociedad es el mejor de los medios para preservar los preceptos dictados por la ley natural, y esto se debe a que los dos autores suponen capacidades de raciocinio y de discernimiento moral en el hombre natural, capacidades que le que le permiten deducir dichos preceptos.

Hobbes lleva al extremo la idea de la ley natural que obliga a preservar la propia vida. Como Rousseau, piensa que el hombre natural está desprovisto de cualquier capacidad de discernimiento moral hasta el momento de la aparición de la ley,¹³⁰ sin embargo, deriva el dominio como elemento articulador de la sociedad al no haber elementos morales preexistentes a ella.

¹²⁷ Cf. Samuel Pufendorf, *On duty of man and citizen according to Natural Law*, I, 5, 6, Cambridge University Press, Cambridge texts in the history of political thought, pp. 46-61

¹²⁸ John Locke, *Ensayo sobre el gobierno civil*, II, 6, Aguilar, Barcelona, 1981, p. 26

¹²⁹ *Ibid.*

¹³⁰ En *Leviatán* podemos leer: "... no hay una norma común de lo bueno y de lo malo que se derive de la naturaleza de los objetos mismos, sino de la persona humana, y si esta vive en un Estdo o República, de la persona representativa o de un árbitro o juez que por mutuo consentimiento de los individuos en desacuerdo, hace de su sentencia la regla por la que todos deben guiarse". En una llamada a pie de página, el autor abunda en el carácter "moral" de dicha regla y menciona que es sólo aplicable a hombres en sociedad. Thomas Hobbes, *Leviatán o la materia forma y poder de una república eclesiástica y civil*, I, 5, p. 63

En los tres casos, el establecimiento del pacto es un acto de libertad y voluntad realizado entre seres racionales que mantienen su estatus moral intacto en el tránsito del estado de naturaleza hacia la sociedad civil. En Rousseau no ocurre lo mismo. Para éste, el estado de naturaleza y la razón son por completo incompatibles. En su aislamiento, el hombre natural no puede desarrollar razón ni la capacidad de discernir el bien del mal, de modo que no puede regir su conducta bajo los preceptos de una ley que le sería imposible aprehender y expresar.

No obstante la incompatibilidad de la idea de ley natural con la concepción rousseauiana del estado de naturaleza, R. Derathé afirma que el filósofo ginebrino se inscribe dentro de la misma tradición que Hobbes, Pufendorf y Locke:

La theorie du contrat social n'est pas compatible avec la negation de la idée de loi naturelle puisqu'elle sert de fondement aux conventions d'où naissent les diverses sociétés. Rousseau placé devant un dilemme, se serait vu dans la nécessité de choisir entre sa critique de la loi naturelle et la idée même du contrat social. Il se serait finalement décidé à sacrifier la première pour sauver la seconde.¹³¹

Para Derathé la afirmación rousseauiana de la necesidad natural de cumplir los pactos¹³² constituye una evidencia de que las prescripciones de la ley natural están presentes en el estado de naturaleza. En contraste, algunos especialistas posteriores a Derathé consideran que la mención que Rousseau hace de las "leyes de la naturaleza" se presenta en muchas variantes y no está claramente definida. Al contrario de los iusnaturalistas, cuya preocupación central era delimitar los dictados de la ley natural, en Rousseau hay apariciones indiscriminadas de ella en el segundo *Discurso*, el *Contrato Social* y *Emilio*, y en muchos casos, sus contenidos son contradictorios. En el *Emilio* podemos encontrar la referencia a la ley de la necesidad que la naturaleza impone sobre el hombre (II, p. 241), además del pasaje citado donde la ley natural parece dictar la obligación de conservar y respetar los pactos. En el segundo *Discurso* la ley

¹³¹. La teoría del contrato social no es compatible con la negación de la idea de la ley natural, puesto que ella es el fundamento de las convenciones de donde nacen las diversas sociedades. Así, Rousseau estaba en una disyuntiva y se vio en la necesidad de elegir entre su crítica de la ley natural y la idea misma del contrato social. Decidió finalmente sacrificar la primera para salvar la segunda. R. Derathé, *Rousseau et la science politique de son temps*, pp. 160-161. La traducción es mía.

¹³² Cf. Rousseau, *Emilio*, II, p. 203

natural es el Orden del estado natural en el que el ser humano ha nacido enteramente libre y al que se apega -al no tener ninguna alternativa y sin conciencia de ello- en su vida en búsqueda de la conservación.

En oposición al evidente embrollo que genera intentar unificar los sentidos de la expresión "ley natural" en Rousseau, son mucho más claras sus referencias negativas de ésta. En la primera versión del *Contrato Social* conocido como "Manuscrito de Ginebra", Rousseau apunta que "Las nociones de ley natural, que habría que llamar "la ley de razón" no comienzan a desarrollarse más que cuando el desarrollo de las pasiones ya ha hecho imposibles todos sus preceptos (...) por lo que se ve que ese pretendido tratado social dictado por la naturaleza es una verdadera quimera".¹³³ En la versión final del *Contrato*, Rousseau apunta que "Lo que es bueno y está conforme al orden lo es por la naturaleza de las cosas independientemente de las convenciones humanas. Toda justicia viene de Dios, sólo él es su fuente. Pero si nosotros supiéramos recibirla desde tan alto, no tendríamos necesidad ni de gobierno ni de leyes".¹³⁴

Desde nuestra perspectiva son más contundentes las opiniones críticas que las favorables de Rousseau sobre el concepto de ley natural: esto se debe a que el filósofo ginebrino no puede usar el concepto de ley natural en el mismo sentido en que lo hace la tradición, pues el estado de naturaleza es cualitativamente distinto en Rousseau y en los tradición iusnaturalistas. Para él, aceptar la ley natural como un dictado pre-social echaría por tierra la idea de la perfectibilidad humana como posibilidad de una alternativa política más allá de las limitaciones naturales impuestas al ser humano. En otras palabras, de aceptar esto, Rousseau habría quedado preso del naturalismo hobbesiano o del convencionalismo moral de Pufendorf.

Digamos pues, que el hombre natural es para Rousseau un ser moralmente indeterminado. Con la negación del concepto de ley natural, Rousseau no niega

¹³³ Rousseau, "Manuscrito de Ginebra" en en *Escritos Políticos*, Trotta, Madrid, 2004, p. 84

¹³⁴ Rousseau, *Contrato Social*, 1, III, p. 15

que existan, de hecho, mecanismos físicos y biológicos que determinen ciertas funciones mecánicas del ser humano. Ese no es su objetivo. Lo que niega, desde nuestra perspectiva, es el principio de que la naturaleza impone obligaciones morales en el estado de naturaleza y, por consecuencia, que sean éstas las que determinen los mecanismos de sujeción en la sociedad civil.

Ninguno de los autores del iusnaturalismo reparó en su análisis en que el tránsito del estado de naturaleza a la constitución del cuerpo político implica un cambio en el estatus moral del individuo, un cambio entre el aislamiento de la vida en soledad y la vida en sociedad.

Empero, si hay un cambio en el estatus moral del individuo, debe haberlo también en cuanto a la posibilidad de su libertad. Rousseau aconseja en su proyecto educativo lo que después elevará a un precepto político, a saber: que la imposición de una voluntad sobre otra es ilegítima. Al distinguir el *derecho* de la *necesidad*, establece los parámetros bajo los cuales es lícita la obediencia y el sometimiento tanto en sociedad civil como en estado de naturaleza. Para los autores del iusnaturalismo, la fundación del orden social representa la garantía de continuidad de la obediencia a los preceptos de la ley natural, es decir, se asume el establecimiento del cuerpo político como la continuación de un proceso unitario que garantiza a los individuos seguir gozando de los *mismos* beneficios que gozaban ya en el estado de naturaleza, entre ellos, la posibilidad del ejercicio de su libertad. Para Rousseau, en cambio, la posibilidad de la libertad se modifica drásticamente con la fundación de la sociedad: en primer lugar, porque para él el estado de naturaleza y el establecimiento del estado no forman un proceso unitario sino, por el contrario, son dos elementos que se relacionan dialécticamente¹³⁵ y ésta relación se sintetiza en distintos momentos concretos a través de la idea de la perfectibilidad; en segundo lugar, para Rousseau, la fuerza no constituye ningún derecho,¹³⁶ mientras que los sistemas de Hobbes y Grocio

¹³⁵ Cf. José López Hernández, *La ley del corazón. Un estudio sobre J.J. Rousseau*, p. 257.

¹³⁶ Rousseau, *Contrato Social*, 1, II, p. 8

basan el orden social en el sometimiento de la voluntad del súbdito a una voluntad externa.

De este modo, tenemos en Rousseau dos modos de ser de la libertad que se manifiestan en los dos modos de ser del hombre, en estado de naturaleza, y en sociedad: la primera, como hemos visto, está totalmente desprovista de atributos morales, es la libertad pura del individuo; la segunda, tiene un carácter moral y articula el acto mismo de la asociación y del cumplimiento de los deberes del ciudadano con el cuerpo político.

La relación entre estos dos modos de ser de la libertad está atravesada por el concepto de perfectibilidad como posibilidad de autoafirmación de la libertad. El hombre es el artífice de su mundo, que crea y recrea en su calidad de agente libre. De este modo, Rousseau relaciona dos elementos irreductibles, la naturaleza y la historia, gracias al concepto de perfectibilidad.¹³⁷ Así, para Pintor-Ramos, "Rousseau está diciendo en el fondo que la libertad es el verdadero universal humano,¹³⁸ y de ella partirá el proyecto de fundar o *re-fundar* los *principes du droit politique*.

La concepción rousseauiana de la libertad en los términos en que la hemos expuesto, da la impresión de ser más compleja y filosóficamente más profunda de lo que algunos autores contemporáneos la han interpretado. Llama la atención, por la cantidad de estudios profundos publicados sobre Rousseau, que autores serios como Popper o Berlin le presten tan poca atención a los detalles y los matices en la obra del filósofo ginebrino. Berlin, por ejemplo, en su estudio *La traición de la libertad. Seis enemigos de la libertad humana*, acusa a Rousseau de

¹³⁷ (Este punto, según autores como López Hernández y H. Resende, es un precedente claramente identificable de "corazón" de la teoría de Hegel. Como hemos visto, en Rousseau es la voluntad humana el artífice de todo orden político a través de las distintas objetivaciones de la libertad en momentos concretos. Así, la libertad es el punto de partida de la reflexión en cuanto objeto y, al mismo tiempo, el sujeto de la misma: es la voluntad libre la que se autoafirma en la concreción del orden político, o, mejor, en la concreción de la pluralidad de los órdenes políticos existentes. Véase: López Hernández, p. 254 y "J.J. Rousseau l'abée Dolivier, Hegel sur la théorie du droit naturel", en *Annales historiques de la Révolution française*, Paris, 1979, no. 236, p. 213)

¹³⁸ Cf. Antonio Pintor Ramos, *op.cit.*, p. 140.

"lanzar al mundo la mitología del verdadero yo en virtud de la cual se me permite oprimir a la gente"¹³⁹ de ser "un golfillo de genio y padre ideológico de dictadores de la *revolté* como Hitler y Mussolini"¹⁴⁰ y dar soluciones dignas de un "maníaco".¹⁴¹

Para Berlin, la pregunta fundamental de la filosofía de Rousseau puede enunciarse como "¿de qué manera conciliar el interés público con el interés privado?"¹⁴² Aunque sumamente escueta, la formulación de Berlin es, desde luego, aceptable en cuanto al objetivo general de la obra política del filósofo ginebrino. Ahora bien, para analizar este problema, el autor hace una caracterización de la libertad como un "valor absoluto"¹⁴³ en Rousseau. Empero, este es, a nuestro criterio, el fallo fundamental de la interpretación de Berlin. Como hemos visto, si bien la libertad es natural al hombre, ésta se modifica radicalmente en el paso del estado de naturaleza a la sociedad. Berlin no especifica cuáles son los rasgos distintivos de la libertad que él pretende un "valor absoluto"; esto es un problema porque no podemos saber a cuál de los "dos modos de ser" de la libertad se refiere. La libertad civil no puede ser absoluta porque la precede el estado de naturaleza del que es cualitativamente distinta, y la libertad natural no puede ser absoluta porque su realización dentro del marco normativo de la sociedad es evidentemente imposible. Aún así, si asumimos, como parece hacerlo Berlin, la libertad natural como valor absoluto ¿dónde queda la idea de que el hombre modifica su carácter moral con la institución del pacto? Si el estatus moral del agente libre se modifica en sus circunstancias concretas, los límites normativos de su acción se modificarán en consecuencia: en otras palabras, el individuo aislado tiene un estatus moral distinto al del individuo en *relaciones sociales*, por lo tanto, la posibilidad de libertad de uno y otro también se modifica.

¹³⁹ Isaiah Berlin, *La traición de la libertad. Seis enemigos de la libertad humana*, p. 54

¹⁴⁰ *Ibid.*, p. 66

¹⁴¹ *Ibid.*, pp. 63-64.

¹⁴² Cf. P. 51

¹⁴³ *Ibid.*, p. 64

Así, el autor totaliza los conceptos rousseauianos del estado de naturaleza y los critica asumiéndolos como la propuesta acabada, cuando en realidad sólo es el marco categorial desde el que Rousseau plantea el problema.

Más aún, el concepto de libertad con el que Berlin pretende contrastar la idea rousseauiana de libertad es inadecuado para afrontar dicho contraste. Para Berlin, ser libre es "hacer lo que cada cual guste",¹⁴⁴ por lo que la elección de "darse a los otros" le parece inconcebible. Visto así, lo es efecto, pues su concepto de libertad como ausencia de impedimentos (libertad negativa) sólo puede operar en sistemas contractualistas como el de Hobbes y Locke. De modo que Berlin no sólo totaliza una idea que no puede ser totalizada, sino que la simplifica y la contrasta con una idea que no es compatible con la perfectibilidad ni con un análisis dinámico de la naturaleza humana, requisitos indispensables para pensar la libertad en el marco de la filosofía de Rousseau. En este sentido, la idea de libertad en Rousseau es mucho más compleja que la que le opone Berlin. El contrato, la institución de la sociedad, es decir, la vida social, implica no sólo una obligación jurídica sino también un compromiso ético impensable desde el horizonte de la libertad negativa.

Por lo demás, debemos reconocer que Rousseau tiene imprecisiones conceptuales y esto dificulta su comprensión y suscita el peligro de crear ambigüedades. Es verdad que su lenguaje, siempre cercano a la jerga del iusnaturalismo puede confundir al lector y llevarlo a ubicar a Rousseau como continuador de una tradición con la que tiene diferencias teóricas decisivas e incluso rupturas definitivas. En efecto, como dice Berlin "Rousseau dice una cosa y transmite otra".¹⁴⁵ Esto tiene que ver con la propia formación autodidacta y a veces descuidada del ginebrino; toma las terminologías en uso de su época aunque los contenidos que les asigna no sean siempre compatibles con los de la

¹⁴⁴ *Ibid.*, p. 54.

¹⁴⁵ *Ibid.*

tradición y esto, desde luego, es una limitante.¹⁴⁶ En todo caso, entre la formación desordenada y la "malignidad maniaca y esclavizante" que Berlin ve en Rousseau, existe, desde nuestra perspectiva, un trecho bastante largo.¹⁴⁷

¹⁴⁶ Cf. Antonio Pintor.Ramos, *op.cit.*, p. 40

¹⁴⁷ Rubio-Carracedo ha dicho que “llama la atención que algunos autores liberal-conservadores, cargados de prejuicios, muestren una voluntad de no entender en Rousseau lo que para otros no representa un problema de interpretación”. Más justa -y más académica- nos parece, por otro lado, la interpretación de Honneth sobre el problema de la libertad en Rousseau. Para el autor alemán, Rousseau rompe con la tradición de la libertad negativa y propone un cambio, una *liberad reflexiva* entendida como la auto-legislación de la voluntad, de modo que la obediencia aplique sólo a la ley que uno mismo se ha prescrito. Véase José Rubio-Carracedo, *Ciudadanía y democracia. El pensamiento vivo de Rousseau*, p. 41. Y Axel Honneth, *El derecho de la libertad*, P. 49.

3. El contrato y el origen de la sociedad.

¿Cuál es el principio fundador del derecho político que da subtítulo a la obra de Rousseau? ¿Cómo encontrar un modelo de asociación política compatible con los principios de la naturaleza humana y la condición de perfectibilidad humana? Estas son las preguntas que Rousseau trata de responder en el *Contrato Social*, publicada apenas unos meses antes que *Emilio*.

El objeto del *Contrato Social* es: "Encontrar una forma de asociación que defienda y proteja de toda fuerza común la persona y los bienes de cada asociado y gracias a la cual cada uno, en unión con los demás, solamente se obedezca a sí mismo y quede tan libre como antes"¹⁴⁸

Que "el hombre quede tan libre como antes" debe interpretarse aquí en el sentido de que se conserve como agente libre a pesar de la modificación de su estatus moral. Rousseau escribe:

Este paso del estado de naturaleza a la sociedad civil produce en el hombre un cambio muy importante, al sustituir en su conducta la justicia al instinto, y el dar a sus acciones la moralidad que les faltaba antes. Es entonces solamente cuando la voz del deber reemplaza al impulso físico, y el derecho al apetito, y el hombre, que hasta ese momento no se había preocupado más que por sí mismo, se ve obligado a actuar bajo otros principios y a consultar su razón en vez de seguir sus inclinaciones¹⁴⁹

En efecto, el tránsito del estado de naturaleza a la sociedad civil transmuta al ser humano, para hacerlo *entrar* en la historia, en un proceso civilizatorio de decadencia y de caída en la culpa.¹⁵⁰ De este modo, podemos engarzar cada vez más claramente las ideas del proyecto rousseauiano: la idea de la decadencia de la humanidad en la historia del primer *Discurso* con la crítica de la sociedad burguesa del segundo *Discurso* y el proyecto de la educación de *Emilio* dotan de contenido las abstracciones del *Contrato Social*, le otorgan, además, una

¹⁴⁸ Rousseau, *Contrato Social*, 1, IV, p. 14.

¹⁴⁹ *Ibíd.*, 1, VIII, p. 19.

¹⁵⁰ Cf. Spaemann, *op.cit.*, p. 63.

historicidad que por sí mismo no podría desplegar. Al formar parte de un sólo proyecto, arrancado con el *Discurso* de 1750, el *Contrato Social* debe ser leído a la luz de las obras anteriores y también de *Emilio*.

Así, podemos explicarnos de manera satisfactoria que en el *Contrato*, Rousseau piense "a los hombres tal cual son y las leyes tal cual pueden ser". En el segundo *Discurso*, Rousseau presenta una alegoría sobre la fundación de la sociedad como un supuesto paralelo al del *Contrato Social*: "El primero que habiendo cercado un terreno descubrió la manera de decir "esto me pertenece" y encontró gentes bastante simples para creerle, fue el verdadero fundador de la sociedad civil".¹⁵¹

Rousseau considera las "leyes tal cual pueden ser" porque está buscando un modelo de asociación compatible con su ideal de naturaleza humana. De este modo, podría decirse que la alegoría del nacimiento de la sociedad civil en el segundo *Discurso* tiene el papel de correlato histórico que justifica el nacimiento de la sociedad burguesa basada en la propiedad privada y en las relaciones de conveniencia mutua. En este sentido, es posible ver claramente el contraste entre los fundamentos de la sociedad corrupta cuyos cimientos son el amor propio y la razón instrumental, y los de la sociedad de libertad y justicia que, a través de la reformulación del contrato, pretende presentar Rousseau.¹⁵²

Así, a la luz de la historicidad brindada por el segundo *Discurso*, la fundación de la sociedad en el *Contrato Social* permite, a la vez, establecer los nuevos principios del derecho político y encontrar la ilegitimidad de los principios sobre los que se ha edificado la sociedad marcada por la propiedad privada y la desigualdad.

¹⁵¹ Rousseau, *Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres*, II, p 145.

¹⁵² José Rubio Carracedo enfatiza este punto mostrando el valor heurístico del no-modelo de fundación de la sociedad en el *Discurso sobre los orígenes y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres* como un elemento de contraste que aclara cuál es el modelo propuesto por Rousseau y cuál el origen ilegítimo del orden social establecido en el siglo XVIII. Cf. José Rubio-Carracedo, *Ciudadanía y Democracia. El pensamiento vivo de Rousseau*, Biblioteca Nueva, Madrid, 2010, p. 37

Ahora bien, ¿cuál es la lógica que permite a Rousseau fundar estos nuevos principios del derecho político? Pues bien, dado que lo que se busca es fundar derecho, esto es, legitimar la sujeción de los contratantes sin que pierdan por ello la libertad, el único fundamento posible es el consenso. Así, para Rousseau, la alternativa de la cesión de libertades sobre las que Hobbes, Grocio, Pufendorf y Locke fundaron sus sistemas, está definitivamente cancelada, pues descansa sobre el principio –falso según Rousseau- de que de la desigualdad física o de posesiones, puede surgir derecho. Rousseau lo expresa en los siguientes términos:

El más fuerte no es, sin embargo, lo bastante para ser siempre el amo si no convierte su fuerza en derecho y la obediencia en deber (...) La fuerza es una capacidad física de cuyos efectos no veo qué clase de moralidad puede derivarse. Ceder ante la fuerza es un acto de necesidad, no de voluntad; o en todo caso, es un acto de prudencia. ¿En qué sentido podría ser un deber?¹⁵³

Opera de nuevo aquí la distinción entre la necesidad y el deber. La obediencia no puede fundarse en la fuerza pues el derecho sería por completo inconstante, y el apego a ese derecho estaría motivado por la imposición, no por el deber.

En la introducción con la que presentó su edición *The Political Writings of Jean Jacques Rousseau*, de 1915, C. E. Vaughn propone una interpretación del contrato en la que Rousseau está cercano al convencionalismo hobbesiano.¹⁵⁴ José Rubio-Carracedo, en cambio, propone que Rousseau logra una superación del modelo iusnaturalista y convencionalista: "El constructivismo normativo de Rousseau ofrece, en realidad, una superación del iusnaturalismo y del convencionalismo, y esta superación la logra a través de una cierta síntesis de ambos enfoques".¹⁵⁵ Esto se debe a que, al hablar de la sujeción política de los ciudadanos, es claro el enfático distanciamiento entre Rousseau y las posiciones que fundan el derecho en la desigualdad física o de posesiones o en un

¹⁵³ Rousseau, *Contrato Social*, 1, II, p. 7

¹⁵⁴ Cf. Vaughn, *The political writings of J.J. Rousseau*, Cambridge University Press, London, 1915, p. 12-27

¹⁵⁵ Rubio-Carracedo, *op.cit.*, p. 26

convencionalismo racionalista pre-civil, de modo que el ginebrino replantea los términos formales del acto primigenio de asociación, el contrato.

Dado que uno de los objetivos fundamentales del contrato es garantizar la libertad de todos los integrantes del cuerpo político, Rousseau no sigue la lógica *pactum unionis-pactum subjectionis* del iusnaturalismo y que Hobbes había reducido a un mismo contrato.¹⁵⁶

Para Rousseau, la legitimidad del pacto no radica en la obligación que adquieren los contratantes entre sí para enajenar su libertad a un soberano externo al pacto, pues ningún hombre puede enajenar su libertad. Rousseau escribe:

Decir que un hombre se entrega gratuitamente es decir una cosa absurda e inconcebible. Un acto de este tipo es ilegítimo y nulo por el simple hecho de que quien lo realiza no está en su sano juicio. Decir todo esto de un pueblo es suponer que todo el pueblo está loco, y la locura no produce ningún derecho.

Y más adelante:

Renunciar a la libertad es renunciar a la condición de hombre, a los derechos de la humanidad e incluso a los deberes. No hay compensación posible para quien renuncia a todo. Tal renuncia es incompatible con la naturaleza del hombre, y eliminar la libertad a su voluntad implicaría arrebatar todo tipo de moralidad a sus acciones. En una palabra, es una convención vana y contradictoria el reconocer, por una parte, una autoridad absoluta y, por otra parte, una obediencia sin límites.¹⁵⁷

En efecto, Rousseau elimina el pacto de sujeción que en Grocio y en Hobbes es acto fundamental de la construcción del cuerpo político. En su lugar, propone un pacto civil en el que los contratantes pactan con el cuerpo social en su conjunto:

¹⁵⁶ El doble pacto unión-sujeción que los medievales consideraban el origen de la sociedad, era par Hobbes, absurdo. El pacto de unión no genera por sí mismo un pueblo que pueda pactar con un soberano externo, pues un pueblo es tal sólo en la medida en que está constituida la unidad soberana. Así, Hobbes unió los dos pactos en uno solo con la siguiente enunciación: "Autorizo y concedo el derecho de gobernarme a mí mismo, dando ese poder a este hombre o a esta asamblea de hombres con la condición de que tú también le concedas tu propio derecho de igual manera y le des esa autoridad en todas sus acciones". Véase *Leviatán...*, II, 17, p. 156.

¹⁵⁷ Rousseau, *Contrato Social*, 1, IV, p. 9

Si eliminamos del pacto social lo que no es esencial, nos encontramos que se reduce a los términos siguientes: "Cada uno de nosotros pone en común su persona y todo su poder bajo la suprema dirección de la voluntad general, recibiendo a cada miembro como parte indivisible del todo"¹⁵⁸

Así, interpreta Rubio-Carracedo, el replanteamiento del pacto propuesto por Rousseau se ajusta, en sus dos objetivos fundamentales, a la lógica republicana: en primer lugar, posiciona a los individuos independientes en estado de naturaleza como los actores principales de la construcción de la realidad social, en primera instancia mediante el pacto y, después, a través de su participación en la deliberación activa que constituye la voluntad general, esto sin menoscabar en ningún momento su libertad como valor natural, aunque con la correspondiente modificación de su carácter moral y la posibilidad de su ejercicio. En segundo lugar, elimina la posibilidad de un pacto de sujeción a un soberano externo tanto por exigencias de racionalidad, como de legitimidad.¹⁵⁹

De este modo, Rousseau ajusta su replanteamiento del pacto social a una lógica en la que no puede existir sometimiento y en la que el hombre adquiere, finalmente, la libertad moral que lo conduzca a convertirse en un ciudadano virtuoso. Derathé considera que

La liberté morale est la véritable bénéfice que l'homme retire de l'institution de la société civile. La discipline que lui impose la vie sociale l'oblige à faire usage de sa raison, et à devenir un homme digne de ce nom, tandis que le sauvage de du *Second Discours* n'était qu'un animal stupide et borné. En passant de l'état de nature à l'état civil, il crée les conditions de son progrès intellectuel et moral, ses plus nobles facultés.¹⁶⁰

Así, la institución de la sociedad civil exige de los pactantes toda la fuerza y la convicción en preservar los principios que dan fundamento al cuerpo político: la

¹⁵⁸ *Ibíd.*, p. 11.

¹⁵⁹ Cf. Rubio-Carracedo, *op.cit.*, pp. 24-25

¹⁶⁰ La libertad moral es el verdadero beneficio que el hombre obtienen de la institución de la sociedad civil. La disciplina que le impone la vida social le obliga hacer uso de su razón y a convertirse en un hombre digno de ser llamado hombre, dado que el salvaje del segundo *Discurso* es sólo un animal estúpido y limitado. En su paso del estado de naturaleza al estado civil, él crea las condiciones de su progreso intelectual y moral, sus más nobles facultades. R. Derathé, *J.J. Rousseau et la science...*, p. 245. A traducción es mía

libertad como valor inalienable y el compromiso de formar parte activa de la construcción de la voluntad general.

4. Los principios del derecho político: el problema de la soberanía y la voluntad general.

En su carta de 1767 a Victor Riquetti, Marqués de Mirabeau, Rousseau expresa en estas palabras el objeto de su proyecto político: "encontrar una forma de gobierno que coloque a la ley por encima del hombre".¹⁶¹

En efecto, el objetivo es que la ley esté por encima de los hombres, y el camino hacia él está más allá de los dictados de una voluntad particular.¹⁶² Para Rousseau, la soberanía recae exclusivamente en el cuerpo formado por todos los contratantes, en el pueblo. Es de este modo que cada integrante del cuerpo político es, a la vez, súbdito y soberano: está comprometido con la ley que emana de la actividad soberana de la deliberación, y en este sentido, sigue la ley que su propia voluntad le ha impuesto, configurando la voluntad general.

La idea de la voluntad general está presente en el marco categorial de Rousseau desde la elaboración de su *Discurso sobre la economía política* de 1757. En este texto, Rousseau piensa unidas la idea de la voluntad general y de la ley, de manera que ésta se subordina a aquella ineludiblemente. En el *Discurso* Rousseau afirma que

Es tan sólo a la ley a quien los hombres deben la justicia y la libertad. Ese saludable órgano de la voluntad de todos que restablece, en el derecho, la igualdad natural de los hombres. Esa voz celeste quien dicta a cada ciudadano los preceptos de la razón pública; quien le enseña a obrar con las máximas de su propio juicio y a no caer en contradicción

¹⁶¹ Carta de 1767 a Victor Riquetti, Marqués de Mirabeau, en *Escritos polémicos*, Tecnos, Madrid, 2004, (3), p. 157

¹⁶² Como ya revisamos el caso de Berlin, son muchos los autores que, llegado el momento de analizar la *voluntad general* en Rousseau, no dudan en acusarlo de ser una de las inspiraciones ideológicas del totalitarismo y la tiranía. En mayor medida, las acusaciones se dan en función de lecturas superficiales o tendenciosas de pasajes especialmente oscuros en la obra del filósofo ginebrino. Para un panorama completo de las críticas que en este sentido pesan sobre Rousseau, véase la extraordinaria reconstrucción de José Rubio-Carracedo en *Ciudadanía y Democracia. El pensamiento vivo de Rousseau...*, especialmente el capítulo 2 "El modelo político de Rousseau ¿Republicanismo o Totalitarismo?")

conigo mismo. Asimismo, es a ella tan sólo a quien los jefes deben hacer hablar cuando mandan, pues tan pronto como un hombre pretende someter a otro a su voluntad privada con independencia de las leyes, sale del estado civil y entra de lleno en el puro estado de naturaleza, en el cual la obediencia es prescrita tan sólo por la necesidad.¹⁶³

Stanley Hoffmann afirma que en el *Discurso* y en el *Contrato Social* hay dos tratamientos distintos del problema. En el *Discurso*, Rousseau plantea la voluntad general como el resultado de la coexistencia de la libertad y la autoridad, pero no se detiene a explicar cómo se da dicha coexistencia.¹⁶⁴

En esencia, la idea de la voluntad general está propuesta en el *Discurso* en un sentido clásico heredado de la tradición del pensamiento político de los siglos XIV y XV, especialmente de Marsilio de Padua y Francisco Suárez, quienes consideran la voluntad colectiva de los miembros de la comunidad como el depositario del derecho de dictar la ley. Así pues, la originalidad de la idea de la voluntad general en Rousseau se verá sólo en el desarrollo que presenta en el *Contrato Social*, donde intenta formular los mecanismos internos que permiten encontrarla y resguardarla de los riesgos internos o, en palabras de Rubio-Carracedo, de la “entropía típica de las instituciones democráticas”.

En efecto, en el *Discurso* aún está presente la distinción entre el que manda y el que obedece, distinción que en el *Contrato Social* desaparece por completo. La transición entre la concepción tradicional de la voluntad general y la propuesta propia de Rousseau está motivada, desde nuestra perspectiva, por su deseo de defender la idea de la soberanía popular y, además, por su propia concepción del contrato.

Para Marsilio y Suárez, la idea de la soberanía popular está mediada por el doble pacto en el que la comunidad adquiere compromisos jurídicos con la soberanía y viceversa, de modo que el soberano, en su dimensión institucional, es esencialmente distinto del pueblo y ambas partes operan como elementos independientes de la configuración de la voluntad general. En contraste, para

¹⁶³ Rousseau, *Discurso sobre la economía política*, Tecnos, Madrid, 1985, pp. 14-15.

¹⁶⁴ Cf. Stanley Hoffmann, “The Social Contract on the mirage of the general will” en *Rousseau and Freedom*, Christie McDonald y Stanley Hoffmann ed., Cambridge University Press, New York, 2010, pp. 117-123.

Rousseau, no puede existir un doble pacto en el que el soberano y el pueblo sean considerados elementos separados, sino un pacto único que unifique los dos elementos en uno solo. Hoffmann considera que “Rousseau’s originality is specially evident in his very personal conception of the problem of liberty and authority. Unlike the authors who sought a compromise between authority and liberty, Rousseau wanted to obtain a real *fusion*.”¹⁶⁵

Así, Rousseau se ve forzado a alejarse de la idea tradicional de la voluntad general expuesta en el *Discurso* para formular en el *Contrato Social* un marco normativo que permita su efectividad como síntesis total y que, además, sea compatible con el Estado pensado ya no como un desarrollo natural derivado de la potencial sociabilidad humana, como en la tradición medieval, sino como un desarrollo exclusivo de la voluntad humana, del que dependen todas sus potencialidades.

La idea de que la ley esté por encima de todo permanece en el *Contrato Social*. Pero la ley es ahora entendida no como el resultado de una *relación* entre dos componentes de la voluntad general, sino como la emanación directa de una unidad moral conformada por ciudadanos libres. Sólo así, piensa Rousseau, se puede alcanzar la síntesis en la que el pueblo y el soberano sean una y la misma cosa. En el *Contrato Social*, el ginebrino escribe:

El poder del soberano no tiene ninguna necesidad de garantía respecto a los súbditos, porque es imposible que el cuerpo quiera perjudicar a todos sus miembros –y no puede perjudicar a ninguno en particular-. El soberano, por ser lo que es, es siempre lo que debe ser.¹⁶⁶

Si el pueblo y el soberano son una y la misma cosa, no puede haber contradicción en sus intereses, es decir, no hay contradicción en la voluntad general. En este sentido, la ley, emanada de ésta, estará siempre encaminada hacia el “restablecimiento de la igualdad entre los hombres”.

¹⁶⁵ “La originalidad de Rousseau es especialmente evidente en su concepción del problema de la autoridad y la libertad. En contraste con los autores que ven un compromiso entre la libertad y la autoridad, Rousseau quiere obtener una fusión real. Hoffmann, op.cit., p. 115. La traducción es mía.

¹⁶⁶ Rousseau, *Contrato Social*, 1, VII, p. 18.

Empero, surgen dos interrogantes en el desarrollo del argumento de Rousseau, a saber: 1) ¿cómo se configura la voluntad general? es decir, ¿cuál es la lógica en la que la voluntad de los ciudadanos libres genera la unidad moral de la voluntad colectiva?; y 2) ¿existe alguna limitación de la voluntad general frente a las voluntades particulares?

En respuesta a nuestra primera cuestión, debemos partir de la consideración de que, a pesar de ser crítico de los modelos democráticos, Rousseau toma de ellos algunos principios fundamentales de gobierno tales como las elecciones y la deliberación en asambleas públicas cuyo criterio final de decisión es el voto. Rousseau bebe de distintas tradiciones antiguas y modernas, por lo que su modelo político se presenta como un republicanismo mixto con acentos democráticos.

Por otro lado, para Rousseau las instituciones democráticas revelan un problema fundamental en su constitución, a saber: que el soberano dicta las leyes y, a la vez, las hace obedecer. Escribe en el *Contrato Social*:

Quien hace la ley sabe mejor que nadie cómo debe ser cumplida e interpretada. Parece, pues, que no puede haber mejor constitución que aquella en la que el poder ejecutivo está unido al legislativo; pero esto mismo convierte a este gobierno en insuficiente en determinados aspectos, porque las cosas que deben ser distinguidas no lo son, y porque, al ser el príncipe y el soberano la misma persona no forman, por decirlo así, sino un gobierno sin gobierno.

No es conveniente que quien hace las leyes las haga cumplir, y que el cuerpo del pueblo aparte su atención de los puntos de vista generales para fijarla en los objetos particulares.¹⁶⁷

Así pues, aunque la ley es emanación directa de la voluntad general en cuanto objeto general, su aplicación, en cuanto objetos particulares o casos específicos no puede estar concentrada en el pueblo, en otras palabras, el poder legislativo y el ejecutivo son dos órdenes separados. De este modo, el soberano, que es la unidad moral formada por la voluntad de los ciudadanos, es distinto del gobierno: “¿Qué es, pues, el gobierno? –se pregunta Rousseau- Un cuerpo intermedio establecido entre los súbditos y el soberano para su mutua

¹⁶⁷ Ibid. 3, IV, p. 65.

correspondencia, encargado de la ejecución de las leyes y del mantenimiento de la libertad tanto civil como política”.¹⁶⁸

De este modo, apunta R. Derathé:

Les lois sont des réglés générales applicables au corp de la nation, sans que l'on fasse de différences entre un citoyen et un autre. L'administration de l'Etat exige au contraire, que l'on statue sur des objects particuliers et que l'on prononce sur des objecs particuliers, et que l'on prononce sur des cas individuels. De par sa nature meme, la volonté générale ne peut statuer sur les matières d'administration et son activité est borné a la legislation.¹⁶⁹

Para Rousseau, lo mismo que para Montesquieu, la virtud es la base de los sistemas democráticos,¹⁷⁰ pero el ginebrino es consciente de que en la práctica, la virtud es una exigencia que no todos los hombres están dispuestos a cumplir. Es por esto que propone una división radical entre el poder ejecutivo y el legislativo, el primero depositado en el gobierno; el segundo, en el pueblo. Ahora bien, no debemos entender la división de poderes en Rousseau en la misma línea que Montesquieu. Al respecto de esto, Detrathé escribe que

Rousseau reproche a ses devancieres, ce n'est pas d'avoir distingué ni meme d'avoir separé le puvoir exécutif de le puvoir législatif, mais de l'avoir considerés l'un et l'eutre comme des *parties de la souveranité*, et d'avoir concu la sépatation du puvoirs comme una limitation ou un partage de la souveranité.¹⁷¹

¹⁶⁸ *Ibíd.*, 3, I, p. 56.

¹⁶⁹ Las leyes son las reglas generales aplicables al cuerpo de la nación que no hacen distinciones entre un ciudadano y otro. La administración del Estado exige, al contrario, que se le establezca y se le pronuncie sobre casos particulares e individuales. Por su naturaleza misma, la voluntad general no puede establecerse sobre materias de la administración y su actividad está limitada a la legislación. R. Derathé, *op.cit.*, p. 298. La traducción es mía

¹⁷⁰ En *El Espíritu de las Leyes* Montesquieu escribe: No hace falta mucha probidad para que se mantenga un poder monárquico o un poder despótico. La fuerza de las leyes en el uno y el brazo del príncipe en el otro, lo ordenan y lo contienen todo. Pero en un Estado popular no basta ni la vigencia de las leyes ni el brazo del príncipe siempre levantado; se necesita un resorte más, que es la *virtud*. Charles Louis de Secondat Barón de Montesquieu, *El Espíritu de las Leyes*, 3, III.

¹⁷¹ Rousseau reprocha a sus contemporáneos no el haber distinguido ni separado el poder ejecutivo del poder legislativo, sino el haber considerado uno y otro como *partes* de la soberanía y haber concebido la separación de poderes como una limitación o una parte de la soberanía. R. Derathé, *opc.it.*, p. 301. La traducción es mía.

A diferencia de Montesquieu y Locke, cuyas teorías de la separación de poderes implican una limitación mutua de las partes del poder soberano, Rousseau considera que la soberanía es indivisible:

... no pudiendo nuestros políticos dividir la soberanía en su principio, la dividen en su objeto; la dividen en fuerza y voluntad, en poder legislativo y en poder ejecutivo... Hacen del soberano un ser fantástico formado de piezas adicionales.

Este error se produce de no tener nociones exactas de la autoridad soberana y de haber considerado como partes de esa autoridad lo que no eran sino emanaciones de ella.¹⁷²

Para Rousseau la *fusión total* de la soberanía es indiscutible, y la división de poderes obedece a un mecanismo de *purificación* de los procesos internos del Estado. Es un mecanismo *preventivo* de la entropía a la que se ven expuestas las instituciones democráticas en las que el pueblo es, a la vez, *juez y verdugo*. Junto con esta precaución, Rousseau propone que las asambleas de deliberación sean completamente públicas, para que los ciudadanos supervisen el trabajo de los magistrados electos¹⁷³ con el fin de salvaguardar la voluntad general.

En términos procedimentales, la efectividad de los mecanismos preventivos de la entropía propuestos por Rousseau no está garantizada. Por más mecanismos y *resortes* que sean introducidos en la operación de las instituciones, el problema de la debilidad del hombre ante sus pasiones surge de nuevo frente a la exigencia de la virtud republicana indispensable para la configuración de la voluntad general. En el *Manuscrito de Ginebra*, Rousseau expresa el problema de la siguiente manera:

Aunque la ligazón de la que hablo se establezca tan bien como puede serlo, todavía no se habrían solucionado todas las dificultades. Las obras de los hombres, siempre menos

¹⁷² Rousseau, *Contrato Social*, 2, II, p. 26-27.

¹⁷³ Rousseau rechaza definitivamente la democracia representativa y critica frontalmente el modelo político parlamentario de Locke en los siguientes términos: La soberanía no puede ser representada por la misma razón que no puede ser enajenada; consiste esencialmente en la voluntad general y esta no puede ser representada: es ella misma o es otra, no hay término medio. Los diputados del pueblo no son, pues, ni pueden ser sus representantes; no son sino sus comisarios; no pueden acordar nada definitivamente. Toda ley no ratificada por el pueblo en persona es nula; no es una ley. El pueblo inglés se cree libre, pero se equivoca; sólo lo es durante la elección de los miembros del parlamento; una vez elegidos, se convierte en esclavo, no es nada. En los breves momentos de libertad, el uso que de ella hace, merece que la pierda. *Contrato Social*, 3, XV, p. 94.

perfectas que las de la naturaleza, no van tan directamente a su fin. No puede evitarse en política, como en la mecánica, actuar más débilmente o menos rápidamente y el perder la fuerza o tiempo. La voluntad general rara vez es la de todos, y la fuerza pública es siempre menor que la suma de las fuerzas particulares.¹⁷⁴

El fragmento citado arriba no aparece en el *Contrato Social*. Esto su debe al carácter técnico y procedimental que no encaja en el desarrollo normativo del *Contrato*, sin embargo, refleja la plena conciencia que Rousseau tenía del problema de la acción del hombre en el marco de la configuración de la voluntad general.

En la versión final del *Contrato* Rousseau reformula el problema en términos de una *dialéctica* de las voluntades tanto en el hombre como en el cuerpo político, y esto nos conduce a nuestra segunda cuestión, ¿tiene la voluntad general limitaciones respecto a las voluntades particulares?

En el *Contrato Social*, Rousseau escribe:

Para que el pacto social no sea, pues, una vana fórmula, encierra tácitamente este compromiso, que sólo puede dar fuerza a los restantes y que consiste en que quien se niegue a obedecer a la voluntad general será obligado por todo el cuerpo: lo que no significa sino que se le obligará a ser libre, pues esta es la condición que garantiza de toda dependencia personal, al entregar a cada ciudadano a la patria; condición ésta que constituye todo el artificio y el juego de la máquina política, y que hace legítimos los compromisos civiles, los cuales sin ello serían absurdos y tiránicos, y estarían sujetos a los más grandes abusos¹⁷⁵

¿Cómo se puede obligar a alguien a ser libre?

Pues bien, pese a que la expresión "obligar a ser libre" es bastante desafortunada, su contenido es menos grave de lo que podría esperarse. Si el todo obliga a la parte, es decir, el cuerpo obliga al individuo, esto se debe a que la ley prescrita para el cuerpo político emana directamente de la voluntad general de la que todos los miembros del cuerpo forman parte. Rousseau distingue entre la *voluntad general* y la *voluntad de todos*. La primera es la voluntad propia de la actividad soberana, la que dicta legítimamente la ley; la segunda, es la suma de las voluntades particulares que no equivale a la primera: "Hay con frecuencia,

¹⁷⁴ Rousseau, Manuscrito de Ginebra, 4, III, en *Escritos Políticos*, Trotta, Madrid, 2004, p. 82.

¹⁷⁵ Rousseau, 1, VIII, p. 19.

bastante diferencia entre la voluntad de todos y la voluntad general; esta no tiene en cuenta sino el interés común; la otra sólo busca el interés privado y no es sino una suma de voluntades particulares"¹⁷⁶

De este modo, la voluntad de uno está siempre sometida a la del cuerpo político en su conjunto, y la legitimidad de esta priorización radica en que "Los compromisos que nos ligan con el cuerpo político sólo son obligatorios porque son mutuos, y su naturaleza es tal que, al cumplirlos, no se puede trabajar para los demás sin trabajar también para uno mismo".¹⁷⁷

Hemos llegado, junto con Rousseau, a nuestra cuestión clave: ¿cuál es el límite de la voluntad general frente a las voluntades particulares? ¿Es Rousseau, como acuñó Talmon, el iniciador de una tradición de "democracia totalitaria"?¹⁷⁸

La tensión entre lo público y lo privado es un problema tratado con mayor extensión y profundidad por Rousseau en la primera versión del *Contrato Social* conocido como "Manuscrito de Ginebra". En esta primera versión, Rousseau complejiza su exposición dialéctica de las voluntades en dos niveles distintos. En primer lugar, la dialéctica entre lo público y lo privado sólo tiene lugar en el ciudadano común, de a pie. Es el ciudadano externo a las labores administrativas del estado (gobierno) y que tampoco pertenece a ninguna asociación civil ni a un gremio en particular. En segundo lugar, así como en el mismo hombre hay una dialéctica entre su deber como ciudadano y su interés privado, la hay también en el cuerpo político:

Hemos de distinguir en la persona del magistrado tres voluntades esencialmente diferentes. Primera, la *voluntad propia del individuo*, que tiende a su ventaja particular; segunda, la voluntad propia de los magistrados que se orienta únicamente a la ventaja del gobierno y que puede denominarse voluntad de cuerpo, la cual es general con relación al gobierno y particular con relación al estado del que el gobierno forma parte; tercera, la voluntad del pueblo o voluntad soberana que es general tanto con relación al estado como un todo, como con relación al gobierno que es parte del estado. En una legislación perfecta, la voluntad particular debe ser nula, la voluntad de cuerpo propia del gobierno

¹⁷⁶ *Ibid*, 2, iii, p. 28.

¹⁷⁷ Rousseau, *Contrato Social*, 2, IV, p. 30.

¹⁷⁸ Cf. J. Talmon *The rise of totalitarian democracy*, Secker & Wolbury, New York, 1965, "Introduction"

debe estar muy subordinada y, por consiguiente, la voluntad general o soberana debe ser siempre dominante y la regla única de las otras dos.¹⁷⁹

Es en el desequilibrio de las voluntades del ciudadano y del magistrado donde está la auténtica destrucción del cuerpo político. Digámoslo con más claridad: donde el magistrado antepone su propia voluntad y donde el burgués antepone sus intereses, es ahí donde el cuerpo político encuentra su ruina.

En su *Discurso sobre economía política*, Rousseau ya reflexiona en torno a este problema que marcará la versión definitiva del *Contrato Social*:

Quando todos los intereses particulares se reúnen contra el interés general, que no es el de la persona, los vicios públicos tienen más fuerza para debilitar las leyes que la que tienen éstas para reprimir los vicios, de modo que, al final, la corrupción del pueblo y de los jefes alcanza al gobierno por muy sabio que este sea: el peor de todos los abusos consiste en obedecer las leyes en apariencia poder infringirlas de hecho con mayor seguridad.¹⁸⁰

Tanto en éste pasaje de 1758 como en el "Manuscrito de Ginebra" de 1761, Rousseau está consciente de que son las voluntades particulares abandonadas al individualismo las que provocan la decadencia del cuerpo político. Por otro lado, no es menos consciente de que las voluntades deben ser respetadas y resguardadas cuando coexisten en armonía con la voluntad general.

La voluntad general constituye el rasgo más característico del pensamiento democrático de Rousseau. Aunque el ginebrino le confiere una terminología cambiante y unos matices complejos, constituye, a la vez, el objetivo y el resultado del contrato social.¹⁸¹

Los enredos de Rousseau por definir la voluntad general y por explicar la solución la oposición de los intereses públicos y privados no termina en *Contrato Social*. No debe extrañarnos. El proyecto de hacer "ciudadanos que amen las leyes"¹⁸² no puede fundarse exclusivamente en el derecho político. Después de

¹⁷⁹ "Manuscrito de Ginebra", 10, III, en *Escritos Políticos*, Trotta, Madrid, 2004, p. 89

¹⁸⁰ Rousseau, *Discurso sobre la economía política*, II, p. 20, Tecnos, Madrid, 1985

¹⁸¹ Cf. Rubio-Carracedo, *op.cit.*, p. 68.

¹⁸² Rousseau, *Discurso sobre la economía política*, II, p. 22

todo, esa sociedad que ha degenerado en la historia, fundada sobre el egoísmo y el amor propio, tiene su origen y su auge en prácticas que han significado la disolución de la totalidad política,¹⁸³ cuyo síntoma más claro en la sociedad del siglo XVIII -y en la nuestra, por qué no decirlo- es la desigualdad atroz y la vida dividida entre los intereses públicos y los privados, dos ámbitos separados y, desde la modernidad, históricamente irreconciliables.

Nada más alejado de Rousseau que la “democracia totalitaria”. Al contrario, Rousseau se inscribe dentro de los límites del republicanismo moderado. Intentando siempre emular las instituciones antiguas en las que -creía- la unidad política estaba completa.¹⁸⁴ Rousseau propone un modelo republicano que, sin embargo, no alcanza a justificarse a sí mismo. Las limitaciones de su lenguaje y su carácter abstracto, impiden que en el *Contrato Social*, figuren contenidos que ayuden a vislumbrar una solución definitiva al problema de las limitaciones de la voluntad general y de la dialéctica de las voluntades tanto del ciudadano, como de los magistrados, por lo que el riesgo de disolución del cuerpo político está aún latente. El propio Rousseau fue consciente de ello, y acudió a una instancia que podría darle una mayor solidez al proyecto de los principios del derecho político del *Contrato Social*: la pedagogía. De ello hablaremos en lo sucesivo.

¹⁸³ Cf. R. Spaemann, *Rousseau, ciudadano sin patria*, p. 63.

¹⁸⁴ La lectura de Rousseau de las instituciones griegas y de la República Romana fue, en muchos sentidos, idealizada. Sobreestimó siempre los ideales de la deliberación republicana y el ideal espartano de la ciudadanía. Cf. Spaemann, *op.cit.*, p. 64

IV. Pedagogía y Política.

1. El proyecto general de la educación del hombre.

La funcionalidad de los mecanismos preventivos de la entropía de las instituciones democráticas presentados por Rousseau en el *Contrato Social*, está supeditada en todos sentidos a la posibilidad de la formación del hombre.

Rousseau se interesó por los procesos educativos desde una época temprana de su formación intelectual, de modo que el proyecto educativo del ginebrino debe ser leído conforme a las etapas de su desarrollo. El primer esbozo pedagógico es el *Proyecto para la educación de M. de Sainte Marie*, que privilegia la pureza del corazón en aislamiento de circunstancias concretas. En la corrección del *Proyecto*, Rousseau contempla ya la importancia de la experiencia como elemento formativo, pero es sólo hasta la educación de Emilio que la formación es, para el ginebrino una institución política.¹⁸⁵

La educación como institución política es un elemento constitutivo de la fundación de los valores republicanos indispensables para la aplicación de los principios del derecho político expuestos en el *Contrato Social*. Para comprender en una perspectiva global el lugar que ocupa la pedagogía dentro del pensamiento de Rousseau, es necesario leer *Emilio* siempre orientado hacia la formación de un hombre que, además, sea ciudadano. En este sentido la realización de la pedagogía es posible en la medida en que el hombre está dotado de una condición natural de perfectibilidad que abre un abanico de posibilidades *factibles* para la concreción del orden político.

Rubio-Carracedo titula un apartado de su texto *Ciudadanía y Democracia. El pensamiento vivo de Rousseau*, con la siguiente expresión “Sin educación

¹⁸⁵ Cf. Mauro Armijo, “prólogo a *Emilio*”.

cívica la democracia es inviable. Solo la cultura democrática puede neutralizar la tendencia de entropía institucional”. Para el autor español es solo una pedagogía civil la garantía última de que los mecanismos procedimentales que Rousseau bosqueja en *Contrato Social* operen efectivamente.

Montesquieu había establecido que el gobierno democrático más que cualquier otro necesita de una educación civil. Rousseau comparte esta opinión y la lleva hasta sus últimas consecuencias¹⁸⁶.

La propuesta pedagógico-política de Rousseau tiene, como apunta Louis-Pierre Jouvenet, un elemento de conflicto “surgido de las interacciones de los valores sociales preestablecidos y la búsqueda instituyente de unos nuevos.¹⁸⁷ En este sentido, Rousseau integra la pedagogía y la política al grado de que los problemas de cada una de las disciplinas están implícitos en la otra. Así, podemos hablar de una política de la pedagogía y una pedagogía de la política.¹⁸⁸

Es así que muchas de las interrogantes operativas de los principios del derecho político expuestos por Rousseau en el *Contrato Social* encuentran la ampliación de sus posibles soluciones en *Emilio* y que, a la vez, la idea de la refundación de los valores que sostienen la vida social apareciera antes en la *Nueva Eloísa*. Para Rousseau el proceso formativo del hombre en los términos de la pedagogía natural de *Emilio*, establece una relación dialéctica con la dimensión política en su efectividad histórico-social. De ahí que el proyecto de la refundación de los valores tenga su piedra de toque en la perfectibilidad: las nociones

¹⁸⁶ En el *Espíritu de las Leyes*, Montesquieu escribe: “En el régimen republicano es en el que se necesita toda la eficacia de la educación. El temor en los gobiernos despóticos nace espontáneamente de las amenazas y de los castigos; el honor en las monarquías lo favorecen las pasiones, que son a su vez por él favorecidas; pero la virtud política es la abnegación, el desinterés, lo más difícil que hay.

Se puede definir la virtud diciendo que es el amor a la patria y a las leyes. Este amor, prefiriendo siempre el bien público al bien propio, engendra todas las virtudes particulares, que consisten en aquella preferencia”. Montesquieu, *El Espíritu de las Leyes*, 4, V, p.26.

¹⁸⁷ Louis-Pierre Jouvenet, *Rousseau Pedagogía y Política*, p.23.

¹⁸⁸ *Ibíd.*, p. 25

concretas de la desigualdad retratada en la *Nueva Eloísa*¹⁸⁹, los intereses de la burguesía opuestos a los del corazón, recuerdan a la oposición ser-parecer del primer *Discurso*. A la dinámica de la realidad ético-política como desgarramiento de la conciencia, Rousseau opone el principio crítico de los valores grupales (*Nueva Eloísa*), individuales (*Emilio*) y políticos (*Contrato Social*) en aras de lograr una refundación de la conciencia humana sobre la base de la Naturaleza Común, cuyo hilo conductor es el mismo por el que el hombre ha degenerado y por el cual la unidad total de la humanidad se ha roto: su ser perfectible.

Por otro lado, Rousseau asume el reto de emprender un proyecto educativo en el que la adquisición de conocimientos y de nociones morales no esté ligada a la supuesta condición racional del hombre. En sus *Pensamientos*, Locke¹⁹⁰ basa la educación en el supuesto de que el niño posee raciocinio, sobre el que ha de fundarse la educación moral cuyas nociones básicas están también en su

¹⁸⁹ La Nueva Eloísa de 1757 es una novela epistolar compuesta en sus dos primeras partes por las cartas de Rousseau a Mme. de Hudedot, de quien estuvo profundamente enamorado. Dentro de los elementos pedagógicos que destacan en esta obra, está la fundación de la comunidad de Clarens en la que imperan valores de fraternidad y justicia, de comunidad y unión entre todos los integrantes. Así mismo, la figura del señor de Wolmar, casado con Julia y amigo íntimo de Saint-Preux quienes se aman entre sí, funge como una figura de autoridad magnánima que dicta las leyes con justicia. En este sentido algunas interpretaciones ven en Wolmar el “sabio legislador” de *El Contrato Social*, cuyo rol fundamental es el de guiar moralmente la refundación de una sociedad alejada de los valores individualistas de la sociedad parisina siempre “entre prejuicios, convenciones injustas y tiránicas, monstruos del infierno que alteran las direcciones eternas y trastornan la armonía de los seres que piensan”. Cf. Arthur Chuquet, *Rousseau. Genio del sentimiento desordenado*, cap. IV “La Nueva Eloísa” y Judith Schklar, “Rousseau’s images of authority (Specially in La Nouvelle Heloise)”, en *The Cambridge Companion to Rousseau*, pp. 155-191, Cambridge University Press, Edimburg, 2001.

¹⁹⁰ No puede decirse que *Some thought concerning to education* de John Locke sea un “tratado” sobre educación como pretende serlo *Emilio*. En realidad, el texto de 1692 es una recopilación de observaciones no destinadas a publicarse, sino a convertirse en un regalo para un amigo de Locke. Debido a su formación como médico, las nociones del filósofo inglés sobre la educación temprana de los niños son más completas y detalladas que las de Rousseau en temas como la alimentación, el tiempo de descanso y los cuidados físicos en general, sin embargo, el verdadero tema de discrepancia entre Locke y Rousseau es el de la formación moral del niño y su concepción de la autoridad. Para Locke, la virtud se enseña con el ejemplo del padre y la asociación de ideas a comportamientos específicos, de modo que la autoridad de los padres es total y el castigo no sólo es lícito, sino necesario. Así, la idea de la autoridad queda unida a la de castigo en la mente del niño, y éste es justamente el principio contra el cual Rousseau levanta la voz y erige su modelo pedagógico propio. Cf. John Locke, *Some thought concerning to Education*, *Federalist Papers*, 1982, III, pp. 21-56. Véase también Bela Mester, “Locke’s Theory of education as a philosophical anthropology”, en *Metodicki ogleđ*, Academy of Sciences of Hungary, Budapest, 2004, pp. 71-84.

intelecto. Esta es una de las propuestas en boga en el siglo XVIII, y Rousseau se pronuncia con fuerza contra ella:

Razonar con los niños era la gran máxima de Locke; es la más en boga hoy en día; su éxito no me parece, sin embargo, muy propio para acreditarla, y por lo que a mi se refiere no veo nada más estúpido que esos niños con los que se ha razonado demasiado. De todas las facultades del hombre, la razón, que por así decir no es más que un compuesto de todas las demás, es la que se desarrolla con mayores dificultades y más tarde; y de esa quieren servirse para desarrollar las primeras. La obra maestra de una buena educación es hacer un hombre razonable: y pretenden educar al niño mediante la razón. Es empezar por el final, es querer hacer de la obra el instrumento. Si los niños entendieran la razón no necesitarían ser educados; y hablándoles desde su edad más temprana una lengua que no entienden, se les acostumbra contentarse con palabras, a controlar cuanto se les dice, a creerse tan sabios como sus maestros, a volverse discutidores y rebeldes, y cuanto se cree lograr de ellos por motivos razonables, no se logra nunca sino por motivos de codicia, de temor o de vanidad, que siempre nos vemos obligados a unir a los otros. (...).

La naturaleza quiere que los niños sean niños antes de ser hombres. Si queremos pervertir ese orden, produciremos frutos precoces que no tendrán ni madurez ni sabor, y que no tardaran en corromperse: tendremos jóvenes doctores y viejos niños. La infancia tiene maneras de ver, de pensar, de sentir que le son propias; no hay nada menos sensato que pretender sustituirlas por las nuestras.¹⁹¹

La razón en cuanto facultad, no está aun desarrollada en el niño y suponerla así, genera condicionamientos nocivos en la formación del carácter y las nociones determinantes que guían la acción moral, en este sentido, Rousseau ve en la reproducción de estos condicionamientos uno de los orígenes de la ruptura de la unidad política y de la escisión humana. Rousseau escribe:

¿Qué se deriva de eso? En primer lugar, que al imponerles un deber que no sienten los indisponen contra vuestra tiranía y los apartáis de amaros; que los enseñáis a volverse disimulados, falsos, mentirosos, para arrancar recompensas o sustraerse a los castigos; que por último, al acostumbrarlos a cubrir siempre con motivo aparente un motivo secreto, vosotros mismos les dais el medio de engañaros sin cesar, de privaros del conocimientos de su verdadero carácter, y de contentaros a vosotros y a los demás con vanas palabras llegado el caso. Las leyes, diréis, aunque obligatorias para la conciencia, utilizan la misma coacción con los adultos. Lo admito; pero ¿Qué son esos adultos si no niños echados a perder por la educación?¹⁹²

La costumbre y su reproducción es fundamental en la práctica de la virtud política, ¿qué puede esperarse de hombres educados en el disimulo, la falsedad y el condicionamiento por el castigo? Resuena nuevamente el problema

¹⁹¹ Rousseau, *Emilio*, II, p-130-131

¹⁹² *Ibid.*, p.130

fundamental del primer *Discurso*: Costumbres corrompidas engendran y perpetúan un orden político corrupto.

En ese sentido, Rousseau difumina la línea entre pedagogía y política formulando el problema de la constitución del orden político sobre los fundamentos pedagógicos de las costumbres de un pueblo, y no exclusivamente en la abstracción de los principios del derecho político. En última instancia, que la ley no sea una imposición externa para la conciencia, depende de que los hombres no continúen “echándose a pender” a través de la educación, esto es, que las costumbres permitan la formación de una conciencia unitaria que articule los valores del bien común bajo la consigna de la autodeterminación de la voluntad, en otras palabras, la liberación de los condicionamientos nocivos de la educación tradicional es asequible mediante la vía de la formación de *Personas Soberanas*, unidades mínimas para la construcción de un orden político unitario que no tienda hacia la fractura por causa de las costumbres de su pueblo.

Ahora bien si la razón a través de la cual Locke pretende fundar la educación del niño no es la vía que toma Rousseau, ¿Cuál es el camino hacia la formación de personas soberana?

2. La persona soberana y el desarrollo moral del hombre.

Jouvenet define la pedagogía rousseauiana como un proyecto de conflicto y también de transgresión.¹⁹³ Si se piensa la formación de la persona soberana fundada sobre una jerarquía de valores alternativa a los que imperan en la pedagogía del siglo XVIII, hemos de conceder razón a Jouvenet. Rousseau reconoce la necesidad de una educación que configure al hombre, que le prepare para vivir con otros hombres.¹⁹⁴

Los valores que fungen como guías del proceso educativo, no son, para Rousseau, los del razonamiento, sino los de la naturaleza.¹⁹⁵ La formación de la persona soberana, esto es, la persona autónoma (y por lo tanto moralmente responsable) dependerán no de su asumida capacidad de raciocinio, sino del desarrollo progresivo de sus facultades a través de la experiencia inmediata y del enfrentamiento a las limitaciones naturales de la voluntad y de la acción. Estas limitaciones naturales están indisolublemente ligadas a la necesidad de las circunstancias, y por ningún motivo deben estarlo a una voluntad externa.

En la concepción pedagógica de Rousseau, la experiencia práctica en la acción cotidiana es de suma importancia, pues es a través de ella que el educando se construye a sí mismo y descubre sus potencialidades. En este sentido, Rousseau privilegia el *hacer* y rechaza la transmisión dogmática de conocimientos como el eje de la educación temprana. Jouvenet llama a esta estrategia una “Pedagogía negativa” pues el educador tiene un papel de ejemplo

¹⁹³ Jouvenet, loc.cit., p.44

¹⁹⁴ En *Emilio*, Rousseau escribe: “En el estado en que, en los sucesivos, se hallarán las cosas, un hombre abandonado a sí mismo desde su nacimiento entre los otros, sería el más desfigurado de todos. Los prejuicios, la autoridad. La necesidad, el ejemplo, todas las instituciones sociales en las que nos hallamos sumergidos, ahogarían en él la naturaleza, y no pondrían nada en su lugar. Ésta sería entonces como un arbolillo que el azar hace nacer en medio de un camino y que de pronto los transeúntes hacen perecer sacudiéndolo por todas partes y doblándolo en todos los sentidos. Rousseau, loc. cit., p. 43-44

más que de transmisor de conocimientos específicos. Por otro lado, Aurora Bernal considera que el educador tiene un papel activo al fungir como modelo de los valores que se pretende que el educando adopte. Para la autora, la formación de los valores en el educando constituye una intervención positiva del educador, y esto se debe a que de la naturaleza por sí misma, por más que sea reflejo del Orden Universal, no se pueden extraer los valores fundamentalmente necesarios para la vida en sociedad y la construcción del orden político.¹⁹⁶

En todo caso ya sea una intervención negativa o positiva, el papel del preceptor está limitado a fungir como ejemplo, no como autoridad. El elemento fundamental de la pedagogía rousseauiana es el descubrimiento paulatino de la libertad de la voluntad y la formación de un marco de valores que permite insertarla en un orden político al que, además, debe configurar con su participación siempre activa. En el *Discurso sobre las Ciencias y las Artes* Rousseau escribía: ¿Pero que deben aprender? Linda pregunta. Que aprendan que deben hacer de hombres y no lo que deben olvidar.¹⁹⁷ Lo que “deben aprender” es a configurar su mundo en completa libertad y con uso responsable de su autonomía, a configurar el espacio público a través de el ejercicio de la voluntad en concordancia con otros hombres, “a ser hombres antes de ser sabios”.

Así, el proceso pedagógico de Emilio busca reconciliar al hombre social con la naturaleza. Spaemann lo expresa en los siguientes términos:

Ha quedado ya bosquejado el problema que trata de resolver *Emilio*. El retorno al homínido solitario no es posible; y tampoco lo es el retorno al ciudadano clásico —en todo caso, no a un precio que Rousseau estuviese dispuesto a pagar. Se busca pues una nueva unidad del hombre consigo mismo, una anulación de la contradicción entre ser y apariencia que identifica al burgués. Este no es autosuficiente sino egoísta; no se basta a sí mismo, pero quiere todo para sí mismo; tiene su ser en el juicio de los otros, en el prestigio, pero lo único que le importa es generar aquella apariencia que le valga un juicio positivo. Es la contraimagen del justo platónico, tal y como lo describe Glaucón en la *República* Siendo totalmente injusto aparentemente totalmente justo¹⁹⁸

¹⁹⁶ Cf. Aurora Bernal Martínez de Soria, *Educación del Carácter/Educación Moral. Las propuestas pedagógicas de Aristóteles y Rousseau*, Universidad de Navarra, Pamplona, 1998, VIII, p. 225-230.

¹⁹⁷ Rousseau, *Discurso sobre las Ciencias y las Artes*, I, p.23

¹⁹⁸ Spaemann, *Rousseau: Ciudadano si Patria*, p.74

La “unidad del hombre consigo mismo” solo puede ser alcanzada a través de la conciencia. En la conciencia “único guía certero”, el hombre es capaz de ampliar su espacio de identificación con otros hombres, de retomar su autarquía y acceder a un “yo” colectivo cualitativamente distinto del “yo” particular típico de la conciencia burguesa del siglo XVIII.

Así, en la *Profesión de Fe*, la conciencia articula la ampliación del espacio de identificación del vicario saboyano a través del *sentimiento* de la Naturaleza, de la experiencia religiosa. Por otro lado la conciencia como ampliación del espacio de identificación del hombre solo encuentra su concreción efectiva en la conciencia individual, por lo tanto, ésta debe ascender desde su particularidad hacia la moralidad que exige la vida estatal. Es esta misma exigencia de la moralidad la que pone de manifiesto la necesidad de que Emilio sea una persona soberana de sí misma dueño de sus acciones y responsable de ellas.

Como se mencionó en el capítulo I, a través de una educación del corazón¹⁹⁹ Rousseau busca elevar la conciencia moral a un nivel de conciencia colectiva expresada en la voluntad general, de modo que en esta pedagogía se articulan la Naturaleza, la Perfectibilidad humana y la exigencia de la virtud ciudadana sobre el eje de la consecución de la libertad irrestricta de la voluntad a través de la cual configurar la vida política.

Desnaturalización y re-naturalización se ponen en juego en el proyecto único de lograr un sujeto autónomo, verdaderamente libre de las apariencias y de la fatuidad de la vida social, del egoísmo típico de la conciencia burguesa y de la tiranía.

¹⁹⁹ Althusser presenta el “corazón” como guía de la razón. Para él, el objeto del corazón es el “estado de pura naturaleza”. En este sentido, el corazón aparece en las *Lecciones sobre Rousseau* como una categoría de la epistemología rousseauiana que lo distancia de los iusnaturalistas y fija la necesidad de su existencia en una dialéctica hombre natural-hombre social. Véase Louis Althusser, *Lecciones sobre Rousseau*, “lección segunda”, Nueva Visión, Buenos Aires, 1972.

Al margen de la operatividad de los preceptos educativos rousseauianos, de la que hablaremos más adelante, la pugna del ginebrino por la unidad de la voluntad moral como fundamento ineludible del orden político impactó decisivamente en la filosofía posterior a él. En 1764 Kant escribe:

La verdadera virtud ha de reposar sobre principios que la hagan tanto más noble y sublime cuanto son más universales. Tales principios no consisten en reglas especulativas, sino en la conciencia de un sentimiento presente en el corazón de todos los hombres y que alcanza más allá de los principios particulares de la piedad y de la complacencia: El sentimiento de la belleza y de la dignidad de la naturaleza humana.²⁰⁰

Y más adelante en las mismas Anotaciones:

Newton ha sido el primero en ver el orden y la regularidad, unidos a una gran simplicidad donde, antes de él, no parecía haber más que desorden y multiplicidad mal combinada, pero tras él, los cometas siguen su curso describiendo órbitas geométricas. Rousseau ha sido el primero en descubrir bajo la diversidad de formas convencionales la naturaleza del hombre en las profundidades en las que se ocultaba, así como la ley secreta por la que, gracias a sus observaciones, la providencia queda justificada. Tras Newton y Rousseau, Dios queda justificado y en adelante la doctrina de Pope queda como verdadera.²⁰¹

Kant reconoce a Rousseau como el “Newton de la moral” por haber inaugurado una reflexión antropológica con alcances morales más profundos que sus antecesores. En este sentido, Cassirer apunta que

What Kant prized in Rousseau was the fact that he was distinguished more clearly than others between the mask that man wears and his actual visage. For Kant, too, there are innumerable apparent “goods” in civilization which add nothing to man’s moral worth in fact even obscure it and render it problematic. There is a great deal that man has absorbed in the curse of time and learned from his cultural heritage which is really in conflict with his “true” and his proper and original vocation.²⁰²

²⁰⁰ Immanuel Kant, observaciones sobre el sentimiento de lo bello y lo sublime (Bemerkungen, AK 2 311 29, s.m.) citado en Rubio-Carracedo, loc.cit., p. 148.

²⁰¹ *Ibid.*, AK 20 058 16.

²⁰² “Lo que Kant reconoció en Rousseau fue el hecho de que él distinguió más claramente que otros entre la máscara que el hombre lleva y su rostro real. Para Kant también hay innumerables “bienes” aparentes en la civilización que no agregan nada al hombre moral y que, de hecho, lo oscurecen y lo tornan problemático. Es lo que el hombre ha absorbido al paso del tiempo y aprendido de su herencia cultural lo que en realidad está en conflicto con su propia y original vocación” Ernst Cassirer, *Rousseau, Kant, Goethe. Two essays.*, Princeton University Press, New Jersey, 1970, p. 20. (La traducción es mía).

Es cierto, prosigue Cassirer, que la idea del hombre natural no fue tomada por Kant en un sentido histórico o científico, pero sí en un sentido ético y teológico. La lectura del regiomontano unifica el cuerpo de la obra de Rousseau sobre una base moral con el objetivo de que el hombre obtenga el arte de reunir todas las ventajas de la cultura con todas las ventajas del estado de naturaleza, esto es, que el hombre pueda constituir un orden político con una base moral derivada de los principios “de la belleza y la dignidad humana”.

En este sentido, podemos decir que la influencia más clara y determinante de Rousseau en Kant se encuentra en la formulación de las ideas trascendentales de la razón práctica. En la *Profesión de Fe*, Rousseau escribe:

Y el alma, ¿es inmortal por su naturaleza? Mi entendimiento limitado no concibe nada sin límites; cuanto se llama infinito, se me escapa. ¿Qué puedo yo negar o afirmar? ¿Qué razonamiento puedo hacer sobre lo que no puedo concebir? Creo que el alma sobrevive al cuerpo lo bastante para el mantenimiento del orden, ¿quién sabe si es bastante para durar por siempre? No obstante, concibo cómo el cuerpo se gasta y se destruye por la división de las partes, pero no puedo concebir una destrucción parecida del ser pensante, y no imaginando cómo puede morir, presumo que no muere. Puesto que esta presunción me consuela y nada tiene de irrazonable, ¿por qué he de temer entregarme a ella?

Siento mi alma, la conozco por el sentimiento y por el pensamiento; sé qué es, sin saber cuál es su esencia; no puedo razonar sobre ideas que no tengo.

(...) Dios es el amor al orden; porque es por el orden por lo que mantiene lo existente y une cada parte con el todo. Dios es justo, estoy convencido de ello, es una consecuencia de su bondad; la injusticia de los hombres es obra de ellos y no de él (...)

Finalmente, cuanto más me esfuerzo por contemplar la esencia infinita de Dios, menos la concibo; mas ella es, esto me basta; cuanto menos la concibo, más la adoro. Me humillo y le digo: ser de los seres, yo soy porque tú eres, es elevarme a mi fuente meditarle sin cesar. El uso más digno de mi razón es aniquilarme ante ti, es el éxtasis de mi espíritu, es el encanto de mi debilidad sentirme abrumado por tu grandeza.²⁰³

Las ideas de la existencia de Dios y la inmortalidad del alma son presentadas por Rousseau en *Emilio* como “inscritas en el fondo del corazón” y no obtenidas por una “alta filosofía”. Son ideas a las que la razón no puede acceder, ante las que se turba y se deslumbra, pero que, junto con la libertad incondicionada, constituyen el requisito fundamental de toda exigencia moral.²⁰⁴

²⁰³ Rousseau, *Emilio*, IV, pp. 449-452.

²⁰⁴ En la *Crítica de la Razón Práctica*, Kant escribe: “La autonomía de la voluntad es el único principio de las leyes morales así como de los deberes que se ajustan a ellas, en cambio, toda heteronomía del albedrío,

La presentación de las ideas trascendentales de la razón práctica de Kant revela la profundidad de la huella que en él dejó la lectura de Rousseau. La inmortalidad del alma, la existencia de Dios y la libertad de la voluntad son tres elementos indispensables que el vicario saboyano ya propone como el marco mínimo de cualquier exigencia moral. Por lo demás, Kant se distancia de Rousseau en cuanto a la idea del orden político. El regiomontano ve en el ginebrino una potencia sin precedentes en el campo de la moral, pero también ensoñación e ingenuidad en su proyecto político.²⁰⁵

Un camino distinto al de la interpretación moral kantiana de Rousseau es el tomado por Herder. Axel Honneth escribe al respecto:

Tanto Kant como Herder creen que toda determinación únicamente negativa de la libertad es de corto alcance filosófico porque no incursiona en el ámbito del establecimiento de objetivos o finalidades: se presenta al sujeto sólo externamente como libre sin que se considere si las intenciones realizadas por él satisfacen incluso las condiciones de la libertad mismas. Para reparar esta grave omisión, ambos pensadores se apropian de la idea desarrollada por Rousseau, según la cual la libertad individual está ligada al requisito de la libre voluntad: el sujeto sólo es verdaderamente libre con la condición de que se restrinja en su actuar a intenciones o finalidades que estén depuradas de toda añadidura de coerción. Pero al explicar la ejecución de tal depuración, se dividen las sendas de ambos pensadores: mientras que Kant propone interpretar la voluntad libre como una autolegislación racional de la voluntad, Herder parte de la premisa de que la depuración de la voluntad es cuestión del descubrimiento de los deseos propios y auténticos.²⁰⁶

lejos de fundamentar obligación alguna, se opone al principio de dicha obligación libertad de la voluntad. (I, I, 1, 8, A59)

Más adelante: “La plena adecuación de la voluntad con la ley moral equivale a la Santidad, una perfección de la cual no es capaz ningún ser inmerso en algún punto temporal del mundo sensible. Ahora bien, en tanto que es exigido como prácticamente necesaria, entonces, tan solo cabe encontrarla en un proceso que va hacia el infinito en esa plena adecuación, siendo así que, con arreglo a los principios de la razón pura práctica, se hace necesario admitir tal progresión práctica como el objeto real de nuestra voluntad.” (I, II, 2, IV, A220)

Finalmente: “Esa misma ley (la ley moral) tiene que conducir también a la posibilidad del segundo elemento del sumo bien, el cual no consiste sino en una *felicidad* adecuada a esa moralidad (...) y esta presuposición nos conduce a la presuposición de la existencia de una causa adecuada a tal efecto, es decir, a postular la *existencia de Dios* como algo que pertenece necesariamente a las posibilidades del sumo bien (objeto de nuestra voluntad que se halla necesariamente vinculado con la legislación moral de la razón pura” (I, II, 2, V, A224)

²⁰⁵ Cf. José Rubio-Carracedo, loc.cit., pp. 153-168.

²⁰⁶ Axel Honneth *El derecho de a la libertad. Esbozo de una eticidad democrática*, Katz editores, Buenos Aires, 2014, pp. 53-54.

Herder toma la idea de la libertad de la voluntad y propone interpretarla como la depuración de la voluntad de la “contaminación” de la contingencia social. Un re-descubrimiento del “yo”, de las propias motivaciones y deseos. Esta línea de interpretación abrió la puerta a las lecturas de la primera etapa del pensamiento de Fichte,²⁰⁷ la de Schiller, y Holderlin.²⁰⁸

Con independencia de la diversificación que obtuvo la interpretación de Rousseau a través de las lecturas de Kant y Herder, ambas tienen en común el objetivo de articular una concepción de la acción libre más allá de la libertad negativa. Mientras Kant realiza dicha articulación concibiendo la autodeterminación racional de la voluntad, Herder y las lecturas derivadas de su interpretación ponen el énfasis en la libertad como independencia, como autenticidad y en concordancia con el sentimiento de la existencia.

Las dos líneas desprendidas de la lectura de Rousseau, aunque diversas, están orientadas a la formación de la persona soberana, es decir, a una acción moral indisolublemente ligada a la libertad de la voluntad.

Desde nuestra perspectiva, el proyecto rousseauiano de la formación de la persona soberana tiene alcances profundos si lo concebimos como un proyecto ético-político de vida institucional. El proyecto educativo de Rousseau culmina con la inserción de Emilio en la comunidad política, como *ciudadano*. En este sentido, los proyectos para la *Constitución de Córcega* y la *Constitución de Polonia*, representan dos esfuerzos (en los que la preocupación por la educación está siempre presente) por *aplicar* en circunstancias específicas los principios del derecho político expuestos en el *Contrato Social*. No analizaremos los proyectos

²⁰⁷ La lectura de Rousseau tuvo una influencia notable en el pensamiento del joven Fichte no sólo en cuanto a la idea de la autenticidad, sino en cuanto a la educación como elemento vinculante de los elementos del Estado y de la formación de ciudadanos “amantes de su Patria”. Véase Luc Vincenti, “Conscience morale et conscience de soi: Rousseau, Kant et Fichte”, Conferencia pronunciada en Montpellier III, cátedra Jornada de estudios sobre la moral, 2005, disponible en luc-vincenti.fr/conferences/cons_mor_soi.html.

²⁰⁸ Cf. *Ethics of Authenticity*, Harvard University Press, USA, 1991, pp. 25-42. Véase también Martial Guérolt, “Naturaleza humana y estado de naturaleza en Rousseau, Kant y Fichte”, en *Presencia de Rousseau*, Nueva Visión, Buenos Aires, 1972.

legislativos de Rousseau. Basta hacer notar que la formación de la persona soberana en Rousseau es el objetivo fundamental de la pedagogía, pues sólo a través de la formación de individuos moralmente responsables y éticamente comprometidos con la comunidad y sus leyes –expresiones de la voluntad general- el orden político puede subsistir sin decadencia. Toda educación moral tiende inevitablemente hacia la política, única dimensión en la que el hombre puede, en su relación con los otros, alcanzar la cumbre de sus potencialidades y obtener todos los beneficios de la vida social.

Refundación de los valores morales con un programa político, tal es la propuesta de Rousseau. Aprender a ser hombre, a ser ciudadano, a *amar* las leyes que consagran el objetivo del bien común. Nada de ello es asequible por la fuerza, ni por la espada, ni por la astucia: si hay un camino hacia la sociedad política legítima y equitativa, no es desde la abstracción de principios huecos, sino desde la práctica, desde la costumbre que forja a los ciudadanos, desde su sentido de comunidad: es imposible gozar de la democracia si no hay demócratas.²⁰⁹

²⁰⁹ Cf. José Rubio-Carracedo, “¿Democracia sin demócratas?”, en *Anales de la Cátedra Francisco Suárez*, Málaga, 38, 2004, pp. 71-93.

3. La pedagogía rousseauiana como una filosofía práctica.

La discusión sobre la operatividad de la pedagogía rousseauiana ha sido amplia. Es claro que en el mundo contemporáneo una educación como la de Emilio sería condenada desde varias perspectivas institucionales: la familia y la escuela, por mencionar sólo dos elementos fundamentales de las sociedades occidentales.

La clara imposibilidad de la aplicación contemporánea de algunos principios de la pedagogía rousseauiana condujo a algunos autores, en el siglo XX, a condenar el proyecto completo de Rousseau como una *utopía* y un *grupo de ensoñaciones bellamente contadas*. Jacques Maritain, por ejemplo, escribe:

Constituye un absurdo flagrante y al mismo tiempo un cobarde método de seducción tratar a los hombres como seres perfectos, y la perfección por adquirir, de la que la mayoría quedará muy lejos, como constitutiva de la naturaleza. Sin embargo, tal es el precepto de Rousseau y su perpetuo postulado.

(...) Rousseau purifica al ser humano de toda su potencialidad, para contemplar el mundo ideal sólo digno de su pensamiento que le permitirá condenar santamente la injusticia del mundo existente.

En 1765 en Estrasburgo, un tal Angar se le presentó para decirle: “Aquí véis, señor, un hombre que ha educado a su hijo según los principios que ha tenido la dicha de encontrar en vuestro Emilio. –Lo siento, señor, le respondió Rousseau; lo siento por vos y por vuestro hijo”. Es que sabía mejor que nosotros que todo su ideario no era más que una máquina romántica, un sueño para pasar el rato.²¹⁰

Para Maritain, las exigencias de una educación como la de Emilio son excesivas y utópicas en nuestras sociedades. El requisito de riqueza y aislamiento, de “un solo preceptor para un solo alumno” y de un niño “naturalmente” bueno, sobrepasan al modelo educativo de las sociedades occidentales del siglo XXI en el que la educación está centrada en la transmisión

²¹⁰ Jacques Maritain, *Tres Reformadores. Lutero, Descartes y Rousseau*,

específica de conocimientos y la disciplina administrada a través del castigo. En este sentido, el modelo de Rousseau parece, de hecho, el extremo opuesto del desarrollo que las instituciones educativas tuvieron después de la Revolución Francesa.

La confrontación de la *realidad* con la *factibilidad* del pensamiento pedagógico-político de Rousseau pone de manifiesto su carácter transgresor. En su conferencia *Rousseau et la Transformation sociale: Confrontation au Marxisme*, Luc Vintenti reconoce la pedagogía rousseauiana como un elemento de cambio en la búsqueda de formar individuos autónomos orientados a la construcción de una vida democrática.²¹¹

La educación del individuo con valores no fundados en el amor propio permite lograr la identificación de los individuos en una unidad moral *comunitaria* de vida democrática. En este sentido, Rousseau admite –debe hacerlo- la dimensión institucional de la educación como un elemento necesariamente ligado al desarrollo de la comunidad política. Por otro lado, ve en ésta misma dimensión institucional un problema que, en perspectiva histórica, ha perpetuado los valores del individualismo. En la *Carta a Beaumont*, Rousseau escribe:

J'ai toujours vu que l'instruction publique avoit deux déffauts essentielles qu'il étoit impossible d'ôter. L'un est la maussive fois de ceux qui la donnent, et l'autre l'aveuglement de ceux qui la recoivent.²¹²

²¹¹ Luc Vintenti, *Rousseau et la Transformation Sociale: Confrontation au Marxisme*, conferencia pronunciada en el coloquio *Les antécédents du materialisme historique au siècle des Lumières*, New Europe College, Bucarest, 2014, disponible en www.luc-vincenti.fr/conferences.

²¹² “He visto siempre que la instrucción pública tiene dos defectos esenciales imposibles de ocultar. El primero es la mala fe de quienes la otorgan, el otro, la ceguera de quienes la reciben” (La traducción es mía). Rousseau, *Lettre a Christophe Beaumont*, Collection complete des Ouvres, Archeveque de Paris, 2012, p. 45

La aversión de Rousseau por la educación pública está ligada a su aversión a los valores sociales de occidente. La “mala fe” de los educadores consiste en que su método está limitado a la transmisión de conocimientos específicos, en el adoctrinamiento. Es por esto que Rousseau presenta la educación de Emilio en el plano doméstico, alejado del ambiente escolar. Sin embargo, sería un equívoco pensar que Rousseau exige una educación en las mismas condiciones que las de Emilio para todos. Desde el *Discurso sobre la Economía Política*, Rousseau ya reflexiona en torno a la educación pública como elemento de formación del Estado. Para el ginebrino, al estar determinada por las leyes, la educación pública tiene la función primordial de formar hombres políticos, y este interés es el de la comunidad entera. La influencia de Platón es clara en este sentido, y Rousseau llega a afirmar que la ciudadanía, en su carácter constitutivo de la voluntad general, tiene el mismo estatus que los mismos padres con respecto a los niños.²¹³

Por herencia de Platón y Montesquieu, Rousseau está especialmente interesado en el poder educativo de la costumbre. La virtud política sólo se alcanza en la cotidianeidad de la práctica. En este sentido, la educación pública, para Rousseau, incurre en un gran fallo al esperar hacer hombres sabios o diestros en trabajos especializados en vez de forjar hombres virtuosos, libres y soberanos.

El fin de toda educación, doméstica o pública, es la formación *integral* de la persona. Hacia el final de *Emilio*, Rousseau expresa:

²¹³ Cf. Platón, *La República*, VII, 541^a y Rousseau, *Discurso sobre la Economía Política*, II, p. 37.

¡Oh, Emilio! ¿Dónde está el hombre de bien que no debe nada a su país? Cualquiera que sea, le debe lo más precioso para el hombre: la moralidad de sus acciones y el amor a la virtud. Nacido en lo profundo de un bosque, habría nacido más feliz y más libre, pero al no tener que combatir contra nada para seguir sus inclinaciones, habría sido bueno sin mérito, no habría sido virtuoso, y ahora debe serlo a pesar de sus pasiones. La sola apariencia del orden lo lleva a conocerlo, a amarlo. El bien público, que sólo sirve de pretexto a los demás, sólo es para él un motivo real. Aprende a combatirse, a vencerse, a sacrificar su interés al interés común. No es cierto que no saque ningún provecho de las leyes; éstas le dan el valor de ser justo, incluso entre los malvados. No es cierto que no le hayan hecho libre, le han enseñado a reinar sobre sí mismo.²¹⁴

En el contexto social, la educación de Emilio tiende siempre a modelos institucionales de vida: el matrimonio con Sofía y la inserción de la familia en la comunidad política. Esta vertiente institucional del proyecto rousseauiano ha sido poco atendida por los estudiosos, que se han concentrado en las dificultades prácticas de la aplicación del modelo. En su texto clásico *Educación y Democracia*, John Dewey escribe que, en el siglo XVIII,

(...) la naturaleza significa algo antitético a la organización social existente. Pero la voz de la naturaleza habla ahora a favor de la diversidad del talento individual y de la necesidad del libre desarrollo de la individualidad en todas sus variedades. La educación de acuerdo con la naturaleza proporciona el objeto y el método de la instrucción y la disciplina. Además, las dotes nativas y originarias se concibieron como asociales y aún como antisociales, se pensaron las organizaciones sociales como meros expedientes externos por los cuales estos individuos asociales podían alcanzar una mayor felicidad privada por sí mismos.²¹⁵

Al hablar de la “educación cívica”, Dewey dedica a Rousseau una nota a pie de página en la que reconoce la existencia de una “tendencia muy descuidada en Rousseau que se dirige en este sentido”.²¹⁶ El “descuido” de la línea de la educación cívica en Rousseau puede deberse a las dificultades para unificar dentro de un mismo modelo los modos doméstico y público de la educación.

²¹⁴ Rousseau, *Emilio*, V, pp. 752-753.

²¹⁵ John Dewey, *Educación y Democracia*, Morata, Madrid, 1985, p. 85.

²¹⁶ *Ibíd.*, p. 87.

Los métodos recomendados por Rousseau en el modelo educativo de Emilio como el aprendizaje a través del juego,²¹⁷ las relaciones de amistad entre preceptor y alumno, el aislamiento, el papel negativo del educador, etc., no son totalmente adaptables a la educación pública de masas administrada por el Estado. La orientación hacia el bien común, una característica que Rousseau considera esencial en la educación pública, aparece en la educación doméstica de Emilio hacia el final, sólo después de un *resumen* del *Contrato Social*, y esto puede indicar la existencia de una disociación de los modos. Sin un modelo *operativo* esquemático de aplicación, hay una disociación entre la alternativa educativa doméstica y pública, y no queda claro cómo es que Rousseau pretende que sean puestas en práctica simultáneamente en el Estado.

Por otro lado, Rousseau propone una visión de la relación educador-educando que permeó definitivamente en los modelos educativos lúdicos de Pestalozzi y Montessori, además de la aportación del descubrimiento del niño como una forma autónoma y propia del ser humano.

Luc Vincenti ha sostenido que el proyecto de Rousseau puede ser entendido como una filosofía práctica por su contenido crítico en distintos niveles del pensamiento filosófico y de la vida política y social en general.²¹⁸ En este sentido, *Emilio* tiene un papel especial en esta crítica, pues condensa la filosofía

²¹⁷ Resuena aquí otra idea platónica. En *La República* leemos: “(...) no obligues a los niños por la fuerza en su aprendizaje, sino edúcalos jugando, para que también seas más capaz de divisar aquello para lo cual cada uno es naturalmente apto” Platón, *La República*, VII, 537a.

²¹⁸ Cf. Luc Vincenti, *La philosophie pratique de Rousseau, Kant et Fichte*, Conference au Paris I Sorbonne, 2001.

práctica rousseauiana en las dimensiones ética, religiosa y educativa, todas ellas orientadas hacia la vida política, hacia la convivencia humana. Spaemann escribe respecto a esto:

(...) que el hombre se encuentre a sí mismo constituye, naturalmente, el verdadero fin de la educación. Para el cumplimiento de esta tarea, el *Emilio* sigue sirviendo como una fuente inagotable de inspiración. La violencia de la propia fuerza y de la propia capacidad; la austeridad; el anclaje del saber en la propia experiencia, y de las convicciones morales en la propia conciencia; la capacidad de resignación libre de resentimiento ante lo inevitable; una fe razonable que instruya sobre lo que el hombre puede esperar, son estas –entre todas las circunstancias sociales pensables- condiciones de una vida libre y feliz. Por eso el *Emilio* es, consideradas todas las circunstancias, y en particular las negativas- un libro muy instructivo.²¹⁹

En el cuerpo de la obra rousseauiana, *Emilio* representa el elemento que unifica, un una perspectiva práctica, la crítica de los *Discursos* y la exposición abstracta del marco normativo para el orden político presentada por Rousseau en el *Contrato Social*. En cuanto *tratado de pedagogía*, *Emilio* tiene las limitaciones propias de un texto literario escrito por un autor que no estuvo ni cerca de ser un *especialista* en temas pedagógicos. Aún así, ha inspirado a muchos al grado de que la historia de los desarrollos educativos patrióticos alemanes y los modelos lúdicos italianos no pueden comprenderse sin sus máximas.

Desde Platón y Aristóteles, Rousseau es el primer autor que une la educación a la política como dos elementos inseparables en la lucha perpetua de la humanidad por la consecución de la realización efectiva de su libertad, y este es, desde nuestra perspectiva, una de las mayores aportaciones de su pensamiento pedagógico.

²¹⁹ Spaemann, op.cit., p. 86.

V. Conclusiones generales.

El proyecto de Rousseau puede definirse como la lucha contra la desigualdad institucionalizada, contra el dominio del hombre por el hombre y la dependencia que enajena la libertad de acción, de conciencia, de creencia. En este sentido, Rousseau abarca la existencia humana en general en su dimensión cultural, política y pedagógica buscando la unificación de todas ellas en la conciencia, buscando eliminar la contradicción interna y externa. Que el hombre sea libre, que sea ciudadano y que sea feliz.

En este sentido, la lucha de Rousseau es también la nuestra. La desigualdad impera en nuestras sociedades, la esclavitud del hombre por el hombre, la dependencia de los otros, de la opinión, de la técnica expresada en la tecnología, se ha extendido y normalizado. La escisión entre hombres, la ruptura de lazos, la desconfianza y el temor se han apoderado de nuestras relaciones. El ser humano atomizado, solitario, temeroso, está a merced de la sociedad de consumo, de una educación sin una *finalidad social* sino técnica, de un tejido social difuminado.

La filosofía de Rousseau con su poder diagnóstico sin precedentes hasta el siglo XVIII, pone sobre la mesa el drama de lo humano en la lucha por la efectividad de su libertad. A los valores individualistas, la educación teórica especializada y la *escisión* del alma humana entre la Naturaleza y la corrupción que necesariamente surge de la vida social, Rousseau opone la práctica de la

virtud moral, de los valores comunitarios, la fraternidad y el *sentimiento* de pertenencia a la comunidad, a la Humanidad, y lo enmarca dentro de los límites de una normatividad política *de lo que puede ser*.

Tal vez, como ha apuntado Spaemann, el valor *instructivo* del proyecto educativo de Rousseau radica en su poder diagnóstico. Nadie mejor que Rousseau desarrolló las contradicciones del siglo XVIII y advirtió, en tiempos de optimismo, la decadencia de las costumbres humanas sumidas en la razón estéril, en la vanidad de las relaciones sociales, en la dependencia de los hombres y de las cosas, en la fuerza abrumadora de la opinión, en el abandono del amor y de la fe.

La de Rousseau es una alternativa que por su potencia, su viveza y su poder predictivo, alcanza, aún hoy, a retratar la vida política y social de las naciones occidentales. Esta es su vigencia y la necesidad imperiosa que tenemos de volver a sus ideales, a sus anhelos y aún a sus desatinos.

Allí donde se desea conseguir la igualdad, la felicidad y la realización de la libertad, la exigencia moral y política es alta y generalizada porque la libertad se gana, no se vota, no se regala, no se encuentra por casualidad.

VI. Bibliografía.

- Rousseau, Jean-Jacques, - *Emilio o de la Educación*, Alianza, Madrid, 2011.
- *El Contrato Social*, Alianza, Madrid, 2012.
 - *Discurso sobre las Ciencias y las Artes*, Alianza, Madrid, 2012
 - *Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres*, Alianza, Madrid, 2012.
 - *Discurso sobre la economía política*, Tecnos, Madrid, 1985.
 - Manuscrito de Ginebra en *Escritos Políticos*, Trotta, Madrid, 2004.
 - *Confesiones*, Alianza, Madrid, 1997.
 - *Escritos Polémicos*, Tecnos, Madrid, 1994.
 - Lettre a Christophe Beaumonten *Collection des Ouvres Completes*, Bibliotheque de Geneva, Suiza, 2012.
- Craveri, Benedetta, *La Cultura de la Conversación*, Siruela, Madrid, 2001.
- Groethuysen, Bernard, -*La formación de la conciencia burguesa en Francia durante el siglo XVIII*, Fondo de Cultura Económica, México, 1943.
- *La Filosofía de la Revolución Francesa*, Fondo de Cultura Económica, México, 1993
 - *Jean-Jacques Rousseau*, Gallimard, Paris, 1949.
- Bolufer Peruga, Mónica, "Del salón a la Asamblea. Sociabilidad, espacio público y ámbito privado (siglos XVII y XVIII). En *Saitabi*, Derto. De Historia, Universidad de Valencia, España, 2006.
- Saulnier, Verdun-Louis, *La literatura francesa del siglo filosófico*, Alameda, México, 1954

- Green, Edward, "Reconsidering Rousseau's *Le Devin du Village*. An opera of surprising and Valuable Paradox", en *Ars Lirica*, vol. 6, 2007.
- Spaemann, Robert, *Rousseau Ciudadano sin Patria*, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, Madrid, 2008.
- Grimsley, Ronald, *-La Filosofía de Rousseau*, Alianza, Madrid, 1973.
-Rousseau and the Religious Question, Clarendon Press, Oxford, London, 1968.
- Althusser, Louis, *Lecciones sobre Rousseau*, Nueva Visión, Buenos Aires, 1972.
- Chambers, Ephraim, *Ciclopaedia or an Universal Dictionary of Arts and Sciences*, en la versión corregida de Abraham Rees, disponible en www.wisconsinuniversity/ciclopaedia
- Venturi, Franco, *-Los orígenes de la Enciclopedia*, Crítica, Barcelona, 1980.
 -"Cronología y Geografía de la Ilustración", en *Utopía y Reforma en la Ilustración*, Siglo XXI, Buenos Aires, 2014.
- Adorno, Theodor y Horkheimer, Max, *Dialéctica de la Ilustración*, Trotta, Madrid, 1998.
- Todorov, Tzvetan, *-El Espíritu de la Ilustración*, Galaxia Gutemberg, Madrid, 2008.
-Fragil Felicidad. Un ensayo sobre Rousseau, Gedisa, 1986.
- Felgueras, Ignacio, "Ideas filosóficas de la Ilustración" en Sumarios ISOC, "Filosofía", 3, III, Málaga, 1988.
- Cassirer, Ernst, *-Filosofía de la Ilustración*, Fondo de Cultura Económica, México, 1993.
-Rousseau, Kant, Goethe. Two essays, Princeton University Press, New Jersey, 1970.
- Kant, Immanuel, - "¿Qué es la Ilustración? En *Filosofía de la Historia*, Fondo de Cultura Económica, México, 1994.
-Crítica de la Razón Práctica, Tecnos, Madrid, 2004.
- Harting, Irmgard, "Notes pour une Histoire de l'utopie au XVIII siècle", en *Annales de la Révolution Française*, Société des études robespierristes, no. 224, Paris, 1994.

- Piñón Gaytán, Francisco, "Filosofía de la Ilustración. Antecedentes de la Revolución Francesa", en *Revista Iztapalapa. La Ilustración*, Universidad Autónoma Metropolitana, México, 1990.
- Burry, John, *La idea de progreso*, Alianza, Madrid, 1971.
- Bravo Castillo, Juan, "Rousseau y las Luces" en *Revista de la Facultad de Educación de Albacete*, ISSN 0214-4824, no. 1, 987.
- De la Mettrie, Julien Offray, *El hombre máquina*, Editorial Universitaria de Buenos Aires, Argentina, 1962.
- Holbach, Paul Henri Thierry, *Sistema de la Naturaleza*, Laetoli, Pamplona, 2008.
- Bermudo, Juan Manuel, *Helvetius y Holbach: Filósofos Ilustrados*, Horsori, Barcelona, 1987.
- Diderot, Denis, *Carta sobre los ciegos para el uso de los que ven*, El Cuenco de Plata, Buenos Aires, 2005.
- D'Alembert, Jean le Rond, *Discurso preliminar de la Enciclopedia*, Sarpe, Madrid, 1983.
- Starobinski, Jean, *Jean-Jacques Rousseau; La transparencia y el obstáculo*, Taurus, Madrid, 1983.
- Babbitt, Irving, *Rousseau and Romanticism*, Transaction Publishers, New Brunswick, 1919.
- Pintor Ramos, Antonio, *Rousseau. De la Naturaleza hacia la Historia*, Universidad Pontificia de Salamanca, España, 2007.
- Rossenblatt, Helena, *Rousseau and Geneva. From the first Discours to the Social Contract*, Cambridge University Press, Great Britain, 1997.
- Derathé, Robert, *Rousseau et la science politique de son temps*, Vrin, Paris, 2009.
- Chuquet, Arthur, *Jean-Jacques Rousseau. Genio del sentimiento desordenado*, Compañía General de Ediciones, México, 1950.
- Sierra Arizmendiarieta, Beatriz, *Dos formas de libertad en Rousseau*, EUNSA, Universidad de Navarra, Pamplona, 1997.

- Pufendorf, Samuel, *On duty of Man and Citizen according to Natural Law*, Cambridge University Press, Cambridge Texts in the History of Political Thought, 2004.
- Locke, John, *-Ensayo sobre el gobierno civil*, Aguilar, Barcelona, 1981.
-Some Thoughts concerning to Education, Federalist Papers, 1982.
- Hobbes, Thomas, *Leviatán o la Materia, Forma y Poder de una República eclesiástica y civil*, Alianza, Madrid, 2008.
- López Hernández, José, *La ley del corazón. Un estudio sobre Rousseau*, Universidad de Murcia, España, 2007.
- Berlin Isaiah, *La traición de la libertad. Seis enemigos de la libertad humana*, Fondo de Cultura Económica, México, 2001.
- Honneth, Axel, *El derecho de la libertad. Esbozo de una eticidad democrática*, Katz, Madrid, 2014.
- Rubio Carracedo, José, *-Ciudadanía y Democracia. El pensamiento vivo de Rousseau*, Biblioteca Nueva, Madrid, 2010.
 - "¿Democracia sin demócratas?" En *Anales de la Cátedra Francisco Suárez*, 38, Málaga, 2004.
- Hoffmann, Stanley, "The Social Contract n the mirrage of the Geneal Will" en Christie McDonald y Stanley Hoffmann, *Rousseau and Freedom*, Cambridge University Press, New York, 2010.
- Montesquieu, Charles Louis de Secondat, *El Espíritu de las Leyes*, Istmo, Madrid, 2002.
- Talmon, Jacob Leib, *The Rise of Totalitarian Democracy*, Secker and Wolbury, New York, 1965.
- Jouvenet, Louis Pierre, *Rousseau. Pedagogía y Política*, NAD, Madrid, 2014.
- Schklar, Judith, "Rousseau's Images of Authority (specially in la Nouvelle Helloise), en *The Cambridge Compainion to Rousseau*, Cambridge University Press, Edimburg, 2001.
- Mester, Bela, "Locke's theory of Education as a philosophical anthropology" en Metodicki Ogled, Academy of Sciences of Hungry, Budapest, 2004.

Bernal Martínez de Soira, Aurora, *Educación del Carácter/Educación Moral. Las propuestas pedagógicas de Aristóteles y Rousseau*, Universidad de Navarra, Pamplona, 1998.

Guérolt, Martial, "Naturaleza humana y estado de naturaleza en Rousseau, Kant y Fichte" en *Presencia de Rousseau*, Nueva Visión, Buenos Aires, 1972.

Vincenti, Luc, -"Conscience de soi et Conscience moral: Rousseau, Kant et Fichte", Conferencia dictada en la cátedra *Jornada de Estudios sobre Moral*, Montpellier III, 2005. Disponible en www.luc-vincenti.fr/conferences.

-"Rousseau et la transformation sociale: Confrontation au marxisme" conferencia dictada en el coloquio *Les Antécédents du materialisme historique au siècle des Lumières*, New Europe College, Bucarest, 2014.

Platón, *Diálogos IV*, "La República", Biblioteca Clásica Gredos, Madrid, 2004.

Dewey, John, *Educación y Democracia*, Morata, Madrid, 1985.