



Universidad Nacional Autónoma de México • Facultad de Estudios Superiores Acatlán



Rousseau

M O D E R N O Y A N T I M O D E R N O

ensayos sobre su contribución
a la conciencia moderna

Dr. Antonio Luis Marino López

Rousseau

MODERNO Y ANTIMODERNO

ensayos sobre su contribución
a la conciencia moderna



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

Dr. Enrique Luis Graue Wiechers
Rector

Dr. Leonardo Lomelí Vanegas
Secretario General

FACULTAD DE ESTUDIOS SUPERIORES ACATLÁN

Dr. José Alejandro Salcedo Aquino
Director

Dr. Darío Rivera Vargas
Secretario General

Lic. Jesús Manuel Hernández Vázquez
Secretario de Estudios Profesionales

Mtro. Jorge Luis Suárez Madariaga
Coordinador de Servicios Académicos

Mtra. Nora del Consuelo Goris Mayans
Jefa de la División de Matemáticas e Ingeniería

D.G. Víctor Hugo Huerta González
Jefe de la Unidad de Servicios Editoriales



Universidad Nacional Autónoma de México • Facultad de Estudios Superiores Acatlán

Rousseau

MODERNO Y ANTIMODERNO

ensayos sobre su contribución
a la conciencia moderna

Dr. Antonio Luis Marino López

Rousseau: Moderno y Antimoderno.
Ensayos sobre su contribución a la conciencia moderna
Antonio Luis Marino López
Coordinador

Primera edición: 2016

Portada: D.G. Norma Rojas Borja
Diseño editorial y formación: D.G. Jael Huerta Morales
Corrección de estilo: María Leticia Cuevas Muñoz

D.R. © UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO
Ciudad Universitaria, Delegación Coyoacán,
C.P. 04510, México, Distrito Federal

FACULTAD DE ESTUDIOS SUPERIORES ACATLÁN
Av. Alcanfores y San Juan Totoltepec, s/n.
C.P. 53150, Naucalpan de Juárez, Estado de México.
Unidad de Servicios Editoriales.

ISBN: 978-607-02-7139-7

*“Prohibida la reproducción total o parcial
por cualquier medio sin la autorización escrita
del titular de los derechos patrimoniales”.*

Impreso y hecho en México
Printed and made in México

Presentación	7
I. LA VERDAD POLEMIZADA: SOBRE LA RETÓRICA EN LA CRÍTICA ROUSSEUNIANA A LA RELIGIÓN Luis Octavio García Mondragón	15
2. RELACIÓN CAMPO/CIUDAD DESDE LA PERSPECTIVA DE J. J. ROUSSEAU Blanca Estela Aranda Juárez	37
2.1 El estado de naturaleza: un ámbito apolítico	41
2.2 Hacia la conformación de las comunidades humanas	46
2.2.1 <i>El campo crea lazos con sentido de pertenencia</i>	48
2.2.2 <i>La sencillez dispone al hombre hacia una vida moderada</i>	50
2.3 La ciudad: naturaleza mal formada o ciudadanía corrompida	55
2.3.1 <i>La ciudad y la autonomía</i>	58
2.3.2 <i>El espacio público. Ciudadanía participativa</i>	61
A manera de conclusión	66
3. LA ACTUALIDAD DE ROUSSEAU José Antonio Mendoza Aguirre	71
3.1 Vigencia moderna de Rousseau	84
4. LA CRÍTICA ROUSSEAUNIANA A LA POLÍTICA Y A LA MORAL BURGUESAS: UNA REFLEXIÓN RESPECTO DEL DISCURSO SOBRE LAS CIENCIAS Y LAS ARTES, Y EL CONTRATO SOCIAL José Gerardo Valero Cano	91
4.1 Discurso sobre las ciencias y las artes. Lujuria y pusilanimidad del espíritu moderno	93

4.2 El Contrato Social y la posibilidad de la política sana	99
Conclusión	112
5. LA LEY, EL LEGISLADOR Y EL BUEN GOBIERNO. ESTUDIO SOBRE EL PECULIAR SENTIDO DE LA NOCIÓN DE BUEN GOBIERNO EN EL <i>CONTRATO SOCIAL</i> DE J.J. ROUSSEAU	
Luis Antonio Velasco Guzmán	117
Introducción	117
5.1 Sobre la complejidad de la manera rousseauiana de escribir	120
5.2 La ley tal como ella pueda ser y el legislador tal como tiene que ser	132
a. <i>La ley</i>	141
b. <i>El legislador</i>	148
5.3 Sobre la posibilidad del buen gobierno en <i>Del Contrato Social</i>	157
6. LIBERTAD Y ESENCIA HUMANA SEGÚN ROUSSEAU	
Antonio Luis Marino López	167
6.1 Los elementos de la idea de libertad	170
6.2 Naturaleza y libertad	170
6.3 Panorama inicial de la doctrina de Rousseau sobre naturaleza y libertad	172
6.4 Idea de la naturaleza y de la ciencia	179
6.5 Bacon y la conquista de la naturaleza	181
6.6 La intención de Rousseau frente a la modernidad	189
6.7 Conquista de la naturaleza y libertad	197
6.8 Libertad en sociedad: <i>El Contrato Social</i>	200
6.9 La Libertad del <i>Solitario</i>	205
6.10 Reflexión final: Rousseau y la crisis de la modernidad	210

Presentación

Presentamos reunidos en esta colección los trabajos sobre el pensamiento de J. J. Rousseau producidos en el Seminario de Filosofía Política del Programa de Investigación de la FES Acatlán. Posiblemente el lector apreciará con mayor facilidad la unidad subyacente en la pluralidad de temas estudiados en ellos si tiene presente la problemática investigada en el Seminario, ya que las discusiones en torno a ella fueron las semillas de donde estos germinaron y fructificaron.

Un lustro ha transcurrido desde que en el seminario nos abocamos a la indagación sobre la crisis de la modernidad. Escogimos como guía principal para adentrarnos en el tema la obra de Leo Strauss, pues en ella encontramos las críticas más puntuales y profundas de la modernidad. Inicialmente, sentíamos una armonía –más barruntada que evidente– entre nuestro desasosiego por la violencia y anomia de México y buena parte del mundo “subdesarrollado” y los diagnósticos filosóficos propuestos por Strauss. Creíamos que profundizando bajo su tutela en la genealogía de las tesis fundamentales de la modernidad obtendríamos las luces necesarias para encontrar la salida de nuestra propia modernidad recalcitrante. Pronto descubrimos que la autognosis requerida para realizar la catarsis antimoderna no se puede realizar sin haber emprendido a fondo y por cuenta propia la hermenéutica de los textos fundantes de la modernidad. Estudiando a Strauss nos percatamos de que su obra supone que el lector tiene un conocimiento serio de las obras de los pensadores modernos. Su estilo extremadamente compacto e irónico se convierte en un desafío hermenéutico constante que debería impedirnos la asimilación dogmática de una supuesta doctrina. En suma, paulatinamente nos percatamos que mostrándonos los problemas fundamentales del pensamiento político Leo Strauss nos enseña a preguntar, es decir, nos induce a filosofar. Esta inducción es un impulso insoslayable para todo aquel que sienta la necesidad de liberarse de la modernidad.

Rousseau fue el primer gran pensador moderno que se opuso al proyecto de la Ilustración. Esto lo sabe cualquiera que haya leído su *Discurso sobre las artes y las ciencias*. La complejidad de su ataque a la modernidad se colige rápidamente oteando las reacciones provocadas por su obra. Recordemos que con este “primer discurso”

Rousseau obtuvo el premio de la Academia de Dijon, lo cual indica que la pregunta sobre el efecto del progreso tecnológico y científico en la calidad moral de las sociedades ya era un tema que preocupaba a los intelectuales de mediados del siglo XVIII. La tesis superficial de Rousseau, a saber, que el progreso de las artes y las ciencias conduce a una gran tiranía si no es guiado por una profunda transformación moral del hombre, fue denunciado como gran anatema tanto por la Iglesia Católica como por los autodenominados “filósofos” de las luces. Sus libros fueron condenados a la hoguera y él mismo apenas escapó de ser encarcelado. Rousseau tiene la paradójica distinción de haber sido el enemigo predilecto tanto de los progresistas como de los conservadores de su época, y, poco tiempo después de su muerte, haber sido proclamado el padre intelectual de la revolución francesa. Su obra fue como una explosión volcánica cuyas lavas incandescentes llovieron sobre toda Europa y sirvieron de cimiento para las obras edificadas por los pensadores más importantes del siglo XIX.¹ Esperamos que los trabajos elaborados en el Seminario de Filosofía Política sean testimonio de que no toda su lava se ha petrificado.

Presentamos en primer lugar el ensayo de Luis Octavio García Mondragón, intitulado “La verdad polemizada”, porque aborda uno de los temas fundamentales del ginebrino: la crítica a la comprensión cristiana del mal y la propuesta de una nueva interpretación con la cual se revoluciona la comprensión de la moral. Erradicar la comprensión cristiana de la naturaleza humana y proponer la suya es un acto tan profundamente revolucionario que Rousseau se cuida de ocultarlo a los ojos de la mayoría de sus lectores. Su intención ciertamente no pasó del todo desapercibida, lo cual se aprecia con toda claridad en la censura de su obra elaborada por el arzobispo de París, Christophe de Beaumont en 1762. En su ensayo, Luis Octavio examina la carta dirigida por Rousseau a Beaumont. Con gran paciencia y perspicacia hermenéutica, nos muestra que el trasfondo de la autodefensa del ginebrino sólo se vuelve visible rastreando la polémica implícita con San Agustín. El laberinto retórico elaborado por Rousseau le permite presentarse al mismo tiempo, ante unos, como creyente de los Evangelios, ante otros, como su gran impugnador. El tema fundamental de la confrontación –nos lo muestra Luis Octavio– es la naturaleza del mal. Conforme

¹ La metáfora es de Strauss, en *Natural Right and History*, Chicago, III, 1953, p. 252.

lo entiende San Agustín, el mal es condición humana. Nada ni nadie lo puede erradicar permanentemente. Sólo el cristianismo nos ayuda a combatirlo y entenderlo. Rousseau propone que no hay tal condición humana. El hombre es bueno por naturaleza y sólo se corrompe como efecto del amor propio: el mal lo produce el hombre. Puesto que el mal no es la condición permanente del hombre, podemos esperar que con la educación y las instituciones propuestas por Rousseau, el mal se minimice. Sobra decir que esta reseña superficial de la polémica entre San Agustín y Juan Jacobo es mero anuncio de su complejísima crítica a la religión. Gracias al trabajo de Luis Octavio, podemos apreciar la solidez de la comprensión agustiniana del mal y ponderar si los ataques rousseauianos tuvieron la penetración requerida. Es evidente, en todo caso, que para la crítica a la modernidad es insoslayable la comprensión de la crítica moderna a la religión. Pocas preguntas son tan fundamentales como la pregunta sobre el mal. ¿Aún creemos poderlo erradicar con educación cívica, orientación psicológica y ética empresarial? Igualmente obvio es que responderemos de manera muy diferente tanto a la pregunta fundamental de la filosofía política clásica sobre cuál es el mejor régimen como a la propuesta moderna de igualdad y progreso según pensemos que el mal es la condición necesaria del hombre o tan sólo una etapa superable de nuestra historia.

En el ensayo de Blanca Estela Aranda Juárez, “Relación campo/ciudad desde la perspectiva de J. J. Rousseau”, se examina la doctrina rousseauiana sobre el efecto corruptor y destructivo del espíritu cívico del desarrollo de las artes y las ciencias, enfatizando sus consecuencias para la relación entre campo y ciudad. Si bien los efectos del “progreso” en dicha relación sólo se hicieron completamente obvios en los dos siglos posteriores, el predominio mundial de las poblaciones urbanas apenas ocurrió hacia fines del siglo XX. En este ensayo se muestra que las virtudes propuestas por Rousseau como condiciones necesarias para asegurar que el desarrollo de las artes y las ciencias no devinieran destructivas de la libertad sólo se podían lograr en el contexto de la vida rural, donde el trabajo mismo del campesino aseguraba la fortaleza corporal y la mayor independencia de los hombres. La vida en el campo propicia, según el ginebrino, la formación de comunidades sobrias y autosuficientes, en comunida-

des donde todos se conocen y pueden participar en los asuntos comunes con conocimiento suficiente y de primera mano sobre las cuestiones a dirimir y decidir. El buen ciudadano rousseauiano es un campesino que participa en el autogobierno de su pequeña comunidad. Por el contrario, educar al ciudadano para que sea saludable, austero y autónomo es una tarea casi imposible de lograr. Tiene en su contra, para comenzar, el hecho de que depende del campo para su alimentación: si el campo no produce excedentes, el ciudadano muere de hambre. Además, la extensión y número de habitantes de las ciudades es antagónica a la virtud cívica, pues el ciudadano lleva una vida fundamentalmente regida por preocupaciones privadas. Anónimo, enclenque y hedonista, carece de experiencia de vida pública. Para paliar esta tendencia inevitable de la vida del ciudadano burgués, Blanca Estela explora la necesidad de instituir espacios públicos en donde puedan florecer las actividades del ciudadano. Aunque la propuesta es utópica en el contexto de las grandes urbes de inicios del siglo XXI, donde difícilmente encontramos “áreas verdes” –por no hablar de parques– la ausencia de espacios públicos, bien podría servir de indicador de la inexistencia de vida política en nuestras sociedades. La doctrina política de Rousseau aparece inicialmente como utópica pero, como se muestra en este ensayo, su utilidad genuina se encuentra en que nos ofrece los parámetros necesarios para juzgar la calidad de nuestros gobiernos.

En el trabajo de José Antonio Mendoza, “La actualidad de Rousseau”, se comparan las propuestas del ginebrino en cuanto “científico político” con las de algunos científicos políticos del siglo XX recopiladas en el *Manual de Ciencia Política* editado por Gianfranco Pasquino. José Antonio recurre a las *Consideraciones sobre el gobierno de Polonia* para examinar cómo Rousseau aplica sus propios preceptos al caso polaco. En su opinión, las recomendaciones resultan excesivamente utópicas porque enfatizan la prioridad ineludible de la formación de ciudadanos genuinos. Nuevamente, la distancia entre las ideas de Rousseau y las circunstancias en las que se encontraba Polonia crean la impresión de que no logra darle concreción a sus ideales. Cabe observar, empero, que desde las épocas del ginebrino a la fecha Polonia no ha sido una nación propiamente autónoma, quizás precisamente porque sus líderes no supieron reformar sus instituciones en la dirección que él les sugirió. En todo caso, el contraste con la ciencia

política de los italianos en cuestión nos permite ver una diferencia significativa: mientras que Rousseau dirige su atención a las cuestiones propias y distintivas de Polonia, la ciencia política contemporánea se interesa más por cuestiones generales de metodología, las cuales suponen que todas las sociedades son comprensibles en términos de “variables” y “parámetros” de aplicación universal. Queda el lector invitado a preguntar cuál ciencia política es la más utópica.

Testimonio de que la incandescencia de la lava rousseauiana no se ha extinguido, lo ofrece el apasionado ensayo de José Gerardo Valero Cano, intitulado “La crítica rousseauiana a la política y a la moral burguesas.” Bien podría considerarse la detonación de las bombas atómicas sobre Hiroshima y Nagasaki como la demostración incontrovertible de las tesis de Rousseau sobre las consecuencias del desarrollo tecnológico y científico para el género humano. Una docena de individuos tuvieron el poder para decidir la muerte de 200 000 japoneses en menos de dos minutos. Y la posibilidad de una guerra nuclear que extinga a la humanidad no ha cesado. Aunque José Gerardo no dirige la atención al poder destructivo del armamento contemporáneo, su trabajo arremete contra los principales dogmas del progreso recurriendo a los argumentos consignados por el ginebrino en su *Discurso sobre las artes y las ciencias*. Enfatiza para ello el aspecto ético de la crítica al “progreso”, pues las ciencias y las tecnologías quedan avasalladas por el hedonismo egocéntrico del individuo producido por la modernidad. Fue Rousseau quien acuñó el término “burgués” para nombrar al homúnculo que ya en sus épocas deambulaba, complacido y sin espíritu, por las calles de las capitales europeas. Hoy en día lo conocemos como “exitoso”. La exclusiva preocupación por el bienestar individual promueve la indiferencia a la vida política y por consiguiente la tiranía de pequeñas cábalas sobre una población frívola, carente de espíritu. Pero, cual se muestra en este ensayo, aunque Rousseau tiene los ojos bien abiertos respecto a la situación de la cultura europea, dedica *El Contrato Social* a delinear las reformas políticas con las cuales se podría revivir el espíritu cívico y recuperar la virtud ciudadana. Ya hemos comentado, y en este trabajo se recalca, que Rousseau no presenta esta obra como un manual para abolir regímenes corruptos y establecer repúblicas virtuosas. Mediante la comparación con las ideas análogas de la *República* de Platón, se argumenta que

Rousseau también presenta una “teoría política” cuya finalidad es servir de parámetro para la construcción de sociedades donde el hombre pueda alcanzar una felicidad genuina gracias al diseño de instituciones que logren armonizar el bien particular con el bien común. José Gerardo se esfuerza por mostrar que la propuesta rousseauiana es la más idónea para contrarrestar y quizás corregir los efectos deshumanizantes del liberalismo burgués.

En su trabajo intitulado “La ley, el legislador y el buen gobierno”, Luis Antonio Velasco Guzmán nos ofrece una interpretación más extensa y detallada del *Contrato Social*. Alertado por los estudios de Leo Strauss sobre la compleja estrategia retórica practicada por Rousseau, el autor atiende con especial atención a la diversidad de niveles de argumentación en su principal obra de ciencia política. Debido a ello, encontramos en este ensayo una amplia discusión del problema hermenéutico que nos presenta la obra de Rousseau. Al respecto destacan dos puntos: Primero y de manera más general, se argumenta la necesidad de mantener presente la polémica implícita en contra de la filosofía política platónica para captar el sentido más radical de la doctrina del ginebrino. Aplicar correctamente este principio hermenéutico es particularmente difícil debido a que Rousseau con frecuencia pone a Esparta y Roma como ejemplos sempiternos de la virtud clásica, con lo cual crea la impresión de que desea recuperar sus doctrinas políticas. (Sus discípulos revolucionarios lo tomaron al pie de la letra, cual se aprecia en las pinturas de David.) En su trabajo, Luis Antonio se esfuerza por marcar los límites y mostrar el aspecto netamente moderno de la doctrina política de Rousseau. Más allá de usar la filosofía política platónica como piedra de toque hermenéutica, la comparación sirve para un propósito substancial: conducirnos al punto en el cual el choque con Rousseau nos obliga a preguntar si su propuesta efectivamente supera a la versión clásica. Como todos los pensadores políticos modernos, el ginebrino presume su apego al axioma fundamental de Machiavelli, según el cual la ciencia política debe tener como base cómo son los hombres, y no cómo deberían de ser. Desde su inepción, la ciencia política moderna afirma ser la propiamente realista. Sin embargo, como se muestra en este ensayo, a lo largo del *Contrato Social* nos encontramos con una tesis cuya implementación es considerada improbable por el propio Rousseau.

¿Cómo reconciliar las utopías con la intención de apearse al realismo maquiavélico? Esta pregunta sirve de hilo conductor para la interpretación del pensamiento político rousseauiano. El segundo aspecto que funge al mismo tiempo como principio hermenéutico y clave para articular la respuesta a la pregunta recién planteada, es interno al texto e independiente de la comparación implícita con la filosofía política clásica. Rousseau es famoso –algunos dirían infame– por la abundancia de contradicciones en su obra. ¿Qué hacer con textos tan inconsistentes? La polémica al respecto ha ocupado a los intérpretes casi desde el momento mismo de la publicación de los textos. El propio Rousseau atizaba la polémica argumentando que nadie lo había entendido. Uno de los méritos sobresalientes del ensayo de Luis Antonio es precisamente el rastreo cuidadoso de algunas de las contradicciones principales del *Contrato Social* para con ello mostrar que Rousseau se sirve de ellas para que el lector cuidadoso advierta la cualificación y limitación de algunas de las tesis centrales. Sólo atendiendo a este modo de escribir se puede comenzar a entender a Rousseau más allá de la aparente oposición entre utopía y realismo. Dado que este mismo ejercicio hermenéutico es requerido para la interpretación de la filosofía política clásica, quien no lo haya realizado difícilmente puede juzgar si la ciencia política moderna efectivamente es tan realista como dice serlo y si gracias a ello es superior a la filosofía política clásica.

En el ensayo intitulado “Libertad y esencia humana según Rousseau”, Antonio Luis Marino López interpreta y critica el concepto central del pensamiento del ginebrino. Todos los pensadores modernos concuerdan en que la libertad es el bien más alto para los humanos, pero cada uno de ellos la entiende según los supuestos ontológicos, epistemológicos y antropológicos que determinan su sistema. En consecuencia, cada doctrina moderna de la libertad se propone, junto con alguna tesis sobre la relación entre la mente y el cuerpo, alguna comprensión de la naturaleza y la relación del hombre con ella, alguna doctrina sobre el alcance del poder humano y alguna doctrina teológica con su teodicea concomitante. (El ateísmo puede ser considerado una doctrina “teológica” sobre la inexistencia de dios.) En este ensayo se explora la idea rousseauiana de libertad en sus tres contextos principales: como comprensión de la naturaleza humana, como fundamento de la política y como privilegio del solitario que

vive al margen de la sociedad. Se prepara la exploración de estos tres enfoques de la idea de libertad recurriendo a un *excursus* sobre la comprensión de la naturaleza propuesta por Francis Bacon. La tesis central de esta parte es que Bacon rechaza radicalmente la idea clásica de naturaleza y en vez de ella propone las “leyes naturales”. Este nuevo concepto es indispensable para entender que Rousseau propiamente es un pensador moderno porque lo acepta y que habiéndolo aceptado, obtiene la base para pensar al hombre como el “animal libre” que se construye a sí mismo, construcción necesariamente libre porque nada determina su rumbo o su alcance. La interpretación ofrecida en el trabajo recurre de manera fundamental al famoso pasaje del *Emilio* conocido como “La profesión de fe de un vicario saboyano” pues es ahí donde Antonio Luis encuentra la discusión más explícita de los supuestos metafísicos del pensamiento de Rousseau. El examen de la idea de libertad en cuanto principio político se realiza mediante la interpretación de los pasajes relevantes del *Contrato Social*. La cuestión central es cómo entender la contradicción aparente de la doctrina de la voluntad general pues, por una parte, ella es la condición necesaria para que una nación sea libre y por otra, Rousseau mismo argumenta que ninguna sociedad nace efectivamente de ella. La voluntad general es la condición que le garantiza al ciudadano que vivirá como hombre libre, entendiendo aquí libertad como la autodeterminación de la sociedad y la obediencia a las leyes que ella misma legisló. Dicho de otra manera, aunque el hombre es libre por naturaleza, forma sociedades que lo esclavizan. Ante la imposibilidad real de ser libre para quien vive en sociedades casi inevitablemente corruptas, Rousseau ofrece la única solución: vivir al margen de la sociedad. Este planteamiento lo propone en la última obra que escribió: *Los Ensueños del Paseante Solitario*. Aunque a primera vista parece una solución utópica, la lectura cuidadosa del texto realizada por Antonio Luis, ayuda a disipar esta primera impresión. En la conclusión del ensayo se dirige la atención a las implicaciones problemáticas de la comprensión rousseauiana de la libertad para nuestros esfuerzos de autognosis. Oscilamos entre comprendernos como un animal más y como seres libres porque hemos aceptado que la esencia del hombre es ser el animal libre.

Antonio Luis Marino López
Sta. Cruz Acatlán, Estado de México

Luis Octavio García Mondragón

*malum est homini
ut eum veritas vincat
invitum*

San Agustín

Decoro y procacidad distinguen al hombre dentro de la vida pública. Lo mismo actuando entre los límites de lo adecuado y lo conveniente que transgrediendo toda civilidad, los hombres van haciendo la vida preocupados por el ámbito público. A veces por el honor o por su exangüe descendiente llamada fama, en otras por poder o para no ser vistos por los poderosos, quizá porque al final siempre se está buscando un modo específico de vivir; los hombres, a cada momento, a cada instante, atienden precavidos a su presencia pública. Así el escándalo como la virtud, el duelo como la venganza, la adulación como el cortejo; el hombre acude a los otros con un llamado, con la disposición de hacer vida en común. Tan comunes somos en la guerra como en la paz, en el acuerdo como en el disenso, en la amistad como en la hostilidad. Comunes somos, los que varían son los modos y las finalidades. De entre los modos, pocos hay tan ambiguos como la polémica, pues si bien en la polémica a todos les queda claro que hay alguna desavenencia, no siempre quedan claros los límites del desvío o sus posibilidades de reconvención. Quizá la ambigüedad de la polémica radica en que los límites de la misma sólo les son claros a los grandes polemistas, quizás es en sus polémicas –torreones en que se tesauriza el decoro– donde puede aprenderse de mejor manera sobre la constante precaución por la vida pública.

Caso peculiar entre los grandes polemistas es el de Juan Jacobo Rousseau, quien del preciosismo de su estilo y exuberante inteligencia logró concretar en el género polémico el contrapezo idóneo a su recalcitrante soledad. El ciudadano de Ginebra encontró en la disputa pública el eco necesario a su mensaje, pues el estruendoso *no* de Juan Jacobo ha mantenido atentos a

sus letras tanto a panegiristas como a detractores, tanto afines al botánico solitario como imitadores del romántico observador de las costumbres, tanto aprendices en el arte del decir como condiscípulos en el arte de callar. Siendo en lo último, quizá, en lo que más intriga el Rousseau polemista.

De entre las polémicas de Rousseau, pocas tocaron tan hondamente su ánimo como las desencadenadas por sus ideas religiosas. Reiteradamente en los obsesivos retratos de sí mismo que sortea entre sus líneas, Juan Jacobo se lamenta de su suerte pública tras la condena de la *Profesión de fe del vicario saboyano* y el último apartado de *Del Contrato Social*. Reiteradamente se defiende a sí mismo al defender sus ideas, pues una y otra vez en sus escritos el autor es el personaje principal. Reiteradamente, insisto, Juan Jacobo Rousseau asume a la polémica como una necesidad cívica, literaria y filosófica. Mas como es común en él, afirmar lo anterior es injuriarlo de algún modo, pues no faltará la línea en la que niegue su actividad filosófica, así como no faltará el lugar en que presuma su labor cívica. Quizá lo único acertado, y lo único que sigue siendo posible ante tan complejo personaje, sería pensar a la polémica en su sentido literario.

De entre las polémicas rousseaunianas, casi todas hacen señalamientos explícitos sobre su propio sentido literario. Ninguna, sin embargo, me parece más elocuente que la carta dirigida al arzobispo de París Christophe de Beaumont, en 1762 –año de la expulsión de los jesuitas en Francia. La carta es una defensa puntual frente al decreto del arzobispado para censurar la *Profesión de fe del vicario saboyano*. Como en otras respuestas, Rousseau comenta que se ve obligado a emprender la defensa pues se ha ido más allá de la crítica a sus ideas y se le ha injuriado, por lo que defendiendo sus propias ideas se defenderá a sí mismo. Así entendida, la polémica aparece como una defensa pública de las ideas y de las personas en vista a la verdad respecto de las primeras y al honor respecto de las segundas.

De considerable extensión, la carta a Beaumont porta como epígrafe una frase de San Agustín de Hipona cuya consideración permite ahondar en el sentido mismo de la polémica. La frase se encuentra al final de la carta 238 del santo y dice así: “Perdona si he hablado con libertad, no para injuriarte, sino para defenderme.

He presumido de tu gravedad y prudencia que puedes hacerte cargo de la precisión de contestar en que me has puesto". A primera vista, el santo enseña, y el ciudadano de Ginebra apunta al citar lo, que las polémicas se han de generar entre la libertad de las palabras y la reciprocidad de los polémicos; rehuyendo siempre la caída en la injuria. Polemizar bien es acordar en que no se tiene acuerdo y en que vale la pena exhibir el disenso para juzgar la verdad.

El asunto polémico, sin embargo, va más allá y el epígrafe seleccionado por Juan Jacobo también nos lo sabe decir. San Agustín escribe su carta para defender su presencia pública, pues la divulgación de una disputa mermaba la reputación del santo. La historia es más o menos sencilla. El de Hipona se reúne con el conde Pascencio,¹ quien forma parte de la herejía arriana, a disputar sobre diferencias en los postulados de la fe. En la reunión matutina, Agustín y Pascencio discuten en torno a la sustancialidad del Hijo respecto del Padre y acuerdan una formulación; por la tarde, empero, llegado el momento de poner por escrito lo discutido, Pascencio se niega a solicitar escribanos y por ello a firmar lo acordado. Tras el encuentro, el conde palatino comenzó a hacer pública su jactancia por haber vencido al obispo de Hipona en una controversia de fe. Sintiendo injuriado, Agustín escribe la carta – fechada poco antes del 407, cuando estaba escribiendo *De trinitate* y *De natura boni adversus manicheos*– que aquí nos ocupa. ¿En qué nos ayuda esto a entender el sentido de la polémica y con ello la carta rousseauiana? El paralelismo que Juan Jacobo establece entre él y Agustín tiene su primer acento en la similitud de la situación: ambos han de defenderse de la injuria pública que les ha causado un poderoso al desvirtuar sus afirmaciones religiosas. Y ahí no para el paralelismo: sendas cartas constan de cinco partes, ambas inician y terminan con puntuales señalamientos sobre las polémicas y la responsabilidad pública del polemista, y, quizá lo más importante, entrambas se pretenden aclarar los principios de la fe y su consecuencia vital. ¿Sería suficiente lo anterior para considerar que Rousseau nos da en su referencia epigráfica a San Agustín la clave para interpretar la carta al arzobispo de París? Supongamos que sí y suponiéndolo, intentemos probarlo.

¹ El relato del encuentro lo hace San Posidio en el capítulo XVII de su *Vida de San Agustín*.

A lo largo de la carta a Beaumont, Rousseau hace tres referencias explícitas a San Agustín:² al inicio, a la mitad y al final de la carta. Ninguna de las tres, es importante tenerlo en cuenta, tiene el mismo sentido literario o refiere a un mismo nivel de argumentación; percibir sus diferencias obliga a reconocer mínimamente tres niveles del discurso en el texto rousseauiano.

La primera mención explícita se encuentra en la discusión del pecado original, cuya comprensión en la teología ha sido esencialmente confusa, pues a juicio de Rousseau los teólogos y “el retórico San Agustín” han supuesto mucho más sencilla y clara la Escritura. Cuando el santo de Hipona supone que Dios crea almas puras y las une a los cuerpos impuros, según el ciudadano de Ginebra, no está en absoluto preocupado por la verdad de lo que dice, sino que se comporta como un experto retórico que busca

² En su pastoral, Beaumont hace dos referencias a San Agustín. La primera (§8, correspondiente a *Confesiones*) para referir la crítica agustiniana a la educación pagana; la segunda (§23, correspondiente a *Enarraciones sobre los Salmos*) para distinguir los ámbitos del poder político y el religioso. Por desgracia, el uso que el arzobispo hace de las referencias al santo dista mucho de ser el de la *auctoritas* medieval y semeja más a la falacia *ad auctoritatem* moderna; lo que no deja mucho por comentar.

La pastoral fue publicada el sábado 28 de agosto de 1762, fiesta de San Agustín en el calendario de la Iglesia Católica. Para el momento San Agustín era una referencia muy importante, pues su cátedra se discutía en medio del debate entre los jesuitas y los jansenistas sobre la predestinación. Por su apoyo a los jesuitas, Beaumont fue expulsado de Francia en 1764.

En su carta, Rousseau menciona a San Agustín en los párrafos 30, 116 y 210. La segunda mención se encuentra en el párrafo central del texto.

La carta está fechada el jueves 18 de noviembre de 1762, día de la Cátedra de San Pedro en la tradición católica, y también aniversario de la publicación de la bula *Unam Sanctam* (1302) de Bonifacio VIII, que postuló la unidad de los poderes eclesiástico y político (las dos espadas con que los apóstoles respondieron durante la aprehensión de Jesús y que están contenidas en la tumba de San Pedro) en la figura pontificia. Rousseau conocía la bula y refiere a ella en el último párrafo del capítulo VIII, del libro IV, de *Del Contrato Social: extra ecclesiam nulla salus*. (Sobre el fundamento teórico de la bula véase Gil de Roma, *De Ecclesiastica Potestate*, libro I, capítulo 5; donde fundamenta el poder político de la Iglesia a partir de San Agustín, *De Trinitate*, III, 4). Cabe mencionar que la posición de Rousseau ante la bula define su caracterización como cristiano (Cfr. Juan Calvino, *Institutio Christianae Religionis*, libro IV, capítulo I; donde fundamenta la independencia del poder político respecto de la Iglesia en San Agustín, *Sermo de Symbolo*, I). En la primera de las *Cartas escritas desde la montaña*, empero, Rousseau mantendrá su caracterización como cristiano al tiempo que criticará a la comunidad calvinista de Môtiers.

un efecto práctico a partir de su doctrina. La religión, de acuerdo a este señalamiento rousseauiano, tiene una coraza retórica eficientísima.

La segunda mención del santo, por otro lado, se encuentra en el reconocimiento de la heterodoxia del discurso filosófico ante la divulgación de la verdad y el problema político que esto genera. A tema complicado, Rousseau añade la complicación de referir a Agustín mediante una paráfrasis del capítulo xxv del duodécimo libro de las *Confesiones*. A juicio del ginebrino, la verdad en cuanto revelación implica la participación de todos en la verdad, y por ello la necesidad de decir la verdad a costa de los prejuicios que se puedan socavar. El núcleo que protege la coraza retórica de la religión es asunto de la filosofía, y si “la razón, la virtud, la justicia y todo el bien que la verdad podría aportar a los hombres” son sacrificadas por la coraza misma, el filósofo está obligado a difundir la verdad rompiendo la coraza. Por tanto, Rousseau sugiere que la religión es retórica y la filosofía nos permite descubrirlo. No olvidemos que esta referencia es parafrástica, por lo que debemos prohibirnos identificar sin pruebas al filósofo –amigo de la sabiduría– con el *amigo de la verdad*.³

La tercera mención de San Agustín en la carta es para calificar de ininteligibles los discursos teológicos, pues en la defensa de los dogmas, a juicio del ginebrino, los teólogos llegan a extremos tales como decir cuanta contradicción permita el lenguaje y obligar a otros a memorizar el lío de contradicciones “no para decir algo, sino para no estar callado”. Concluye el ginebrino: la religión es retórica y su parte

³ En la carta, Rousseau nunca se llama a sí mismo *filósofo*. Cuando se llama cristiano (§97) se afirma “como discípulo de Jesucristo, no de los sacerdotes”, cual corresponde al discurso calvinista al que se refiere tres párrafos adelante (Cfr. Juan Calvino, *Institutio Christianae Religionis*, libro IV, capítulo VIII). En el parágrafo 180, sin embargo, no se asume cristiano, pero indica que hipotéticamente lo sería “sin necesidad de milagros”, lo cual es coherente con el escepticismo de *La profesión de fe del vicario saboyano* (de acuerdo al segundo artículo de fe). En los párrafos 14 y 100 se llama “defensor de la causa de Dios”, pero no en el mismo sentido; en el §14 lo es en contraposición al “ateo” Spinoza, y en el §100 como parte de la comunidad calvinista de Môtiers. El único apelativo que reitera para nombrarse a sí mismo es el de *amigo de la verdad*, que a lo largo del texto aparece en tres ocasiones (§102, §108 y §117), mismas que se encuentran en el contexto de la discusión sobre la divulgación de la verdad y la segunda referencia explícita a San Agustín.

verdadera es asunto del amigo de la verdad; cuando se pretende ir más allá, cuando se hace teología, la religión es un sinsentido.

Si la polémica rousseauniana contra el arzobispo de París puede ser leída a la sombra de los señalamientos del ginebrino sobre el santo varón de Hipona, será necesario reconocer que el discurso rousseauniano genuino sobre el asunto religioso no estará ni en el nivel de la retórica, ni en el de la teología –que finalmente él considera una retórica fallida–, sino en el de la divulgación de la verdad. En ese nivel intermedio entre una retórica eficientísima y una retórica fútil, el ginebrino coloca la actividad propia del *amigo de la verdad*. Preliminarmente puede señalarse que dicha actividad consta de tres elementos: desenmascarar la retórica religiosa, llegar a la verdad del asunto religioso y divulgar la verdad hallada. Los modos y los límites de dicha actividad sólo nos serán claros cuando reconozcamos suficientemente a quién llama Rousseau *amigo de la verdad*. No podemos, empero, arribar a tal comprensión sin antes explorar el argumento de la carta.

El argumento central de la carta consta de tres partes. En primer lugar, Rousseau expone su autopresentación y con ella la síntesis de sus ideas, fijando el punto central de su pensamiento en el movimiento entre los dos amores como modo de explicar la degeneración del hombre bueno por naturaleza. El hombre envilece por la manera en que la imaginación desboca al amor propio. Ante el cuestionamiento del duque Beaumont por la realidad de tal razonamiento, cuestionamiento que –dicho sea de paso– el arzobispo quiere responder desde la Escritura, el ginebrino ofrece dos razones para aceptar su explicación. La primera es preparada desde la autopresentación, pues Rousseau argumentará que el hombre es así porque él se ha conocido a sí mismo y eso descubrió en sí. La segunda, por otra parte, afirma la nobleza de los fines a los que se encamina su explicación: una vida mucho más tolerante y pacífica que aquella que se ha promovido desde la religión cristiana. O dicho de otro modo, la explicación del mal a partir de la proposición rousseauniana de los dos amores es digna de aceptación por su fundamento autognóstico y por sus implicaciones políticas. Nótese que fundar la explicación en la autognosis y no en la autoridad de la Escritura permite al ginebrino partir de una base aparentemente libre de retórica. Nótese que con ello el fundamento

queda en la experiencia individual y que por ello conduce la investigación a la búsqueda de la verdad del asunto religioso.

La segunda parte del argumento de la carta, obviamente, es la presentación de las ventajas políticas de aceptar la explicación rousseauiana. Si Rousseau tiene razón, la religión civil es posible. Si las sociedades se fundan en una religión civil cual la describe en *Del Contrato Social*, no habrá justificación para la guerra, ni se vivirán los excesos que las religiones del libro –principalmente– han generado. Viviendo así, se dejarán de sacrificar la razón, la virtud y la felicidad a nombre de una verdad que pervierte al hombre. La pregunta no realizada en esta segunda parte del argumento es si la religión civil realmente es posible. Por una parte, dicha pregunta es asunto abordado en *Del Contrato Social*. Por otra, Rousseau ya no necesita demostrárselo a Beaumont, pues el arzobispo lo asume en su pastoral (§23). Nótese que, junto al punto anterior, el ginebrino ha desplazado la cuestión a los extremos, por un lado la experiencia personal, por el otro la religión civil; ambos, en una separación (y tensión) no demostrada, pero extrañamente aceptada por su interlocutor católico.⁴ La polémica rousseauiana

⁴ Muchos católicos y protestantes del siglo XVIII coincidieron en aceptar la separación de la experiencia religiosa y la vida política, principalmente a partir de la interpretación de la primera como una experiencia solitaria e individual. La desarticulación se problematizó entre los siglos XI y XIII, y se encuentra en lo que los eruditos conocen como “polémica de los universales”, que en realidad es una discusión sobre la actividad política del creyente. En el siglo XII, la discusión se expresa en tres caminos. Por un lado, está la preocupación con la que Hugo de San Víctor quiere conservar la unidad de la *aedificatio* agustiniana: “enseña cómo debe leer las Sagradas Escrituras el que busca en ellas la corrección de sus costumbres y una forma de vida” (*Didascalicon de studio legendi*, prefacio). Por otro, encontramos a Bernardo de Claraval, para quien la actividad pública es poco importante: “la verdad debemos de buscarla antes en nosotros que en los prójimos” (*Liber de gradibus humilitatis et superbiae*, IV, 14). En un tercer camino se encuentra Pedro Abelardo, para quien lo importante es el fundamento racional de la actividad pública, pues ello determina el *consensus* (intención) de la acción: “Pensaba que la divina misericordia había sido más propicia conmigo que con él [Orígenes de Egipto], pues lo que a él le sucedió fue fruto de un impulso que le llevó a cometer una gran falta; en tanto que lo mío, no fue por culpa mía. Yo estaba libre del crimen y de un castigo tan menor cuanto más breve y rápido había sido, ya que al tomarme yo estaba dormido, y apenas si sentía el dolor” (*Historia calamitatum*, XIV). Los tres, en los pasajes citados, se basan en San Agustín: “Consciencia y reputación son dos cosas distintas. La consciencia es para ti; la reputación para tu vecino. Quien descuida su reputación, confiando en su consciencia, es cruel; y más si se encuentra con

de la carta a Beaumont no es contra el arzobispo, sino contra San Agustín.

Por último, Rousseau considera que si es cierto lo que él ha dicho, fácil será reconocer a partir de su pensamiento el origen del mal, y con ello también será sencillo promover las acciones políticas necesarias para librarnos del mal y vivir en paz. O en otras palabras, si reconocemos en su explicación del origen del mal nuestra experiencia personal, las acciones políticas encaminadas al establecimiento de la religión civil deberán ser aceptadas. O en la caracterización que hemos hecho con anterioridad: si la explicación rousseauiana sobre el origen del mal logra desenmascarar la retórica religiosa y con ello exhibir la verdad del asunto religioso, la divulgación de la verdad consistirá en la constitución del régimen político que funda la religión civil, es decir, que nos libra del mal y nos permite vivir en paz.

Insensato parecería despreciar la paz o querer el mal, pero igualmente lo parecería aceptar descuidadamente todo lo dicho con anterioridad, por lo que el asunto torna extremadamente complicado. Es en la explicación del origen del mal donde Rousseau se contrapone directamente a San Agustín, y es en esa contraposición donde se evidencia la modificación rousseauiana de la moral cristiana. Aceptar lo dicho con anterioridad suponiendo que ello nos acarreará la paz es aceptar que la moral cristiana no nos la brinda; aceptarlo descuidadamente es ser negligente en el asunto más importante, y eso parecería ser insensato.

Por cuestión de claridad y facilidad explicativa, permítaseme hacer una referencia ajena a la carta a Beaumont. Vayamos a las *Confesiones*. En el libro primero, Rousseau narra su primer robo. La causa del mismo la describe con el sello insuperable de sus letras: “son casi siempre los buenos sentimientos mal dirigidos los que hacen dar a los niños el primer paso hacia el mal”.⁵ El hombre bueno

esto que dice el Apóstol, escribiendo a su discípulo: muéstrate ante todos como ejemplo de buenas obras” (Sermón 355). La separación, por su parte, la expresó claramente Martín Lutero en la *Controversia de Heidelberg* (véanse la tesis 1 sobre la intrascendencia de la acción humana para la justicia, y la tesis 25 sobre la separación entre la fe y la acción en torno a la justicia).

⁵ Muy semejante es la siguiente afirmación en la *Carta a Beaumont*: “La juventud no se extravía jamás por sí misma y todos sus errores proceden de que se la conduce mal” (§47). Sin embargo, recurro a *Confesiones* por dos motivos: primero, porque el lector ha de tener presente el pasaje referido, pues el asunto

se degenera por las malas influencias y la mala orientación, por hacerse de ideas que son contrarias a la bondad, por actuar guiado más por preceptos ininteligibles que por el propio sentimiento moral. Paralelamente, en el libro segundo, San Agustín nos narra su propio hurto infantil, cuya causa describe con su dorada pluma: “ni era el gozar de aquello lo que yo apetecía en el hurto, sino el mismo hurto y pecado”. El hombre, que fue creado bueno, es proclive al pecado y en la entrega a la proclividad se pervierte. De un lado, con el ginebrino, la maldad es una degeneración de la naturaleza; del otro, con el tagastino, la maldad es una perversión. Las consecuencias de la diferencia son tan importantes como las de su similitud.

Tanto Rousseau como Agustín están en la posición de reconocer la verdad de su análisis del origen del mal en el fundamento del mismo: el autoconocimiento. Ambos, desde la autognosis, encuentran la verdad en sí mismos. Ambos, en su confesión, ponen a juicio su descubrimiento. Pero quizá sólo llegan hasta ahí las coincidencias y mayores, y mucho más importantes, son las divergencias.

La presencia del mal, el tema más importante de la contraposición, genera en ambos disposiciones muy distintas, y por ello mismo se confiesan ante jueces muy distintos. Cabe apuntar, mínimamente, tres diferencias en su comprensión de la presencia del mal. En primer lugar, en el caso de San Agustín, el mal está presente porque el hombre tiene consciencia del pecado, porque puede llegar a gozar del pecado mismo. En cambio, en Rousseau no puede suponerse que el hombre se complazca en el mal, pues el mal es posterior a la inclinación hacia la acción; el mal es una elaboración intelectual movida por el amor propio independientemente de la complacencia o el gozo, un modo de explicar lo que uno ha hecho y que con posterioridad a la acción puede calificarse como malo. La diferencia no es, en absoluto, desdeñable: en Agustín el mal se percibe antes de actuar, mientras que en Rousseau se concibe después; en el primero el mal se percibe por la luz natural de la consciencia, en el segundo se concibe por la inteligencia movida por el amor propio. La luz natural de la consciencia se encuentra

debe mostrarse en la acción; segundo, porque así es mucho más claro el paralelismo con San Agustín.

en los hombres en tanto así llevan su vida como creaturas; la inteligencia movida por el amor propio es fruto de la civilización. Mientras la consciencia cristiana se funda en la economía divina: la Ley y la encarnación; la rousseauniana se forma a partir del desarrollo de la inteligencia, del querer ser reconocido por el otro y saberse capaz de producir el reconocimiento. La presencia del mal es, en el primero, condición del hombre; en el segundo, un estado de la humanidad.

La presencia del mal, en segundo lugar, se reconoce en ambos de manera muy diferente. De un lado, el de San Agustín, al bien y al mal los reconocemos por la consciencia cristiana; del otro, el de Rousseau, el orden moral que permite el reconocimiento del mal se ha de hacer sensible para permitir actuar a la consciencia, y mientras ésta no actúa toda acción se rige por el amor de sí; o lo que es lo mismo, en la explicación rousseauniana la moralidad ha de constituirse en sentimiento que funda a la acción. En la explicación del tagastino la presencia del mal es la indeleble huella del pecado en la consciencia, esto es, la marca de la Caída y el signo del arrepentimiento; en la del ginebrino, el mal sólo es un momento en la autoproducción humana, un modo más de conocerse, una expresión posible de la voluntad. En Agustín, la presencia del mal es evidencia del libre albedrío; en Rousseau, el mal está presente como una valoración sobre la propia acción.⁶ Que el pecado permanezca frente a la

⁶ El fundamento de esta afirmación se encuentra en el tercer artículo de fe del vicario saboyano. Es ilustrativo contrastar la argumentación del tercer artículo de fe en el libro IV de *Emilio* con la carta VII de la sexta parte de *Julia, o la nueva Eloísa*, donde Rousseau dramatiza la relación de la voluntad y la libertad en cuanto al sentimiento religioso se trata. Mientras en el primero se habla de la experiencia religiosa sin religión; en la segunda, el personaje Saint-Preux habla desde la religión pero sin experiencia religiosa; detrás de ambos, tanto en la nota sobre los pietistas en *Julia, o la nueva Eloísa* como en su referencia a ella en el párrafo 18 de la carta a Beaumont, se encuentra Rousseau apuntando sus simpatías y diferencias con los *amigos de la verdad*: los jansenistas. (La expresión “amigo de la verdad”, por cierto, sólo se encuentra en una ocasión en la novela, y Julia se la aplica a sí misma en el primer párrafo de la carta 20 de la tercera parte). Nótese que desde el drama de la novela, las tres posiciones descritas se reconocen en tres de sus personajes: Saint-Preux, un hombre con religión y sin experiencia religiosa; Julia, que rechaza la comprensión racional de Dios y acepta su experiencia religiosa; y el señor de Wolmar, que es un ateo piadoso. Es en el tercer personaje donde se nota la dificultad de afirmar la virtud si no hay Dios; dificultad que está detrás de la “profesión de fe puramente civil” en *Del Contrato Social*.

consciencia, en la ética cristiana, implica que uno sabe de sus propios males. Que el mal sea un momento de la autoproducción, en la ética rousseauiana, no necesariamente nos da conocimiento del mal, pues sólo aquel que se conoce obsesivamente a sí mismo es capaz de reconocer el mal. San Agustín considera que el mal atrae por sí mismo y que reconocemos esa mala atracción; Rousseau considera que lo que nos atrae está regulado por el movimiento de los dos amores y en algunos casos se puede reconocer que la acción derivada de una atracción ha sido mala. La diferencia en el reconocimiento de la presencia del mal es mucho más evidente, y mucho más problemática, cuando se piensa qué se puede hacer ante el mal.

La presencia del mal no es, en ninguno de los dos casos, propicia a la indiferencia, y frente a ella se encuentra la tercera diferencia. O dicho de otro modo, dado que conciben de manera diferente el mal y de distinto modo su reconocimiento, la actitud de cada uno ante la presencia del mal también será diferente. En el primer caso, el mal está presente por el pecado y se reconoce por la consciencia del mismo, esto es, por la culpa; culpa y pecado, en San Agustín, señalan el camino de la actitud ante la presencia del mal: ante la culpa, el arrepentimiento; ante el pecado, el perdón. Arrepentimiento y perdón se articulan en la explicación completa del misterio de la fe; para nuestro asunto, empero, basta con apuntar que arrepentimiento y perdón sólo son sostenibles ante la inevitabilidad del mal y la fe en la salvación contenida en la *ensarkosis*.⁷ Frente a la presencia del mal, podría decir San Agustín, la fe. En el segundo caso, siendo el mal una concepción posible al valorar una acción, su presencia en la consciencia depende de la calidad de la valoración, y por ello sólo está presente en la conciencia de unos cuantos: de los que se conocen. Frente a la presencia del mal, Rousseau ofrece un camino que comienza en su autoconocimiento y concluye en la “profesión de fe puramente

⁷ Esta articulación lleva, en la teología, el nombre de escatología. El cristianismo no tiene una explicación unánime del problema escatológico fundamental, aunque la posición cristiana sí se distingue en esto de la judía, cual puede verse comparando las interpretaciones judía y cristianas del salmo 96. Una visión panorámica de la escatología católica en diálogo con las otras versiones del cristianismo puede encontrarse en Joseph Ratzinger, *Escatología*, Barcelona, Herder, 2007.

civil". De un lado, todos son conscientes del mal; del otro, sólo quienes se conocen saben del mal. Mientras para San Agustín la presencia del mal es inevitable; para Rousseau, es superable. De algún modo, podría decirse, se distinguen tan radicalmente en esta importante cuestión porque contestan de manera muy diferente a la pregunta: ¿qué podemos hacer ante el mal? La respuesta a dicha pregunta parte de la explicación sobre el origen del mal (la de los párrafos anteriores) y concluye con las consecuencias políticas de dicha explicación (las de los párrafos siguientes); tanto Rousseau como San Agustín muestran las consecuencias políticas de la explicación sobre el origen del mal en su concepción de la educación.

La diferencia en cuanto a la educación que ha de seguirse de una u otra explicación puede exponerse a partir de tres consideraciones: la revelación, la belleza y el lugar político de la verdad. Según San Agustín, conocemos del mal por la revelación. Según Rousseau, sabemos del mal cuando la inteligencia está bien encaminada. La revelación está presente, o bien como la creación misma, o bien como la palabra revelada en las Escrituras. Si es como la creación, la revelación da consciencia al hombre de su lugar en la misma y por ello le dota de responsabilidad; qué sea el bien y qué sea el mal depende de aquello que el hombre es. ¿Cómo sabe lo que es? Se lo ha dicho la Escritura, y por ello es sumamente importante tener educación religiosa. Guiado por los mejores espíritus, aquellos a quienes la Escritura les es más clara, el hombre puede ser mejor.⁸

⁸ En términos generales así se describe la *aedificatio* agustiniana. Hugo de San Víctor lo dice del siguiente modo: "Cuando alguien, mediante las creaturas, ha aprendido a buscar y a comprender al creador, éste, al mismo tiempo, proporcionará conocimiento al alma y la empapará de alegría, convirtiendo a la meditación en un placer supremo. Hay tres tipos de meditación: la consideración de las costumbres, el examen minucioso de los mandatos y la investigación de las obras divinas" (*Didascalicon*, III, 10), basándose en *De Genesi ad Litteram* de San Agustín ("Dios ha escrito dos libros, el libro de la Creación y el libro de la redención") para llamarnos la atención a la relación entre *laetitia*, *otium* y *studium* en el de Hipona: "no empeño mi ocio en nutrir la desidia, sino en perseguir la sabiduría [...] descanso de las actividades de los negocios, y mi alma se esfuerza por alcanzar los afectos divinos" (*Tractatus in Johannis evangelium*, tratado 57), que es el ábside de la *aedificatio* agustiniana. No está de más señalar que a partir del siglo XIII la interpretación de esta idea agustiniana de la educación tomará un camino muy diferente, ya no considerando a aquellos para los que la Escritura es más clara, sino a quienes la entienden mejor, cambio derivado de la suposición de una similitud entre la luz divina y los principios

Sin embargo, Rousseau no acepta dicho argumento. Por un lado, objetará que el conocimiento de lo que el hombre es sólo puede obtenerse por uno mismo; por otro, dirá que de tener razón la hipótesis cristiana, hace mucho que el hombre sería mejor. A juicio del ginebrino, la predicación sólo produce confusión y falso cristianismo, sólo produce la hipocresía del “amor de sí puesto en fermentación, que se convierte en amor propio”. No se puede ser buena persona, piensa Rousseau, si antes no se forma el sentimiento moral, y la predicación religiosa no forma sentimiento moral alguno.

La formación del sentimiento moral rousseauiano no se esclarece en la carta a Beaumont, mas sirve de ejemplo para ello un pasaje de la carta XII de la primera parte de *Julia, o la nueva Eloísa*. Ahí se contraponen explícitamente la deformación generada por el conocimiento que se origina en el amor propio y la formación del sentimiento moral a partir del buen gusto; implícitamente, en cambio, quedan contrapuestos los dos amores: el amor propio en cuanto motivación del sabio y el amor de sí en cuanto motivación del seductivo instructor. El pasaje es elocuente y amerita ser citado en extenso.

Siempre creí que lo bueno no era más que lo bello puesto en acción; que lo uno tenía que ver íntimamente con lo otro, y que los dos tenían una fuente común en el orden de la naturaleza. De esta idea concluyo que el gusto se perfecciona con los mismos medios de la sabiduría, y que un alma bien provista de los encantos de la virtud, debe, en proporción, ser también sensible a otros géneros de belleza. Uno se ejercita en ver igual que en sentir, o más bien, una vista exquisita no es sino un sentimiento fino y delicado. Es así como un pintor a la vista de un bello paisaje o ante un cuadro hermoso, se extasía ante detalles que un espectador normal ni siquiera puede apreciar. ¡Cuántas cosas percibidas por el sentimiento son incomprensibles para la razón! ¡Cuántos de esos «un no sé qué», de los que se habla a menudo, se deciden sólo por el gusto! El gusto es, de alguna manera, el microscopio del entendimiento; él pone los objetos pequeños a su alcance y sus decisiones comienzan allí

de la inteligencia (Cfr. Santo Tomás de Aquino, *De Magistro*, a. 1). Tras la crítica de Lutero a la explicación católica, fe, razón y sentimiento quedan disociados, abriendo el camino a la posición que da primacía al sentimiento moral, cual puede ser la jansenista.

donde se detiene el raciocinio. ¿Qué se precisa para cultivarlo? Adiestrarse en ver y en sentir, juzgando lo bello por la introspección y lo bueno por el sentimiento.

De acuerdo al ejemplo tomado de la novela, lo bueno es lo bello en acción, y ambos se fundan en el gusto, que es un sentido natural cuya degeneración ha de impedir el buen educador. La buena educación, que en la carta a Beaumont es llamada educación negativa, ha de perpetuar el gusto en su sentido natural hasta que la inteligencia se desarrolle y después hará concordar a la inteligencia con el gusto. La concordia entre inteligencia y gusto es imposible cuando el segundo se degenera, pues entonces comienza a dirigir a la inteligencia. La concordia entre gusto e inteligencia es imposible, también, cuando ésta exige condiciones contrarias al buen gusto. La concordia sólo es posible cuando se mantiene el buen gusto natural, la propensión fundamental por lo bello. El fundamento de lo bueno es lo bello, y lo bello lo conocemos por nuestra propia naturaleza buena. Antes del raciocinio ya sabemos de lo bello. El gusto, nuestra puerta a lo bello, coincide con el amor de sí. La perversión del gusto se funda en el amor propio. La educación moral, por tanto, degenera nuestra naturaleza.⁹

Rousseau alega a su favor, en la carta a Beaumont, que atendiendo al *Génesis* es claro que el hombre habrá nacido bueno y que, por tanto, la educación por él propuesta es la genuinamente cristiana. Sin embargo, el propio cristianismo tiene qué contestarle a Rousseau. La consciencia del pecado está íntimamente ligada con el pudor, con aquello que no se puede ver. El pecado es feo porque no es digno de ver, porque no nos deja abrir los ojos. En cambio, lo bello cristiano es aquello que muestra la perfección de su naturaleza, lo que sí se puede ver, lo que se mantiene en su virtud: lo decoroso. Para que el hombre reconozca lo bello ha de desarrollar su inteligencia,¹⁰ y por tanto ha de ser educado en los principios propios

⁹ Esta idea expresada por el personaje Saint-Preux tiene en la novela su exposición más dramática en la carta XXI de la tercera parte, donde se argumenta a favor del suicidio. La nota de Rousseau en la misma carta nos permite moderar el exceso en la interpretación de esta idea. En dicha carta, por cierto, aparece la única mención a San Agustín (§16) a lo largo de la novela.

¹⁰ El desarrollo de la inteligencia consiste en el desarrollo de la Trinidad del hombre interior: la mente, el conocimiento y el amor. Sin embargo, Agustín considera

de la fe.¹¹ El genuino sentimiento moral, según el cristianismo, se forma a partir de la costumbre de mostrar lo digno de ver.

Y aquí llegamos a la plena diferencia en cuanto a la manera de concebir la polémica: qué se ha de mostrar y qué se ha de ocultar.

que no se llegará a reconocer la posibilidad de dicho desarrollo sin un camino previo, mismo que él preparó en *De Trinitate*. Podría describirse someramente el camino a partir de la consideración de la estructura del tratado. Compuesto en quince libros, está dividido en cinco partes, cada una antecedida por un prólogo (a excepción de la segunda, que se antecede por un prefacio). La primera parte, que comprende el libro I, es una exposición general de la doctrina católica de la Trinidad, con especial atención en la doble naturaleza de Cristo. La segunda, que comprende el libro II, es una interpretación del Antiguo Testamento como signo de la Trinidad. La tercera, que comprende el libro III, es la explicación del milagro. La cuarta, que comprende los libros del IV al VII, es sobre la ciencia divina. La quinta, que comprende los libros del VIII al XV, es la exposición de la sabiduría. Además, la quinta parte se divide en tres partes. La primera, libro VIII, explora la relación entre la fe y el amor (y de algún modo ocupa el lugar de la tercera parte de todo el libro respecto del argumento de esta quinta parte). La segunda, libros IX al XII, explora la sabiduría humana. La tercera, libros XIII al XV, explora la sabiduría humana por la gracia divina. Las partes segunda y tercera de la quinta parte ocupan el lugar de la cuarta parte de todo el libro respecto del argumento de la quinta parte. Siendo así, las partes tres, cuatro y cinco son una unidad explicativa de la primera parte, tras la interpretación realizada en la segunda; por lo que, visto desde la quinta parte, el *De Trinitate* tiene, finalmente, tres partes: la naturaleza de Cristo, la interpretación del Antiguo Testamento y la vida espiritual. Sobre el desarrollo de la inteligencia y lo bello, el tema que aquí nos ocupa, véase *De Trinitate*, IX, 6.

¹¹ La educación en los principios de la fe es esencialmente un entrenamiento de la memoria (*memoriaeque mandata*) que permite al estudioso partir de los principios básicos formulados por los creyentes más avanzados para llegar por sí mismo a la contemplación de los principios de la fe (*aedificatio*). Todo el trabajo de la memoria en que consiste la educación se articula en una premisa: *quia iustus ex fide vivit* (el justo vive de, desde y por la fe). Sin esa premisa, la educación religiosa sería esencialmente retórica, pues no permitiría conocer la propia vida. A partir de esa premisa, el de Hipona distingue la educación de los principiantes y la de los avanzados. Para los principiantes, el camino comienza en la explicación de *De fide et symbolo*, siendo el primer paso la comprensión del sentido cristiano de la belleza y el último, el de la vida recta y la pureza del corazón (II, 2 y X, 25), y completándose con las obras de la vida creyente, la de quien considera que “la libertad no es tapadera de la malicia” (Cfr. *Sermo de fide et operibus*, XXIV, 45). Para los avanzados, explora la misma premisa (literalmente) en los libros I (8, 16; 10, 21; 11, 27), IV (3, 5 y 5, 20), XIII (20, 26) y XIV (2,4) del *De Trinitate*.

La premisa le permite a Agustín apuntalar su definición de la gracia en la polémica pelagiana (*Contra duas epistolas pelagianorum*, I, 3); esta última referencia inaugura la polémica moderna sobre el libre albedrío entre Erasmo y Lutero (Cfr. Erasmo de Rotterdam, *De libero arbitrio*, IIIb3; Martin Lutero, *carta a Georg Burckhardt del 19 de octubre de 1516*).

Nuevamente Rousseau y Agustín tienen postulados contrapuestos. Partiendo de la paráfrasis de las *Confesiones* en la segunda referencia explícita, Rousseau intenta demostrar que el cristianismo postula la divulgación de la verdad a partir de la participación de todos en ella. Siendo universal la revelación, todos los hombres están preparados para la verdad y por tanto todo lo verdadero puede ser divulgado. Si la religión se ha comportado mesurada en sus expresiones no es por amistad a la verdad, sino por conveniencia retórica. Si, además, el fundamento de la verdad es el autoconocimiento, pues la revelación se manifiesta en el corazón de los hombres, lo más digno de hacer es divulgar la verdad junto con la propia vida: el estilo propio del Rousseau que hace de sí mismo un obsesivo personaje. Así, comprobamos en las *Confesiones* que Rousseau habla de todo respecto de sí mismo, sin callar o moderar los detalles que en otros tiempos se tildarían de procaces. Ahora todo es aceptable mientras provenga del sentimiento genuino del corazón, mientras no esté pervertido por la imaginación, mientras no se fermente en amor propio, mientras exprese el sentimiento de su propia existencia.

Sin embargo, San Agustín contesta a Rousseau en el pasaje parafraseado. Hablando de la interpretación de la Escritura, y situando el fundamento de la misma en el sentimiento religioso, el santo de Hipona se plantea la situación en la que dos sentimientos religiosos pueden contraponerse y resuelve así la contraposición:

Cuando me dice: «No sintió aquél lo que tú dices, sino lo que yo digo», y, por otra parte, no niega que sea verdad lo que el uno y el otro decimos, ¡oh vida de los pobres, Dios mío, en cuyo seno no hay contradicción!, derrama sobre mi corazón una lluvia de calmantes a fin de que pueda tolerar a tales individuos, quienes no dicen esto porque sean adivinos y hayan visto en el corazón de tu siervo lo que dicen, sino porque son soberbios; ni es que conozcan el pensamiento de Moisés, sino que aman el suyo, no porque sea verdadero, sino porque es suyo. De otro modo amarían igualmente lo que es verdadero; como amo yo lo que dicen, cuando dicen verdad, no porque sea de ellos, sino porque es verdadero y, por tanto, no ya de ellos, puesto que es verdad. Pero si aman lo que dicen porque es verdadero, ciertamente es de ellos, aunque también es mío, porque pertenece al común de todos los amantes de la verdad.

¿Y para qué se ama la verdad? Para evitar el error, alejarse del pecado y buscar la felicidad. La búsqueda de la verdad, en San Agustín, es una necesidad vital del hombre que busca la santidad, que busca la felicidad. En cuanto necesidad vital, la verdad pide de prudencia, pues divulgarla es una acción que se orienta a proteger a los otros. En cuanto experiencia personal, la verdad es revelación de la ley y la ley tiene por fin a la caridad. Si en los discursos se es medurado al hablar, si no todo puede ser narrado, si no se ha de exhibir todo, no es por el recelo del conocimiento, sino por la precaución de la soberbia.¹²

Al fondo del asunto de la verdad, por supuesto, está nuevamente lo que se piensa del mal.¹³ Si el mal es en Rousseau una degeneración, nada puede hacer la verdad más que exhibir y denunciar lo degenerado. Si el mal es en San Agustín una perversión, la verdad es la posibilidad de la salvación a partir de la manifestación de lo mejor. Este último, por cierto, es el sentido del pasaje del *De Trinitate* que Rousseau tilda de incoherente en la tercera referencia explícita, así como el complemento de la frase que Rousseau deja incompleta en el epígrafe. Siendo tan claras las mutilaciones y distorsiones del pensamiento agustiniano, mutilaciones y distorsiones que Rousseau padeció en la *Pastoral* de Beaumont, no podemos suponer que al ginebrino le pasa por alto el asunto. Por tanto, debemos preguntarnos qué oculta Rousseau en esta polémica.

La consecuencia de la doctrina rousseauiana sobre el origen del mal es una revolución en la ética y en la retórica; en la primera, modificando plenamente el sentido tradicional de las pasiones, y con ello diluyendo la diferencia entre lo bueno y lo malo; en la segunda, consecuencia de la anterior, ocultando el sentido del recato y la decencia en la expresión. Emplazando a la retórica en una situación distinta, el ginebrino apunta hacia la religión su flamígera inteligencia y nos enseña a no ver en la religión más que un fenómeno retórico, pues su análisis de los sentimientos ha

¹² Considérese nuevamente el apotegma de la *aedificatio* agustiniana citado en la nota 4: *la consciencia es para ti; la reputación para tu vecino*. Así como la relación entre la alegría, el ocio y el estudio a la que refirió en la nota 8.

¹³ Por eso, como se dijo en el párrafo 13 del presente escrito, la verdadera polémica de la *Carta a Beaumont* es con San Agustín.

evaporado el sentimiento religioso y su análisis de las pasiones ha menguado el escrúpulo por el pecado. Cancelando el sentimiento religioso y diluyendo el sentido del pecado, Rousseau modifica nuestra captación del mal –cual puede verse en una comparación somera entre el amor cortés y el amor romántico en la literatura– y al modificarla la pervierte. Cegados para el mal y enmudecidos para el recato, las polémicas han de ser, desde Rousseau, un torrente incandescente de verdades, de mis verdades.

El sentido que la doctrina rousseauniana sobre el origen del mal da a la verdad condena a quien la busca a la soledad desde la promesa esperanzada de liberación del mal, y *Las ensoñaciones del paseante solitario* es la bitácora meliflua de dicha condena. El camino a la soledad comienza por rechazar la idea cristiana de una verdad vinculante –la *aedificatio*– a partir de la aceptación de la noción jansenista de experiencia religiosa: la fe como un asunto individual que permite sobrellevar los pesares de la vida. Y a partir de dicha noción de la fe desarticula la relación entre retórica y teología, haciendo de la segunda una especie de la primera, y a la primera una prueba del genio que por su discurso y sus ideas puede permear entre los hombres.¹⁴ Y al final, ofrece como prueba máxima de su verdad lo único que le queda: a sí mismo. Cuando Juan Jacobo expresa su fe jansenista al final del segundo paseo, “aprendamos a sufrir sin murmurar”, está haciendo una nueva referencia a San Agustín –la única, por cierto, en *Las ensoñaciones del paseante solitario*–, específicamente al capítulo 15 del libro XI de *Civitas Dei*. Ahí, el de Hipona explica el sentido de la salvación tras la caída en el pecado a partir de la interpretación de la declaración de San Juan (1 Jn 3:8): “el diablo peca desde el principio”.¹⁵ El

¹⁴ Hay una diferencia clara entre los jansenistas y Rousseau, y me parece que él lo hace notar enjuiciándolos en la nota de *Julia, o la nueva Eloísa* a la que se ha hecho referencia en la nota 6 del presente escrito. Rousseau sabe cuáles son las dificultades para el establecimiento de la “profesión de fe puramente civil”, y las muestra en *Del Contrato Social*. En las *Ensoñaciones del paseante solitario* ya no se busca establecer una “profesión de fe”, sino justificar los supuestos que han hecho posible postular una sociedad civil desde algo que la trasciende: su experiencia religiosa. Se había ofrecido presentar, a partir de la autognosis, la experiencia religiosa desde una base libre de retórica. ¿Acaso el sentimiento de la propia existencia, en los términos expuestos, está libre de retórica? Juan Jacobo Rousseau inaugura en el sentimiento existencial la retórica del solitario.

¹⁵ No puedo dejar de comunicar al lector el orden maravilloso del libro XI de la *Ciudad de Dios*; libro en que Agustín expone su idea de las dos ciudades, la terrena

tagastino expone los errores de la lectura herética del pasaje, siendo el principal la incomprensión de la salvación. Primero, ofrece como orientación un bosquejo de la salvación cristiana en cuanto creatura: el pecado nos conduce hacia el arrepentimiento y la salvación nos llega como justicia. La experiencia del mal como pecado permite al cristiano experimentar el consuelo de la salvación. En cambio, en el ginebrino, la experiencia del mal, tal como la lleva el ensoñador, nunca podría ser pecado, sino pura aceptación, pura admiración de sí mismo, puro amor de sí del solitario; la liberación rousseauiana del mal es resignación. En segundo lugar, Agustín nos hace ver que la salvación sólo se entiende cuando se contempla la dignidad de la creatura. Para nuestro asunto esto último es importante porque la dignidad humana se muestra en la vida política, y allí ha de mostrarse también la salvación: la Iglesia. La Iglesia es la comunidad política de los creyentes que encuentran la salvación, como justicia, perdón y consuelo, entre los hombres. Sin embargo, el camino iniciado por Rousseau en su paráfrasis de las *Confesiones*, y confirmado en su referencia a Agustín en *Las ensoñaciones del paseante solitario*, pide del *amigo de la verdad* el rechazo de la enseñanza de la Iglesia, y con ello el de la comunidad. La aceptación de la noción jansenista de experiencia religiosa conlleva el rechazo de la salvación individual

y la divina, y que constituye la base política de su explicación de la salvación. Dividido en 34 capítulos, tiene en realidad tres secciones (de once capítulos cada una) y un capítulo introductorio (tanto al libro como a la segunda parte de la obra). La primera sección, capítulos 2 al 12, habla de la Creación como actividad del Padre; la segunda, capítulos 13 al 23, habla de la salvación propiciada por el Hijo en este mundo; la tercera, capítulos 24 al 34, explicita la relación entre el Espíritu Santo y la felicidad. Los paralelismos entre las tres secciones se mantienen conforme al orden de los capítulos, correspondiendo al 4, 15 y 26, la relación de los seres temporales con cada una de las tres divinas personas.

La división tripartita de *Civitas Dei* recuerda la división de *De Trinitate* expuesta con anterioridad (nota 10). Difieren, evidentemente, en el orden, pues constituyen modos distintos de *aedificatio*: *Civitas Dei* es una construcción política, *De Trinitate* es personal. El primero va de las ideas sobre la Creación que ha de tener una comunidad política sana, a la salud de esa comunidad política y a la finalidad misma de la comunidad: la felicidad. El segundo, parte de los elementos necesarios para encaminarse a la felicidad desde el trabajo de esta vida, sigue con la cimentación de los elementos en la Creación y esboza los contornos de la finalidad buscada por la *aedificatio*. Ambos textos, y no está de más decirlo, suponen la defensa de la vida cristiana que Agustín presenta en *Confesiones*. Dicha defensa sólo se ve de manera completa cuando se entienden las razones por las que San Agustín de Hipona considera que es posible una filosofía cristiana.

y comunitaria; condena a la soledad, a la resignación solitaria. El *amigo de la verdad* se condena a vivir verdaderamente solo.

La condena a la soledad, además, se confirma en el modo en que Rousseau entiende la vida contemplativa. Poco más adelante, en el quinto paseo, afirma que el deleite de su soledad es posible tras el abandono de la vida activa, por lo que se contempla a sí mismo igual que lo hace Dios. Más allá de la evidente provocación retórica, hay que notar que dicha contemplación se distingue de la contemplación cristiana en el mismo detalle en que, en el pasaje de *Civitas Dei*, se distinguen los bienaventurados de los condenados: no perseverar en la verdad, sino polemizarla. San Agustín considera que perseverar en la verdad es la labor filosófica del cristiano, y por ello ha de entregarse al esfuerzo de pensar la fe; para Rousseau, en cambio, la filosofía es un esfuerzo vano que, cuando asume la fe, se inflama de vanagloria. Para el primero, la razón apuntala la fe; para el segundo, la razón adultera la fe, degenera la experiencia religiosa –que ese es, por cierto, el escepticismo de la *Profesión de fe del vicario saboyano*–. Para el santo, razón y fe concuerdan en la felicidad; para el hereje, la felicidad es lo que creo. La condena a la soledad que está detrás de la revolución ética y retórica de Rousseau renuncia por igual a la razón, a la fe y a la felicidad, mientras “aprovecha debilidades, lagunas y vicios como abono de su talento”.

La misología solitaria en que termina Juan Jacobo Rousseau parece consecuencia de su análisis sobre el origen del mal, y por ello de su postura religiosa. Su ánimo polémico, lo provocativo de sus letras y lo subversivo de sus ideas no pueden evitar dejarnos con un regusto tan amargo como melancólico: el de quien sabe lo mucho que ha perdido y lo poco que le queda por hacer. Hacia el final de la carta a Beaumont, Rousseau considera que su polémica no le reporta ningún beneficio y que la defensa de su honor, ante la perversión pública, tampoco tendrá efecto alguno; para Rousseau es vana la *aedificatio*. Su único deber, supone resignado, es decir su verdad y callar. Así, perder de vista al mal nos ha condenado a la soledad. Al final, el periplo revolucionario de Juan Jacobo Rousseau nos conduce del silencio decoroso de quien se cuida al hablar al áspero silencio de quien ha perdido la verdad.

Fuentes de consulta

- Abelardo, Pedro. "Historia calamitatum" en *Cartas de Abelardo y Eloísa*, Madrid, Alianza, 1983.
- Calvino, Juan. *Institutio Christianae Religionis*, Génova, Oliua Roberti Stephani, 1559.
- De Beaumont, Christophe. *Mandement de Monseigneur l'archevêque de Paris*. París, s.e., 1762.
- De Claraval, Bernardo. "Sobre los grados de humildad y soberbia" en *Obras completas de San Bernardo*, vol. I, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1994.
- De Hipona, Agustín. "Carta 238" en *Obras Completas de San Agustín*, vol. XIb, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1991.
- . "De la naturaleza y la gracia" en *Obras Completas de San Agustín*, volumen VI, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1949.
- . "El libre albedrío" en *Obras Completas de San Agustín*, volumen III, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 2009.
- . *La ciudad de Dios*, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 2013.
- . *Obras Completas de San Agustín*, vol. II, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1974.
- . *Obras Completas de San Agustín*, vol. V, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 2006.
- . *Obras Completas de San Agustín*, vol. XXXIX, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1988.
- De Rotterdam, Erasmo. *Discusión sobre el libre albedrío, (Respuesta a Martín Lutero)*, Buenos Aires, El cuenco de plata, 2012.
- De Roma, Gil. *De Ecclesiastica Potestate*, Florencia, s.e., 1908.
- De San Víctor, Hugo. *Didascalicon de studio legendi, (El afán por el estudio)*, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 2011.
- Llorca, Bernardino, et al. *Historia de la Iglesia católica*, Tomo IV, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 2004.

- Lutero, Martín. "Controversia de Heidelberg" en *Obras*, Salamanca, Sígueme, 2006.
- Pascal, Blaise. "Las provinciales" en *Obras*, Madrid, Gredos, 2012.
- Rousseau, Jean-Jacques. *Cartas escritas desde la montaña*, Buenos Aires, Prometeo, 2008.
- . *Confesiones*, México, Porrúa, 2011.
- . *Del Contrato Social*, Madrid, Alianza, 1998.
- . *Emilio*, Barcelona, RBA, 2002.
- . *Escritos polémicos*, Madrid, Tecnos, 2009.
- . *Escritos políticos*, Madrid, Trotta, 2006.
- . *Julia, o la nueva Eloísa*, Madrid, Akal, 2007.
- . *Las ensoñaciones del paseante solitario*, Madrid, Alianza, 2008.
- . "Lettre a Christophe de Beaumont", en *Collection complète des oeuvres*, Génova, 1780-1789, vol. 6, edición en línea www.rousseauonline.ch
- . *Profesión de fe del vicario saboyano y otros escritos complementarios*, Madrid, Trotta, 2007.

2

RELACIÓN CAMPO/CIUDAD DESDE LA PERSPECTIVA DE J. J. ROUSSEAU

Blanca Estela Aranda Juárez

...no educa ningún maestro,
sino, maravillosamente omnipresente,
en leve abrazo,
la potente Naturaleza de hermosura divina.
"Como cuando en día de fiesta"

F. Hölderlin (1800)

Me parece importante iniciar este escrito recordando la pregunta que va a dar origen al primer discurso que elabora J. J. Rousseau, planteada por la Academia de Dijon en 1750: ¿El restablecimiento de las ciencias y de las artes ha contribuido a modificar o a corromper las costumbres? Es claro que las ciencias y las artes generan saber, pero lo que causa preocupación a los intelectuales ilustrados –y a nuestro tiempo también– es ¿cuáles son los fines que promueven ese saber?, ¿adónde conduce ese saber?, ¿para qué propósitos es utilizado ese saber? Por lo que la pregunta se puede plantear de esta manera: ¿el saber, producto de las ciencias y de las artes, corrompe a los hombres o los hace mejores de lo que eran?

Una primera manera de contestar a esta pregunta es sostener que el conocimiento libera al hombre de su propia ignorancia en tanto que le permite comprender el orden que subyace al ser de la naturaleza, al mismo tiempo que, gracias a ese saber es que se pueden inventar, por medio de la técnica que se desarrolla con las ciencias y las artes, los instrumentos con los que se sortean los obstáculos que imponen los fenómenos de la naturaleza, logrando con ello hacer más cómoda y segura la vida del género humano por inventos y artefactos que están en proporción al progreso tecnológico que la humanidad ha desarrollado. Sólo que la pregunta inicial pone el énfasis no en el aspecto del progreso tecnológico, sino que cuestiona acerca del progreso moral de la humanidad, es decir, se pregunta por la proporción en la que ese mismo saber ayuda a que el ser humano se conozca mejor a sí mismo y, por ende el conocimiento

contribuya a que se tenga una humanidad con mejores y sólidas costumbres que se vean reflejadas en la relación de convivencia que se establece con los congéneres. Sin embargo, la capacidad de hacerse mejor a uno mismo y, al propio tiempo contribuir a la mejora tecnológica del mundo, lleva implícito un movimiento contradictorio, mismo que va del progreso –en el aspecto técnico/científico– a la corrupción –en el aspecto de los modos de ser y actuar del ser humano, en su sentido moral–. Es decir, si bien es propio, como afirma Rousseau que el hombre sea proclive a la perfectibilidad, motor que lo lleva a desarrollar cierta capacidad creativa con la cual es capaz de transformar y modificar su entorno de forma material, tal capacidad es una fuente tanto de bienes como de males; pues dicho motor es al mismo tiempo responsable tanto de sus máximos logros civilizatorios como también de sus mayores desdichas morales, pues del conjunto de acciones que emprende el ser humano con la intención de volverse menos dependiente de las cosas, de la naturaleza y de los hombres, desencadena efectos que no sólo le acarrearán aciertos y virtudes sino también graves errores y vicios que lo degradan más y más.

Pero, ¿a qué se debe esa contradicción que le permite progresar en el aspecto material pero corromperse en el aspecto moral? De acuerdo con Rousseau, las condiciones materiales en las que vive el hombre le imponen la necesidad de laborar para mantener su autoconservación (amor de sí); dicha situación lo impulsa a alejarse del estado de naturaleza, donde satisface sus necesidades propias, pero a medida que su capacidad de producir cosas que le aligeran la labor se hace más compleja, se le presentan más ocasiones y más formas de competir y compararse con otros y así lograr el reconocimiento de sus habilidades. Este deseo de reconocimiento (amor propio) es el motor que lo impulsa a vivir en grupos sociales que, alejándose de un entorno natural local, lleva a los hombres a concentrarse en las ciudades, espacios más idóneos para impulsar el desarrollo de las ciencias y las artes.

En este alejamiento del espacio natural hacia el espacio urbano es donde veo uno de los problemas al que alude este pensador, mismo que de fondo tiene que ver con la idea de progreso que promete la sociedad ilustrada. Por un lado, el desarrollo del conocimiento científico, técnico y artístico, producto del deseo de

reconocimiento, lejos de permitir al individuo lograr un conocimiento que sea aplicado a la vida propia y alcanzar una mayor autonomía, engaña a los hombres pues los hace creer que son partícipes de una mejor vida, rodeada de comodidades, de artículos para su consumo propio, así como de múltiples instrumentos que hacen más cómoda la vida diaria. Tal ilusión impide percatarse que en lugar de crear las condiciones para que se fomente una vida autónoma tanto en lo individual como en lo colectivo, se genera una excesiva dependencia hacia las cosas y hacia las personas. De lo anterior se sigue que depositar la esperanza de autonomía en el progreso material es un grave peligro, tanto en lo individual –pues nos volvemos sumamente dependientes de las cosas–, como en lo social en tanto que los problemas de este ámbito, lejos de ser trabas provisionales que resuelvan los gobiernos en turno mediante reformas estructurales o con administración pública, cada vez hacen más difíciles y violentas las relaciones sociales.

La forma de vida que hoy tenemos nos permite constatar que Rousseau se percató de que la aspiración a la autonomía no implica depositar una fe ciega en el progreso, pues el desarrollo tecnológico y científico no sólo no conllevan necesariamente una mejora moral y política, sino que intensifican sus efectos nocivos acentuando el deterioro del individuo consigo mismo –pues el estado de insatisfacción en que se ve sumergido el individuo en la sociedad de consumo cada vez crece más–, y el de la sociedad en tanto que la guerra por los recursos naturales, por las oportunidades de trabajo, por el ejercicio del poder y por el disfrute de los espacios se torna cada vez más conflictivo.

En este sentido, la crítica que lanza Rousseau a una sociedad deslumbrada por las luces del progreso material, junto con el estilo de vida que impone la sociedad burguesa, me da la pauta para destacar la relación entre las condiciones de vida que prevalecen en el campo y las que predominan en la ciudad. La crisis de legitimidad de las instituciones sociales, así como de los gobiernos actuales, lo mismo que los grandes conflictos que se viven al interior de las megaciudades de nuestro tiempo, ofrece la oportunidad de resaltar las cualidades idóneas que ofrece el campo, en donde se tiene la posibilidad de expresar la formación del ser humano teniendo como maestra a la naturaleza, lo cual favorece la comunicación

de los pensamientos propios que hacen de él un hombre con autodeterminación. Una vez que se ha recibido la primera y más importante educación en un espacio alejado de las urbes en donde se consolida el carácter del individuo, se está en condiciones de pasar a la relación entre los hombres y las cosas en el ámbito de la ciudad aunque en este espacio se tenga una sociedad gobernada por la autoridad divina, monárquica o despótica o, en el mejor de los casos por la voluntad general. De esta manera, aunado al deseo de autonomía que se experimentó en un entorno menos saturado, se tiene la disposición de establecer el debate, la discusión, el análisis y la reflexión de los asuntos de interés común, con el propósito de avanzar hacia una sociedad más equitativa y autónoma, logro que sólo es posible alcanzar con la participación crítica y propositiva del ciudadano que emana de la propuesta rousseuniana.

Por lo anterior se puede colegir que cuando Rousseau habla de autonomía lo hace en dos niveles: uno individual, entendiéndose como la capacidad crítica del individuo para juzgar y tomar las decisiones por sí mismo, así como de adquirir el conocimiento que haga de él un ser capaz de transformar su realidad para un perfeccionamiento personal; y una autonomía colectiva que avanza en paralelo a la individual, en donde se encamine hacia la manifestación de la voluntad general. La forma en que se puede alcanzar tal autonomía es mediante la conjunción de dos vías: por un lado con la implementación de un proceso educativo que persiga como fin último la formación de un ser humano íntegro, tanto en el sentido físico como en el moral. Por otro lado, con la formación sólida que se ha logrado en el ambiente natural se estará en condiciones de relacionarse con los grupos ciudadanos, a los que si no puede incidir en su mejora moral, por lo menos se verá menos dañado en su propia persona al interactuar con ellos y establecer todo tipo de relación, desde la económica, política, religiosa y, por ende, moral. De ahí que en este ensayo se ponderan las cualidades que ofrece la experiencia de vivir en el campo, así como los efectos positivos que puede tener en la vida ciudadana, todo ello desde la perspectiva de Rousseau.

La manera en que procedo en esta reflexión es la siguiente: primero se desarrolla la idea de estado de naturaleza en Rousseau, entendido como el ámbito en el que el individuo satisface las necesidades de autoconservación sin que se le presente la exigencia

de mantener una relación social con alguien más, por lo que este espacio tendrá la cualidad de ser eminentemente apolítico. En un segundo momento se describirá al campo, donde se muestra lo decisiva que resulta esta vivencia para que el individuo mantenga una relación armónica en el desarrollo de sus necesidades, tanto propias como de la comunidad, pues el campo propicia el sentido de pertenencia a sus raíces en tanto que se identifica con sus más íntimas vivencias. En tercer lugar se hablará de la ciudad burguesa y el desequilibrio que esta experiencia suscita en el individuo, tanto para la satisfacción de sus propias necesidades como en el desajuste que se experimenta en la relación con los otros, provocando con ello conflictos tanto económicos como culturales pero sobre todo porque genera una indiferencia política que hace muy difícil, por no decir imposible la convivencia pacífica con los demás. El hilo conductor de esta reflexión será el de privilegiar la vida sencilla y moderada que se propicia en el campo, misma que favorece el progreso moral, frente a la vida disipada y de consumo excesivo que predomina en la ciudad, con el pretexto de que es compatible con el progreso material propiciado por el avance de las ciencias y de las artes.

2.1 El estado de naturaleza: un ámbito apolítico

Juan Jacobo Rousseau describe al estado de naturaleza como la etapa en la que el hombre se mueve por impulso físico, movido por la necesidad y por apetito, motivado por el deseo, con el fin de satisfacerse sólo a sí mismo.¹ Por lo que para Rousseau vivir en el estado de naturaleza consiste en satisfacer las necesidades que le son indispensables para su propia conservación toda vez que tiene acceso a los recursos que se encuentran a su alcance en el ambiente natural. Su esfuerzo consiste en ser el primero en llegar a esos bienes y apoderarse de ellos, al tiempo que aprenderá a aguzar sus sentidos para retirarse antes de ser aniquilado por otro ser más fuerte o más astuto que él. En este estado no se puede hablar de propiedad –en el sentido económico–,² pues el producto, una vez

¹ J. J. Rousseau, *El Contrato Social*, Alianza, Madrid, 2002, p. 43.

² *Ibidem*, p. 33.

que le ha satisfecho el apetito, el individuo se desprende de él en tanto que ya no le es útil.

Según explica Rousseau la naturaleza se ha encargado de hacer de cada individuo un ser con una existencia física independiente, en el que cada uno de ellos es una unidad completa que no depende de otro ser más que como instrumento para lograr su sobrevivencia. La limitación en la que se encuentra le viene de no poder establecer vínculos sociales con el resto de sus congéneres más que para aquello que es estrictamente instintivo como es el caso de la reproducción, pues el hombre actúa sólo movido por el apetito, en donde lo que importa es que él sobreviva, por lo que no mira a los demás con el propósito de unir su fuerza a otro más que en la medida en que lo necesita para satisfacer su instinto de vida. De esta falta de lazos con los otros hombres se deriva la ausencia de vida humana, de mundo, pues los actos que lleva a cabo el individuo no son valorados en un sentido moral en tanto que sólo se limita a mantenerse con vida. De igual forma, no establece relaciones comunitarias en tanto que no hay una conciencia clara para proyectar una forma de vida. Por lo que la satisfacción de necesidades básicas mantiene dispersos a los individuos, sumidos en una “supuesta primavera eterna”.³

En este estado de naturaleza el entorno físico en el que se desplaza el individuo se encuentra totalmente abierto, con las limitaciones u obstáculos que la propia naturaleza u otros seres, ya sean animales u hombres, le imponen. Cada individuo permanece en ese entorno el tiempo que su apetito y/o sobrevivencia le exija, así como se ve obligado a cambiar de lugar cuando el imperio del apetito se lo indique. La experiencia del estado de naturaleza está asociada a una sensación de permanente huída, sin la posibilidad de generar algún sentimiento de arraigo o de pertenencia a un lugar, objeto o individuo determinado.

En este estado predomina la “forma de vivir sencilla, uniforme y solitaria que fue prescrita por la naturaleza” y a la que Rousseau designa con el nombre de “felicidad real”⁴; en ella el móvil del

³ J. J. Rousseau, *Ensayo sobre el origen de las lenguas*, Introducción de Daniel Vera, Traducción de María Teresa Poyrazian, Universidad Nacional de Córdoba-Encuentro Grupo Editor, Argentina, 2008, p. 11.

⁴ J. J. Rousseau, *Sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres*, Alianza, Madrid, 2002, p. 241 y 232.

hombre es el *amor de sí* con el que sólo busca la autoconservación. Pero en este estado de aislamiento se llega al punto en que “los hombres se encuentran con obstáculos que se oponen a su conservación, pues éstos superan sus fuerzas individuales, por lo que ya no le es posible subsistir”⁵. Como los hombres de manera aislada no pueden engendrar fuerzas nuevas, el único camino al que les obliga la necesidad es el de unir y canalizar las ya existentes. Ante la violencia de los fenómenos naturales o la fuerza con que se impone otro ser vivo, la única opción que le queda al individuo es sumar fuerzas para oponerse a esos obstáculos. En suma, el estado de naturaleza representa la dimensión en la que se desplaza el individuo y en donde al mismo tiempo se enfrenta con fieras, fenómenos naturales, a la vez que también convive con animales, plantas, cuerpos celestes, piedras y otros objetos, haciendo imposible el estado de mundo, de humanidad, pues tales condiciones no le permiten vivir una vida en común - unidad (*comunidad*) con los otros.

Considero que este estado en donde se describe el entorno del hombre natural –en donde no hay moral ni política–,⁶ parece ser sólo una petición de principio que plantea el ginebrino, para llamar la atención a por lo menos dos aspectos: el primero es para mostrar lo imposible –por no decir absurdo–, que resulta el que alguien en solitario pueda sobrevivir, sobre todo cuando dentro de sus características naturales no cuenta con la fortaleza física para hacer frente a las adversidades que el mismo entorno le presentan, por lo que tiene que estar en permanente huida para mantenerse con vida. Pues aún cuando llevara una vida sencilla y uniforme como la que Rousseau describe y en la que las únicas exigencias son el alimento, la hembra y el reposo,⁷ no mostraría mayor distinción con el resto de los seres vivos pues su naturaleza se limitaría al mismo ciclo vital: nacer, crecer, reproducirse y morir. Qué sentido tendría hablar del hombre en estado de naturaleza si no muestra una cualidad que lo distinga del resto y le haga descollar de entre los otros con los que comparte un conjunto de impulsos y apetitos básicos. Lo que

⁵ J. J. Rousseau, *El Contrato Social*, 44.

⁶ J. J. Rousseau, *Sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres*, p. 245.

⁷ J. J. Rousseau, *Ibidem*, p. 248.

considero que Rousseau quiere mostrar es el equilibrio en el que se encuentra la necesidad, el deseo y el entorno del cual forma parte el propio individuo. Es un equilibrio del momento presente pues, en la medida en que se presenta el apetito o apremia la necesidad es que el individuo se ve impulsado a actuar; una vez satisfecho se vuelve a ese estado de reposo, de ocio en el sentido de inactividad, cuyo alargaramiento impide que se desarrolle la conciencia de que, con la ayuda del otro, puede imponerse sobre la naturaleza, alterar su curso e incluso satisfacer sus necesidades de una manera diferente. Por lo que, lejos de pensar al hombre como una salvaje criatura animal, para el autor ginebrino es preciso partir desde la más tierna infancia de la humanidad para comprender el proceso por el que ese hombre ha ido deviniendo ser racional a medida que se aleja de su animalidad, es decir, “no se puede comprender al hombre moderno más que si se conoce la sociedad que le ha educado, y no se puede comprender a ésta si se ignora la forma en que se ha constituido”.⁸ Lo anterior significa que en la medida en que el hombre natural se aleja de ese estado infantil, no sólo amplía el espectro de sus necesidades sino que rompe con el equilibrio que le proporcionaba el estado de felicidad para abrir la puerta al sentimiento de insatisfacción, deterioro y hasta depravación que va a desarrollar con su deseo de perfectibilidad que lo caracteriza y lo distingue del resto de los seres vivos.

El segundo aspecto es de carácter metodológico: para la época en que Rousseau escribe esta obra (*Del Contrato Social*, 1754) han surgido los estudios antropológicos con los que los investigadores de las nuevas ciencias pretenden remontarse hasta los orígenes del hombre, es decir, hasta el estado de naturaleza en donde, sin “instituciones”, sin “sociedad”, sin “propiedad”, sin “moral” vive en estado salvaje, con la pretensión de conocerlo tal y como es, imaginando un estado previo al surgimiento de toda organización e institución de orden social. Pero, de acuerdo con el ginebrino, esos esfuerzos han sido nulos pues tanto los estudios etnográficos, como los antropológicos realizados en su tiempo, a lo más que han llegado es a interesarse por las “comunidades primitivas” y hacer

⁸ J. J. Rousseau, *Sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres*, Introducción, p. XXVIII-XXIX.

descripción de la cotidianidad en la que ellas viven, estudios que aún cuando muestren que las formas de vida son ajenas al concepto de civilización y cultura que tienen los europeos ilustrados del siglo XVIII, están muy lejos de explicar al hombre en estado natural o salvaje, pues su vida transcurre a partir del tipo de instituciones sociales que han desarrollado.

De lo antes dicho lo que se puede colegir es que en ese estado de naturaleza, en cierta medida creado por el imaginario cultural, no se puede hablar en sentido estricto de hombre, en tanto que ser en sociedad, ya que la vida transcurre en un ámbito en donde no se establece mayor diferencia con el resto de los seres vivos que a cada instante luchan por sobrevivir. En todos estos seres aplica un “principio vital” dictado por su propia conformación orgánica, misma que acata el mandato de mantenerse con vida. En este entorno natural el animal/hombre tiene que realizar grandes esfuerzos que se concentran en mantener la vida; sus días transcurren con miras a alcanzar ese objetivo, sin poder escapar del repetido ciclo de su propia sobrevivencia –estar con vida para satisfacer las necesidades que le exige mantener la vida–. Por lo que en este estado no hay vida humana, no hay un mundo organizado y ordenado en función de fines que se encuentren más allá de la sobrevivencia, de ahí que Rousseau afirme: “al hacer de su propia conservación casi su único cuidado, sus facultades más ejercitadas deben ser aquellas que tienen por objeto principal el ataque y la defensa, bien para someter a su presa, bien para librarse de ser él presa de algún otro animal”,⁹ de tal manera que no puede gastar su energía y vitalidad en otra cosa que no esté relacionada con esa vigilancia y atención que le demanda el “amor de sí” o principio de conservación. El tiempo del que dispone se gasta en ese esfuerzo y el espacio en el que se mueve lo expone sistemáticamente al riesgo. Se trata de un espacio en donde no se puede proyectar vida humana, mundo, comunidad, interés con y por los otros, por lo que en ese estado de naturaleza, donde el individuo se encuentra sujeto a su necesidad vital, no cabe hablar de humanidad; sin embargo, imaginar ese estado es condición de posibilidad para que el ginebrino plantee una de las preguntas centrales de su pensamiento “¿en qué momento

⁹ J. J. Rousseau, *Sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres*, p. 244 y nota 6 del mismo discurso.

el derecho sucedió a la violencia y la naturaleza fue sometida a la ley?”, misma que justifica la necesidad de introducir la idea de alianza, acuerdo o “contrato social”.

2.2 Hacia la conformación de las comunidades humanas

El incremento poblacional que se vive en la Europa del siglo XVIII y que trae como consecuencia el crecimiento de las ciudades y de las zonas urbanas es lo que lleva a Rousseau a afirmar que su tiempo ya no es propicio para el nacimiento de comunidades, por lo que “apenas tenemos otra cosa que conjeturas para explicar cómo es que éstas se formaron”,¹⁰ lo que pone de manifiesto la preocupación de este pensador con respecto a cómo surge un pueblo y qué es lo que permite que se mantenga como tal. En un intento por explicitar dichas conjeturas y para enfatizar que una comunidad emerge en un estrecho contacto con la naturaleza es relevante señalar los elementos que la hacen posible:

i. Un espacio con topografía específica. Se requiere de la generosidad de la naturaleza en tanto que brinde un clima y orografía apropiada que le proporcione al hombre las condiciones adecuadas para generar suficientes alimentos y productos que garanticen la sobrevivencia de todos los que ahí convergen.

ii. La pertenencia al lugar. Que los hombres que integran una comunidad se distingan por su vigor, por su fuerza, por su coraje y arrojo, de tal manera que estén dispuestos a luchar por el territorio que, con base a la legalidad que los rige, consideran que les es propio. En este sentido, la guerra es necesaria como un medio para defender el territorio que consideran de su propiedad.¹¹ Por lo que la actividad bélica se justifica en la medida en que con ella se muestre la superioridad de la comunidad con la cual puedan conservar la vida.

iii. La Ley como expresión de lo racional. Asentamiento de la comunidad (tribu, pueblo) en el espacio físico adecuado de acuerdo a criterios muy claros tales como el origen, riqueza, fuerza y

¹⁰ J. J. Rousseau, *El Contrato Social*, pp. 136-137.

¹¹ Jorge Martínez-Pinna Nieto, *La monarquía romana arcaica*, Universidad de Barcelona, Barcelona, 2009.

destreza. Pero sobre todo ser capaces de que la violencia ceda el paso al derecho, es decir, ser capaz de regular la vida común de conformidad con la ley establecida por las alianzas y el consenso y no por la imposición del más fuerte.

De lo anterior se sigue que un pueblo nace cuando se conjugan el espacio natural, el vigor y la ley, esto es, una combinación entre las condiciones que ofrece el lugar mismo –tierra propicia para desarrollar un cultivo fértil, abundante agua, clima tolerable–, fuerza de sus guerreros para subordinar sus diferencias ante una causa común como es la defensa de su territorio, así como una organización sustentada en la norma/ley que los regule para vivir y actuar cotidianamente como una comunidad cohesionada, pero que al mismo tiempo haga posible la expresión de la individualidad de sus integrantes.

Los tres elementos anteriores muestran la necesidad que se impone al hombre a vincularse con el otro, cuyo primer objetivo es el de mantener la sobrevivencia de cada uno, así como de la del conjunto, de ahí que para este pensador, la familia sea “la más antigua de toda organización social”,¹² siendo un lazo de necesidad el que une a los hijos con sus padres pues no pueden valerse por sí mismos (amor de sí). Al mismo tiempo que esta necesidad es lo que explica la unidad inicial de un ejército, en donde “los hombres no engendran nuevas fuerzas sino que unen y dirigen aquellas que ya existen, gracias al concurso de muchos”,¹³ pues en cierto modo, tanto en la familia como en el ejército, de lo que se trata es de proveer lo necesario para mantener la vida. Una vez que los vínculos con los otros han logrado la supervivencia es entonces que se dan las condiciones para que se manifieste el segundo principio inherente al hombre: el “amor propio”, motor que se caracteriza por el deseo de reconocimiento y del cual Rousseau afirma que “la elección del amor propio [...] es la de representar el papel que más brille, pues de esa manera se tiene un mayor reconocimiento”¹⁴ por parte de los otros. Sólo que, para el ginebrino, en la medida en que se propicien las condiciones para que el amor propio se exprese, paulatinamente se marcará un distanciamiento con el entorno natural, perdiendo

¹² J. J. Rousseau, *El Contrato Social*, 27.

¹³ J. J. Rousseau, *Ibidem*, p. 38.

¹⁴ J. J. Rousseau, *El Emilio*, p. 69.

gradualmente ese grado de independencia que se había logrado. Pero sólo en la experiencia de una comunidad frente a lo extraño, lo ajeno, lo extranjero es donde puede darse cuenta de lo valioso que resulta luchar y mantener cierta autonomía e independencia, tanto en lo colectivo como en lo individual, lograda por voluntad propia y no por imposición del enemigo externo o a falta de capacidad propia. De acuerdo con esta idea, para Rousseau, “el pueblo que se haya formado y se regule por propia autodeterminación, en tanto que es capaz de relacionarse con los demás quedando tan libre como antes, será el pueblo más libre”.¹⁵

2.2.1 *El campo: crea lazos con sentido de pertenencia*

Una vez que se dejó atrás el estado de naturaleza, una vez que la propiedad privada se ha apoderado de las tierras y de sus productos, serán el trabajo esforzado y la moderación las mejores cualidades que garanticen la satisfacción de las necesidades para sobrevivir, de ahí que Rousseau señale que “los dos médicos eficaces son la templanza y el trabajo; éste aguza el hambre, aquella le impide los hartazgos”.¹⁶ El campo, dice Rousseau, en la medida en que permite una estrecha relación entre el individuo y la naturaleza, reúne las condiciones para que se desarrolle un cuerpo sano, fuerte, vigoroso, templado, que al mismo tiempo permita la tranquilidad del alma, pues cuando ésta se encuentra perturbada “excita las pasiones y extenua al cuerpo, [por lo que] entre más débil es éste, más manda, pero cuanto más fuerte es, más obedece”.¹⁷ El contacto con lo natural exige un esfuerzo continuo, un desgaste sistemático que habitúa al hombre a la moderación y a la vida sencilla, pues la labor que hay que llevar a cabo para arrebatar a la naturaleza sus

¹⁵ Considero que tal afirmación la sostiene Rousseau pues tiene presente el caso de la Roma antigua al coincidir, junto con los historiadores modernos que Rómulo fue el creador de la *civitas* pues con él se originaron las estructuras fundamentales de dicha sociedad. Cfr. J. J. Rousseau, *El Contrato Social*, p. 38. Mientras que para la exaltación de una comunidad que privilegió la importancia del campo sobre la ciudad la proporciona el mismo Rousseau en el libro IV *Del Contrato Social*, en donde toma nuevamente a Roma como ejemplo de civilización para desarrollar buena parte de su propia concepción política. Cfr. *Del Contrato Social*, p. 142 y sigs.

¹⁶ *Ibidem.*, p. 17 y J. J. Rousseau, *El Contrato Social*, p. 244.

¹⁷ *Ibidem.*, p. 16.

frutos, agota las fuerzas del cuerpo, así como atempera los deseos del alma. Me parece que ésta es una forma de interpretar la idea que tiene Rousseau con respecto a que el hombre tiene un estado o forma “original”, la cual hay que preservar, lejos de las formas de vida que fomentan en él el relajamiento y la desatención, con la consecuente desarmonía entre él y su entorno. Lo anterior permite inferir que para el ginebrino, tanto el campo como la ciudad, propician el desarrollo de cualidades y habilidades, así como aspectos diferentes en el individuo, mismos que, a su vez, tienen que ver con la proclividad que muestran hacia los intereses privados y particulares o con los públicos y comunitarios.

Este es uno de los aportes más relevantes que hace Rousseau para su tiempo, en tanto que permite dimensionar el actuar humano en dos niveles: uno de ellos tiene que ver con los intereses privados o particulares del sujeto, mientras que el otro expresa las preocupaciones de orden público o común, de ahí que se afirme que “cada individuo puede, como hombre, tener una voluntad particular contraria o diferente de la voluntad general que tiene como ciudadano. Su interés particular puede hablarle de forma muy distinta que el interés común”¹⁸. El entorno natural es idóneo para favorecer la dimensión privada de la acción, en tanto que al estar en una relación más inmediata con la naturaleza, se le imita y se sigue lo que ella enseña, además de que “ella misma se encarga de ejercitarlo sin cesar, endureciendo con ello su temperamento al someterlo a todo tipo de pruebas, de tal manera que aprenda a distinguir la pena y el dolor, así como lo que es bueno o malo para sí mismo y para aquellos con los que convive”.¹⁹ Pero también en el campo es donde se encuentra más cercano a las exigencias de la naturaleza y al esfuerzo que ella requiere, en tanto que está alejado de la ciudad, de sus instituciones y del modo de vida que en ésta prevalece. En el ambiente natural hay una relación directa y cercana con ese entorno en donde la acción del individuo está controlada por factores externos que son los factores que se le imponen, dejándole poco margen para alterarlos o modificarlos a voluntad, sobre todo si se toma en cuenta que para la época en la que Rousseau está escribiendo sus reflexiones, la mayoría de la

¹⁸ J. J. Rousseau, *El Contrato Social*, p. 42.

¹⁹ J. J. Rousseau, *El Emilio*, p. 10.

población vive en zonas rurales, comparada con la proporción de aquellas que se encuentran en las zonas urbanas.

Por lo antes dicho, es claro que para Rousseau, el modo de vida que se impone en el campo es preferible al que prevalece en la urbe, de ahí que considere relevante señalar algunas de las características que hacen posible a la comunidad campesina desde la perspectiva del ginebrino.

2.2.2 *La sencillez dispone al hombre hacia una vida moderada*

La clave de una relación armónica entre los individuos radica, como ya se ha afirmado, en “conservar la forma de vivir sencilla [...] que nos fue prescrita por la naturaleza” pues haciéndolo de esta manera, “ella nos destinó a ser sanos”.²⁰ Este vivir sencillo en el campo está relacionado con la salud, siendo ésta la que hay que cuidar para mantener el equilibrio no sólo del cuerpo en tanto que individuo, sino también de la sociedad como cuerpo social.²¹ Una vida sencilla ayuda a ser moderado, en tanto que evita los excesos que perturben al cuerpo, pues de acuerdo con Rousseau, contraria a la frugalidad con la que se vive en el campo, la ciudad representa el espacio en donde se incita a la comodidad, al relajamiento, al lujo y al deseo de vivir a la moda, exigiendo la producción y comercio de novedades como signo de civilización y progreso en el que se encuentra tal sociedad.

Pero ¿en qué sentido la sencillez dispone al hombre hacia una vida moderada? La sencillez no es sinónimo de vida fácil, sino que tiene que ver con lo necesario, fundamental, básico, útil, mientras que su opuesto es la opulencia, exceso, derroche, lujo, molicie, esto último considerado por Rousseau como el peor de los males en tanto que arruina al hombre del campo, al mismo tiempo que

²⁰ J. J. Rousseau, *Sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres*, p. 241.

²¹ Es preciso hacer notar que Rousseau coincide con René Descartes, (quien con un cuerpo un tanto débil no le fue posible que desempeñara un papel importante en el ejército francés), pues sostiene que el valor más importante para el ser humano es el de la salud, aunque con respecto a la ciencia que cuida de la salud, la medicina, Rousseau la ataque tan vehementemente, no así Descartes, que le asigna un lugar muy privilegiado en la escala de las profesiones. *Cfr.* René Descartes, *El discurso del método*, Aguilar, Argentina, 1980, p. 95.

agobia al que vive en la ciudad.²² Lo anterior se puede entender en el sentido de que lo básico, necesario y primario para el hombre es mantenerse con vida. Para conservar la vida es preciso el alimento, la protección, así como la reproducción. Para alcanzar ese bien será necesario aprender a cultivar el campo fértil que ofrece la tierra, de ahí que la agricultura sea la actividad más útil, valiosa e indispensable, desde el punto de vista de Rousseau, que ha desarrollado el hombre. Pero la agricultura, lejos de que signifique una actividad fácil y relajada, aún hoy en día representa un trabajo que requiere mucho esfuerzo, tiempo y dedicación, y que para aquellos que se afanan en este quehacer, pocas energías les quedan como para despilfarrarlas en acciones inútiles y limitar el excedente de esta producción en gastos que atiendan a la satisfacción de necesidades básicas que exige la vida en el campo.²³

Para los pueblos campesinos, curtidos por una vida rústica impuesta por las condiciones naturales, son el trabajo y la disciplina los elementos que les garantizan la sobrevivencia y, con el tiempo, conseguir cierta autonomía con respecto a las adversidades que la naturaleza les impone. Tal independencia se alcanza con la forma de vida frugal y austera en lo individual, así como la fuerza y la unidad en las tareas que exigen ser realizadas de manera conjunta, cualidades inherentes de las comunidades campesinas. La vida ordenada, esforzada, de trabajo permanente y de moderación constante no es el resultado de un esfuerzo teórico que, después de una cuidadosa reflexión les permita proyectarlo como un ideal a alcanzar, sino que las condiciones naturales que imperan en la

²² J. J. Rousseau, *Ibidem.*, pp. 343 y sigs.

²³ En la actualidad, en los países del primer mundo cada vez es más difícil conseguir gente dispuesta a realizar el trabajo que exige el campo, que a manera de ejemplo, tan sólo en California (EE.UU.), en la época de actividad recolectora, se emplean más de 450 mil personas para llevar a cabo el trabajo de la pizca, quienes en su mayoría son migrantes ilegales en tanto que los ciudadanos estadounidenses no quieren realizar este tipo de trabajo por considerarlo de índole servil, de ahí que el avance en los recursos tecnológicos sea cada vez mayor y ya se esté impulsando ya no sólo la mecanización del campo y de las granjas, misma que comenzó desde 1850 con la cosechadora automática con tiro de caballos, sino algo mucho más refinado como es la construcción de sofisticados robots computarizados para que realicen el trabajo esclavizante que ahora exige la labor del campo. *Cfr.* Julio Boltvinik, "Economía Moral", *La Jornada*, versión electrónica <http://www.jornada.unam.mx/25/07/11opinion/034oleco>.

geografía y que se imponen por encima del individuo, exigen una actitud más bien pragmática, en donde la pauta de acción la fija la labor que exige la propia tierra, por lo que la rusticidad del campo se impone tanto en lo económico, como en lo político y lo moral.

El hecho de que una comunidad sustente su economía en la explotación de la tierra, tanto en el caso de la agricultura como para la crianza de animales, genera varios beneficios a la comunidad. El más importante, desde luego, es el que permite la sobrevivencia del individuo y del grupo y, más aún, a medida que se van perfeccionando los conocimientos sobre esta actividad, se mejoran los resultados de la misma, teniendo como consecuencia, un excedente de productos, gracias a los cuales, independientemente de cuál sea el uso que se les dé (almacenamiento, distribución, intercambio, venta) permite que tanto el individuo como la comunidad puedan vivir con una mayor autonomía, pues saben que cuentan con el potencial para hacer frente a la adversidad natural (desastres), social (hambrunas), política (guerras), moral (egoísmos). Desde luego que tal independencia exige como premisas la suma de esfuerzos de cada uno de los miembros de la comunidad, así como también los lazos que lo unen a sus antepasados y a la tierra misma forjando el respeto al conjunto de ideas, tradiciones y prácticas colectivas que aseguren el mantenimiento de la cohesión social en la que se finca dicha autonomía, lo cual es condición para interactuar con mayor responsabilidad civil.

Los hombres que aprecian al campo por las bondades que de él reciben, no sólo se habitúan a que su cuerpo lo curta el sol, el arado y la lluvia, sino que también sus actos los rige el trabajo, la defensa de la comunidad y la sobriedad de la vida, elementos que les enseñan a priorizar que el honor más alto en la vida es el de tener sentido de pertenencia al identificarse con las tradiciones y normas que rigen su comunidad. Acostumbrado a un espacio rústico que fomenta una vida sencilla con apego a las tradiciones heredadas de sus antepasados, la vida y la moral de la gente de campo es práctica, misma que los invita al trabajo comunitario, a la moderación y a la unidad con la familia y el grupo.

Con respecto a lo anterior es preciso señalar dos elementos: el de tipo familiar, relativo a los grupos vinculados por relaciones consanguíneas y el territorial, referido al espacio en que se

encuentran asentados los grupos o aldeas y que al mismo tiempo les permite llevar a cabo su actividad económica normal.²⁴ Son estos dos elementos los que deben estar en equilibrio para que se conforme el sentido de pertenencia a una comunidad, haciendo confluir distintas prácticas sociales que mantienen tal relación, con lo que se fortalece su unidad como comunidad. En el momento en que el crecimiento demográfico, los desplazamientos geográficos o la concentración de poder en un solo grupo, rompe el equilibrio, el efecto inmediato es que el sistema en su conjunto se tambalea y entra en crisis.

La tradición de la autoridad de los pueblos campesinos se sustenta en la familia como pilar social. Particularmente Rousseau considera que esta institución es en la que en primera instancia radica la formación del futuro ciudadano, en tanto que ella no sólo dirige y orienta a cada uno de los miembros de la familia, sino que también administra y acrecienta el patrimonio, al mismo tiempo que coadyuva en la consolidación del gobierno de su comunidad. Esta triple función de la familia campesina la podemos encontrar claramente en Rousseau, cuando en *El Emilio* nos recuerda que un hombre debe a la sociedad tres funciones: la del padre que engendra hijos, la de mantener un trato cordial con su comunidad, así como la de desempeñar el papel de ciudadano, de ahí que la única ciencia que hay que enseñar a los niños es, dice el ilustrado, aquella que les enseña sus obligaciones como hombres,²⁵ enseñanzas que deberán ser transmitidas con una vida ejemplar que motive a la acción, que viene a ser lo genuinamente humano, misma que arranca en esta relación estrecha con la naturaleza, pasando luego a la interacción con los hombres para engarzarse con el aprendizaje que se obtiene de las cosas.

Sin embargo, la gran crítica que hará el ginebrino a la sociedad de su tiempo es que los presupuestos relativos a la vida apegada a las necesidades naturales que se cumplen con la vida campirana han entrado en crisis, por lo que la corrupción y la degradación del individuo y de la comunidad es un hecho inminente. Tal es el caso de las naciones de su tiempo, en donde las ciudades han cambiado y ampliado tanto su fisonomía como sus funciones, en tanto que

²⁴ Jorge Martínez-Pinna Nieto, *La monarquía romana arcaica*, p.64.

²⁵ J. J. Rousseau, *El Emilio*, p. 11 y 14.

las grandes urbes han dado entrada al lujo y los placeres fáciles que invitan al individuo a la pereza e incitan al vicio, siendo éste el mayor riesgo que hay que evitar a base de disciplina y trabajo, así como con la fuerza de las costumbres; de ahí que el ginebrino aconseje no alejar al campesino de su deber, de tal manera que no se vea seducido por la “relajación en la acción y el goce sensual, la voluptuosidad, opuesta al respeto al *mos maiorum*”.²⁶

Con la descripción anterior se puede observar que para Rousseau la vida en el campo ofrece ventajas en la formación del hombre. Sin embargo, precisamente porque la vida en el campo prioriza la conservación de la vida del hombre, es que el espacio físico representado por el campo no desarrolla o sólo de manera muy limitada, otro aspecto que tiene que ver con la acción política, entendida ésta como la actividad cuyo fin es proyectar y consolidar una forma de vida que le permita a ese grupo social vivir como comunidad, en donde se satisfagan sus necesidades, así como contar con el establecimiento de normas y leyes que les permita vivir de manera autónoma. Tal necesidad no se expresa en una sociedad de campesinos en tanto que éste no es su fin, pues su razón de ser no es hacer política sino aprovechar de la mejor manera la riqueza de la tierra y mantenerse con vida y las prácticas sociales que cotidianamente llevan a cabo no lo propician.

A diferencia de lo anterior, alejados de las exigencias del cultivo de la tierra se concentran los grupos urbanos, mismos que por su propio génesis ofrecen un conjunto de actividades que, en consonancia con Rousseau, se ajustan a otra regla: aprovechar todos los recursos que llegan a la ciudad, de tal manera que su actividad cotidiana se regule por el mayor lucro, así como un alto consumo de productos con una vida cada vez más corta. En este sentido, coincido con Rousseau en que la vida en el campo, propicia por lo menos dos cosas que van a favorecer el aprecio por una vida moderada. Por un lado al ser tan ardua y extenuante, mantiene ocupados a los individuos en sus diversas faenas, enseñándoles que en lugar de gastar sus fuerzas y energía en actividades superfluas o en una ociosidad improductiva, hay que aprovechar de la mejor manera tanto el tiempo como los recursos, con los cuales se favorecen tanto en lo

²⁶ Jean-Nöel Robert, *Eros romano. Sexo y moral en la Roma antigua*, Ed. Complutense, Madrid, 1999, p. 46.

individual como en lo colectivo. Por otro lado, dado que cualquier actividad que se lleve a cabo con la infraestructura que ofrece el campo, sea agricultura, ganadería, comercio, entre otras, se valoran mucho los insumos y los recursos que se tienen que gastar para obtener los productos necesarios, por lo que la sencillez es muy apreciada en contraposición al exceso y al despilfarro, en tanto que genera un mayor gasto.

2.3 La ciudad: naturaleza malformada o ciudadanía corrompida

A partir del trabajo realizado en comunidad y del tipo de moral que se desprende entre los miembros de la misma, se puede entender por qué para Rousseau el campo representa la vida noble y virtuosa, sobre todo si se toma en cuenta la cantidad de tiempo y labor que hay que dedicar para hacer producir a la tierra. En oposición al tipo de vida que se tiene en el espacio abierto pero al mismo tiempo riesgoso que ofrece el campo, está la ciudad.

Si bien el surgimiento de las ciudades es tan antiguo como las civilizaciones, para la época en que escribe Rousseau se vive un intenso avance de la economía industrial que debilitó los cimientos de la producción de las comunidades agrarias, provocando con ello un éxodo hacia las ciudades, situación que trajo consigo el empobrecimiento de la mano de obra que se concentró en las urbes. Con estos cambios acelerados, la ciudad, además de ser el espacio en el que se concentran las funciones institucionales, administrativas, religiosas, educativas, artísticas, también representó el ámbito al que se acude para satisfacer, en términos de servicios y de comercio, las necesidades de la pujante burguesía. Tal fenómeno marca una brecha entre la ciudad y el espacio rural pues permite que se gesticione un estilo de vida muy criticado por el ginebrino por el creciente deterioro moral que acarrea tanto al individuo como a la sociedad. El rompimiento con los lazos hacia la comunidad de origen, permite que se escape al control de las instituciones tradicionales, por lo que los habitantes del espacio urbano adoptan comportamientos distintos a los de su grupo de origen, muchos de

ellos con una tendencia más relajada, que malogra la moral del individuo.²⁷

Por tal razón considero que Rousseau concibe a la ciudad como el ámbito en el que los hombres, alejados de la tarea esforzada y de la vida sencilla, se entregan a los placeres, a la vida regalada, ociosa, a los lujos, dedicada a los espectáculos con lo que se relajan las costumbres y se trastoca la virtud del hombre moderado. Son tales los excesos a los que se ha llegado en su tiempo al grado de que el ginebrino considera que las artes liberales, las letras y las ciencias, así como la producción tecnológica y el comercio, lo único que engendran es vicio y corrupción tanto en los hombres como en los Estados que se dejan llevar por esas prácticas²⁸. De esta forma, la ciudad viene a ser el lugar en donde se concentran la vida licenciosa, patrocinada por la riqueza y los gustos y aspiraciones nimias de la burguesía. De ahí que para Rousseau “el antídoto contra la perversión de las costumbres es el atractivo de la vida doméstica en torno a la crianza de los hijos y la vida conyugal amorosa”,²⁹ es decir, la vida sencilla y moderada que ofrece el espacio campirano. Contrario a este mundo, considera Rousseau que en la ciudad, los niños, adolescentes y jóvenes son abandonados a su suerte, ya sea en conventos, hospicios, o en el caso del niño burgués, a la servidumbre que se encarga de su formación, pero alejados del ambiente familiar hogareño con lo único que se gana es habituarlos a no tener apego a nada,³⁰ ni a costumbres ni a tradiciones, mucho menos al apoyo solidario hacia los demás, trayendo como consecuencia el que, aunque interactúen con otras personas, ya sean conocidas o familiares, puede ser que se muestren muy corteses pero en el fondo se comportarán como extraños, desinteresados y apáticos, actitud característica de las grandes ciudades, pues resultan ser el espacio idóneo para que reine la indiferencia y la refinada desatención, condiciones que impiden la acción solidaria y el trabajo en conjunto, así como la disposición

²⁷ Cfr. Juan Pedro Albán Viqueira, *Relajados o reprimidos: diversiones públicas y vida social en la ciudad de México durante el siglo de las luces*, Fondo de Cultura Económica, México, 1987, p. 18.

²⁸ J. J. Rousseau, *El Emilio*, p. 18.

²⁹ J. J. Rousseau, *Ibidem.*, p. 9.

³⁰ J. J. Rousseau, *Ibidem.*, p. 12.

para atender los problemas de la comunidad, en tanto que no hay espíritu comunitario pues predomina más bien el individualismo.

En este sentido, la ciudad, aunque aparentemente esté más delimitada por un mejor trazo en términos urbanísticos o con una planeación más regulada para que se puedan llevar a cabo las diversas funciones de una metrópoli, resulta ser un lugar limitado, con obstáculos para su libre tránsito, donde se prohíbe el acceso a los desposeídos, así como también se les excluye de tareas que les ayude a tener una mejor formación. La mayoría de las actividades que se llevan a cabo giran en torno a la economía de mercado, en donde el interés no es por las personas sino por los productos que en ese ámbito se ofertan, por lo que se encarecen los espacios que son más atractivos para dichas transacciones, al mismo tiempo que tanto los habitantes, como los edificios y las diversas actividades que se llevan a cabo en sus límites, están condenadas a una cercanía asfixiante, en donde paradójicamente, mientras más estrecha sea la interacción entre estos elementos, más heterogénea, distante y dispersa resulta su relación.

Como se ha explicado, tanto el espacio más apegado a la naturaleza (el campo), como el que marca una distancia con ella (la ciudad), tienen sus propias limitaciones, siendo quizá la del campo, la más fuerte, donde existe una autoridad de tipo vertical, concentrada casi siempre en la “cabeza de familia” (respeto al *mos maiorum*), o en el representante del credo y/o de la autoridad civil. A diferencia de lo anterior, en la ciudad se vive en una situación de extrañeza, la cual obliga a asumir una actitud participativa, misma que permite la interacción con la autoridad. Frente a estas limitaciones propias de esos espacios, la pregunta es ¿qué hacer para revertir ese tipo de limitaciones que presenta la ciudad? Desde luego que no se puede sostener que Rousseau proponga un regreso al estado de naturaleza, ni tampoco un abandono de la ciudad para ir a repoblar los campos y las praderas, pero sí sugiere la recuperación de algunas de las características favorables que ofrece el campo, como también el pensar a la ciudad como el lugar que favorece la formación de una actitud proclive a la relación con el otro, pues si bien en ella se concentran el tipo de hombre que reúne toda su energía en la producción de bienes de consumo para incrementar su riqueza, así como también los que sólo buscan una vida disipada y comodi-

na como máximo fin, los hay también aquellos que consideran que la ciudad ofrece la posibilidad de llevar a cabo las acciones propias de una comunidad humana regulada por un interés que beneficie al conjunto.

Pese a las limitaciones anteriores, la ciudad también ofrece el espacio adecuado para propiciar la alteridad. A diferencia del campo, en la metrópoli la gente no se conoce, no saben cuáles son sus orígenes familiares, étnicos, religiosos o culturales, desconocen el pasado de sus vecinos, por lo que se vuelve un lugar propicio para interactuar con lo otro, es decir, se trata del lugar de encuentro con lo diferente, lo extraño, lo nuevo, lo ajeno, lo que se opone y hasta se confronta, pero que por eso mismo, exige un respeto y un trato diferenciado. Alteridad no sólo en el sentido de “lo diferente a mí”, sino con relación al otro que si bien es diferente también, en alguna medida ese otro incide en nuestro entorno para que en el espacio ciudadano sea posible la vida con y por los extraños. Ese otro, precisamente en tanto que es distinto a los demás y más allá de atender sus intereses privados, en su mayoría de orden económico, ya sea como productor o como consumidor, suma esfuerzos para hacer posible un ámbito en el que se muestre el ser de cada individuo.

2.3.1 La ciudad y la autonomía

De acuerdo con Rousseau “el hombre libre sólo quiere lo que puede”. Pero ya se ha señalado que para este pensador ese hombre libre manifiesta sus necesidades desde dos dimensiones: la individual, que busca exacerbar el ámbito de lo privado y vivir ocupado sólo de eso; y la del hombre civil que interactúa con la sociedad y sus instituciones y que es en ese ámbito en donde tiene expresión lo común, es decir, aquellas actividades en donde confluye el *inter-est* por procurar una sociedad más independiente, integrada también por individuos que aspiran a ello. El reto al que nos enfrenta Rousseau es articular esas dos dimensiones, aparentemente extremas y contrapuestas en las condiciones que la sociedad moderna ofrece. Por un lado el del individuo que deliberadamente organiza y dispone su entorno con el propósito de satisfacer sus deseos, pero también con la disposición de buscar en sí mismo para encontrar ese sentimiento íntimo que le es

connatural y que le permite, a partir de las experiencias que vive, plantearse la posibilidad de alcanzar la autodeterminación y en donde los otros sólo son relevantes en la medida en que se eclipsen para no enturbiar u obstaculizar ese interés privado. Pero sabido es que este camino conduce al aislamiento, a la vida solitaria y si bien una parte del pensamiento rousseauiano se orienta a ese fin, hay otra parte importante de su teoría, que lo jala a hacer mundo con los hombres, señalando a ésta como una de las propiedades exclusivas que caracterizan al ser humano. Por lo que Rousseau insiste en la posibilidad de formar hombres capaces de subsumir su interés privado en aras de transitar hacia una convivencia social, a partir de que cada una de las voluntades individuales coadyuve en la consecución de una sociedad autosuficiente que tenga la capacidad para autogobernarse.

De acuerdo con el ginebrino, en la dimensión privada, ámbito que le compete e interesa al individuo en cuanto tal, el fin al que aspira es al de ser “hombre”, es decir, ocuparse plenamente de “sí mismo”. Por lo que la autonomía consiste en no depender ni de las cosas ni de las personas, es decir, aprender a ser autosuficiente, en el plano de las necesidades vitales, a autogobernarse, en cuanto al control de sus pasiones, y a ser auténtico en la relación que mantiene consigo mismo, es decir, a no desear nada que no esté en su propia capacidad alcanzar. Una vez que se encuentre en tal condición, es decir, que haya aprendido a ser “hombre autónomo”, lo cual sólo lo puede aprender en su experiencia directa con el entorno natural, una vez formado así se encuentra en condiciones para dedicarse a las actividades que de él demande la sociedad: magistrado, militar, clérigo, filósofo... y no desempeñará mal ninguno de estos cargos, como tampoco se desempeñará mal “los que con él tengan conexión”, pues “toda perversidad proviene de la debilidad, dadle fuerzas y será bueno”.³¹ Como se puede observar, la salida que Rousseau da al hombre solitario indiferente y apolítico que se encuentra de manera idealizada en el estado de naturaleza, hay que dirigirlo en busca de su propia autonomía a partir de la interacción que mantiene con la comunidad y de que se identifique con ella para que persigan el mismo fin: ser autónomos.

³¹ J. J. Rousseau, *El Emilio*, p. 5 y 27.

Y es aquí donde me parece que Rousseau plantea este doble sentido de la función del espacio público: en tanto que éste, en la esfera de lo político se inscribe alternativamente “en una concepción que vincula lo público con las relaciones de poder y dominación, y otra que la asocia a formas autónomas de vida colectiva; la primera remite ineludiblemente al Estado o al sistema político, y la segunda reivindica una forma de comunidad autónoma”³². Sólo que cualquiera de estas dos funciones del espacio en su esfera pública no están dadas *per se*, sino que es preciso crearlas y adaptarlas a las necesidades de la comunidad. La primera la gestiona el propio sistema político, con sus diferentes tipos de gobiernos y no necesariamente lo hace para conformar una comunidad autónoma, más bien la historia de las sociedades nos muestra que ha sido para mantener el poder a costa del sacrificio tanto del individuo como de la muerte de la propia comunidad; mientras que la segunda función es preciso que la genere la acción humana que hace posible que se manifieste lo genuinamente humano, es decir, la acción política resultado de la participación activa de cada uno de sus integrantes.

La pregunta es: ¿Cómo se hace efectiva tal participación activa de los ciudadanos? ¿Cómo el individuo puede interesarse en los demás, más allá de verlos como fuerza de trabajo o como un potencial consumidor? ¿Cómo lograr que el hombre asuma un compromiso colaborativo y cooperativo en la resolución de los problemas que afectan y competen a la totalidad del grupo? Este cambio de actitud tiene que emerger nuevamente de la necesidad que se presenta a las distintas comunidades, pues “es la necesidad la que enseña a los hombres las cosas indispensables”.³³ A partir de que el individuo toma conciencia de sí y, basado en un aprendizaje a partir de sus propias experiencias adquiridas en un entorno natural y familiar, tiene que darse cuenta de que tanto sus fuerzas como su entendimiento son limitados, por lo que la única forma que tiene para suplirlos es apoyándose en la contribución y colaboración con los otros, en la suma de fuerzas y voluntades con las que se beneficie tanto a la parte como al todo. Este es el sentido de la

³² Nora Rabotnikow, *En busca de un espacio común. El espacio público en la teoría política contemporánea*, UNAM, México, 2011, p. 263.

³³ Aristóteles, *Política*, Gredos, Madrid, 1988, VII 10, 1329b7.

palabra convivir, significa aprender a vivir con los otros y bajo la mirada y orientación de los otros –pues de otra forma es imposible–, y por la vía del diálogo, la comunicación y el consenso, dar solución a los problemas que aquejan y vulneran a esa comunidad.

2.3.2 *El espacio público. Ciudadanía participativa*

Se ha visto que, desde la perspectiva del ginebrino, la vocación del hombre es la vida humana, por lo que no sólo se tiene que preservar la vida con la satisfacción de sus necesidades básicas sino que se puede plantear la posibilidad de vivir humanamente hablando, pero esa situación no es algo que de manera natural lo sepa hacer cada quien, sino que es algo que tiene que aprender el individuo, por lo que es preciso “enseñarle el oficio de vivir” y, una vez que éste aprenda, “aunque la fortuna le cambie de lugar, él siempre encontrará el espacio que le permita vivir plenamente”,³⁴ lo cual implica el tránsito del mundo interior (la formación del individuo en sí mismo) hacia el mundo exterior (la comunidad, pero sobre todo, la vida en la ciudad y a lo que esa situación expone). Desde mi perspectiva, para aprender este oficio considero que es muy importante la función que cumple el espacio público.³⁵

Si bien, en el estado de naturaleza los individuos gozan de libertad natural en tanto que sólo escuchan las inclinaciones de sus apetitos mirando hacia sí mismos y no hacia los demás, dicha libertad se ve obstaculizada por los propios límites que tiene el hombre también de manera natural, por lo que la libertad de que gozará dentro de la sociedad civil será muy diferente pues se trata de una libertad civil. Dentro de ésta dejará de ser el “animal estúpido” del estado de naturaleza para pasar a ser el “animal inteligente”³⁶

³⁴ J. J. Rousseau, *El Emilio*, p. 5.

³⁵ Aristóteles sugiere la idea de que la comunidad debe de contar con una Plaza Libre. Dicha institución debe estar libre de mercancías y distracciones impuestas por el mercado. A ella tendrá acceso todo aquél que aspire a ser formado como ciudadano; dicha formación se llevará a cabo con la convivencia y el ejercicio que se propicie entre los jóvenes y los adultos, incluidos los magistrados, pues la presencia de éstos infunde respeto por una comunidad autónoma, constituida por hombres libres. *Cfr. Aristóteles, Política*, VII 12, 1330a 4-5.

³⁶ J. J. Rousseau, *El Contrato Social*, p. 38.

que ejercita el desarrollo de sus facultades, ennobleciendo sus sentimientos, ampliando sus ideas, lo cual le permite tener tanto una libertad moral, en tanto que la obediencia a la ley que los mismos hombres se han prescrito los hace ser dueños de sí mismos y tener una vida virtuosa, así como también es capaz de desarrollar una libertad civil en tanto que como ciudadano cuenta con derechos que se hacen oír a través de las instituciones sociales creadas para ese fin. Cada hombre tomado en lo individual no sería nada, ni nada podría si no es con el esfuerzo del conjunto, pues en tanto que individuo su interés particular puede querer algo muy distinto a lo que el interés común quiera, de ahí que en su relación con el otro, se muestra como un extranjero, hacia el cual sólo hay desconfianza y extrañeza.

La vida y la libertad del individuo como tal, son independientes de la persona pública (libertad moral), pero para que pueda gozar de sus derechos en su calidad de ciudadano tiene que cumplir con los compromisos que emanen del gobierno soberano, toda vez que éste represente la suma total de las voluntades particulares, en tanto que se encuentre legítimamente constituido para gobernar a todos. De ahí que los ciudadanos sean los particulares que forman parte del todo político (Estado)³⁷ y que, al mismo tiempo, participan de la autoridad del soberano. Tal soberanía sólo se alcanza cuando “la fuerza adquirida por el todo es igual o superior a la suma de las fuerzas de todos los individuos, la ley está en el más alto grado de perfección”.³⁸ Y así como la importancia de las reformas llevadas a cabo –a manera de ejemplo– por Servio Tulio radicó en que las tribus militares supieron incorporar a la plebe a la ciudadanía romana, en lugar de mantenerlos como súbditos; y la asamblea del pueblo en su conjunto conformó el primer ejército de ciudadanos,³⁹ es deber del soberano y de las instituciones públicas encontrar el mecanismo gracias al cual cada individuo tenga la certeza de estar

³⁷ Aristóteles hace una diferencia entre ser parte de un todo y pertenecer a un todo. Cuando se habla de la parte se hace referencia a un elemento independiente o específico que se encuentra en relación a un todo pero del cual forma parte constitutiva, lo cual quiere decir que el todo no se puede concebir sin ese elemento, pues le es indispensable. Cfr. Aristóteles, *Política*, VII 9, 1329a10, VIII 1, 1337a30. y J. J. Rousseau, *El Contrato Social*, p. 38.

³⁸ J. J. Rousseau, *El Contrato Social*, p. 64.

³⁹ Jorge Martínez-Pinna Nieto, *La monarquía romana arcaica*, p. 67.

en condiciones de igualdad –en cuanto a sus derechos–, de la misma manera que el resto del grupo social, por lo que los compromisos que lo vinculan con el todo los haga suyos en la medida en que al cumplirlos al mismo tiempo que trabaja para los demás tenga la sensación de que también trabaja para él mismo.⁴⁰ En este sentido es como considero que tiene que entenderse que el individuo forme una unidad con el todo, mas no que sea una parte, en tanto que añadido, de ese todo.

Sólo si se garantiza lo anterior, es que se dan las condiciones para establecer un compromiso sustentado en el reconocimiento de la diferencia entre lo público y lo privado, pues, en la medida en que toda forma de gobierno, de tipo Republicano –que es la que recomienda el ginebrino– esté constituida por individuos, cada uno de éstos se vinculan con el todo en un doble sentido: “como miembro del gobierno soberano respecto de cada uno de los particulares y como miembro del Estado con respecto al Soberano”.⁴¹ En el primer sentido, los individuos y el soberano son los mismos sujetos sólo que el soberano es un “todo” sí y sólo sí el pueblo en su conjunto (totalidad de individuos) así lo ha decidido por voluntad general; en el segundo sentido, cada individuo tiene igualdad de derechos mientras pertenezca a ese estado, por lo que el Soberano está obligado a favorecer igualmente a todos los ciudadanos que él representa. En este sentido y para garantizar tanto el interés privado así como el público, Rousseau considera que es indispensable el establecimiento del gobierno republicano, entendido como la forma de vida política que está regida por leyes gracias a las cuales se representa y se gobierna el interés público de manera legítima, es decir, que la *cosa pública* está sometida no al arbitrio de un individuo (tirano/monarca/dictador) o de un grupo poderoso (oligarquía), sino a la voz legítima de la voluntad general (democracia),⁴² con lo que se garantiza la permanencia de una comunidad política.

Por lo anterior considero que el pensamiento de Rousseau es vigente para nuestro tiempo, pues permite sustentar las bases para entender el espacio público, toda vez que, para que éste se dé es

⁴⁰ J. J. Rousseau, *Ibidem.*, p. 54.

⁴¹ J. J. Rousseau, *El Contrato Social*, p. 40.

⁴² J. J. Rousseau, *Ibidem.*, p. 62.

indispensable la vigencia de un estado cuyas acciones estén regidas por el derecho, es decir, por un conjunto de leyes y normas que garanticen a sus miembros (ciudadanos) mínimamente la defensa de su espacio territorial (con leyes y con un aparato militar), la seguridad de su persona (con una institución de seguridad efectiva), con actos de justicia para con cada una de las acciones que se lleven a cabo (todos los individuos tienen igualdad de derechos mismos que no pueden ser violentados), así como la recta administración de los bienes (protección de la propiedad privada y de los bienes públicos), manteniendo siempre la distinción entre el cuidado de los intereses del ámbito privado, así como los intereses del ámbito público.

Es así que para que haya espacio público es necesario que se cuente con un Estado de derecho, entendido éste como un todo que lleva a cabo cada uno de los actos públicos con base en la legalidad. Dicha legalidad no debe beneficiar al grupo político que gobierne en turno, sino que tiene que ser la expresión de la voluntad de cada uno de los que representa.

Con base en lo anterior es preciso resaltar que:

El espacio público es, como también ya lo ha señalado Aristóteles, el ámbito en el que los jóvenes se ejercitan, junto con la convivencia de los adultos, en la preparación de la experiencia ciudadana. Para alcanzar lo anterior, es preciso que la sociedad mantenga espacios abiertos para que se lleven a cabo el análisis, la reflexión, la argumentación, así como la toma de decisiones de los asuntos de interés común, de ahí que sea importante que, a través de la formación cívica se ejercite al futuro ciudadano para que se fomente en él la responsabilidad y el compromiso que implica una actitud participativa y colaborativa. Esos espacios abiertos funcionarían en la vida cotidiana como talleres en los que, cada uno de los que participa aprende a sumar esfuerzos orientados a favor de los intereses de la comunidad.

El espacio público también es considerado como el lugar al que acuden los miembros de la comunidad para llevar a cabo actividades con las que se promueva el desarrollo de actitudes ciudadanas, como el diálogo, la participación, el debate, la discusión, la argumentación, la civilidad, la responsabilidad, el compromiso social; además de acentuar la defensa de los derechos

y garantías individuales, tales como la libertad de expresión, libertad de asociación, libertad de culto, derecho a una vida de justicia, derecho a la educación, derecho a la salud, derecho al trabajo, defensa de sus bienes; así como la defensa del espacio (del espacio tanto privado como comunitario, así como del mismo espacio público) y la visibilidad pública (la transparencia de la administración y gestión pública) así como al sentido de pertenencia por los vínculos que los unen no sólo a un grupo que les sea familiar o conocido, sino que la unidad se afianza a través del conjunto de costumbres, y creencias con las que se identifica la comunidad y con los que ha creado lazos de pertenencia, de unidad, así como de solidaridad.

En este sentido, el espacio público es concebido como el ámbito en el que se articulan los intereses tanto particulares como públicos y así poder avanzar en el terreno de lo político y, a través de la gestión y administración de los asuntos de interés común, se generen otros horizontes por medio de los cuales los ciudadanos participen activamente y se integren al ejercicio del poder. Esto implica que el propio individuo se considere responsable, además de sí mismo, también de todo lo que acontece en su comunidad, asumiéndose como parte de ella y sintiendo que efectivamente pertenece a ella, por lo que los problemas que aquejan al grupo no son problemas de los otros, considerados como extraños y ajenos, sino que son propios en tanto que se vive dentro de esa comunidad y lo que a ella le afecta también incide y repercute en cada uno de sus integrantes.

Para llevar a cabo lo anterior, sería recomendable recuperar el tipo de experiencias que resultan de la vida en el campo, a través de las cuales, como hemos visto, en comunidades pequeñas e integradas, se fomenta la cohesión, confianza y unidad que caracteriza a la vida en este ámbito, para replicarla en el espacio de la ciudad, en donde, si bien puede ser que no haya lazos de sangre, o afinidad de tradiciones y costumbres, sí puede aspirarse a que en la ciudad lleguen a confluir intereses culturales, a través de la creación, uso y recuperación de los espacios públicos. De esa forma, la ciudad se puede imaginar como el lugar de integración de la sociedad en su conjunto, con miras a propiciar y fomentar una convivencia social pacífica y con aspiraciones a mejorar la

forma cotidiana de vida social e individual, a través de los vínculos que se establecen por medio de los espacios públicos.

Así, el espacio público debe ser entendido como el ámbito en el que se delibera, se discute y se gestiona la autonomía política de cada uno de los miembros de la comunidad, garantizando con ello la posibilidad de vivir en una sociedad justa en tanto que sus miembros actúan conforme a los pactos civiles que en ella se hayan establecido. Gracias a las diversas actividades de formación ciudadana que se pueden llevar a cabo en este tipo de espacio es que se puede lograr que cada uno de sus integrantes actúe para que haya concordancia de número con base en el deber y el derecho y no sólo movido para que haya concordancia con el sujeto por sus impulsos, sus apetitos y sus intereses privados, los cuales consisten en mirar sólo al beneficio de sí mismo, además de cancelar todo vínculo de cohesión con la comunidad.

Por lo anterior considero que Rousseau es un pensador que problematiza su realidad con la esperanza de encontrar una respuesta más atinada para los problemas más urgentes que le planteó su tiempo. En este sentido, este escrito busca un terreno fértil que haga germinar las semillas del pensamiento del ginebrino, de tal manera que no sea considerado como un pensador utópico, idealista o romántico, sino como alguien que se tomó en serio su paso por la vida y que quiso incidir de algún modo en ella de manera oportuna y decidida.

A manera de conclusión

Pero ¿qué tan actual sigue siendo la pregunta con la que se inició esta reflexión? A trescientos años del pensamiento de J. J. Rousseau ¿cómo se ve hoy al desarrollo de la ciencia, de la tecnología, de los avances cibernéticos, al grado de considerar que el siglo XXI es el protagonista de la revolución ciberespacial con lo que se ha hecho posible la era global, en donde las fronteras son flexibles en tanto que no hay límites a la intercomunicación satelital? Precisamente para nuestro tiempo parece que se ha hecho más profundo el abismo, al mismo tiempo que la ruptura entre el progreso moral y el progreso científico-material.

Para nuestra época, el individuo muestra una actitud civil de tipo cosmopolita, es decir, el conocimiento que va adquiriendo

a través de las instituciones educativas a lo largo de su vida es un conocimiento externo, exterior, extranjero, promovido por los mismos modelos de competencia que se imponen a los gobiernos también desde el exterior, con los que se inhabilita al individuo para asumir un compromiso individual, así como comunitario, y más bien se tornan extranjeros para consigo mismos y para con aquellos con los que cotidianamente convive. Por lo que la misma sociedad, más allá de formar a cada individuo en un deber que dirija los actos de cada uno de sus miembros en beneficio de los demás, provoca en ellos la educación de la indiferencia, de la extranjería, o, en palabras de Zygmunt Bauman, lo que llama paradójicamente la mixofobia,⁴³ en tanto que los gobiernos actuales, lejos de propiciar, en la práctica, la convivencia pacífica a través de procesos formativos que favorezcan el encuentro, la interacción y la vinculación con la alteridad, incitan a la aversión obsesiva, inculcando el rechazo emocional o el miedo sin sentido hacia los que se consideran diferentes, extraños o extranjeros. Este tipo de políticas dan paso a la promoción del individualismo, del liderazgo personal en detrimento de una cultura de la mixofilia, en tanto que deseo de mezclarse con las diferencias, con aquellos que no son iguales a nosotros y que se encuentran en busca de otras expectativas, es decir, “la alegría de sentirse en un entorno distinto y estimulante”.⁴⁴

El tipo de formación que impera en la sociedad global inclina al individuo a favorecer su interés propio o sólo del grupo al que pertenece (ya sea político, religioso o cultural), un interés que, en lugar de ofrecerse y estar a favor de lo público, busca conquistar al público consumidor –en tanto que actores de su propia representación teatral– para favorecer su economía e imagen privada –aunque ellos mismos no crean en su propio guión–. En este sentido, el mercado, única dimensión favorecida por la sociedad global, fragmenta al interés público y desata la lucha por el espacio pero no el público en tanto que aprendizaje, formación, discusión, debate, deliberación por los problemas y soluciones comunes, sino por un espacio para lucrar con los otros por medio

⁴³ Bauman Zygmunt, *Sobre la educación en un mundo líquido*, Paidós, Argentina, 2013, pp. 9-10.

⁴⁴ Bauman Zygmunt, *Sobre la educación en un mundo líquido*, pp. 9-10.

de la transacción mercantil, de inversiones financieras, de subastas o de operaciones en las bolsas de valores; pero una vez que se ha alcanzado el objetivo, el frágil vínculo se evapora, la relación desaparece y se pierde la mínima cohesión que podía establecerse entre los individuos.

Para el hombre contemporáneo, la ciudad o incluso la megaciudad en la que hoy se vive, representa el espacio que le sirve para cumplir actividades laborales, profesionales, de gestión administrativa o de entretenimiento; y con lo único que se siente familiarizado es con los caos viales, con las constantes manifestaciones de descontento social, con el exceso de gente en un constante ir y venir, por lo que la extrañeza sigue siendo el factor común para los que habitan las metrópolis de hoy en día. Ellas no son el referente de una comunidad, pueblo, nación o país que actúe como un centro aglutinador que disponga a la acción política, sustentado en el sentido de pertenencia y con la que se podrían establecer lazos vinculantes entre los individuos.

El individuo contemporáneo carece de vocación, ya sea para ser un hombre auténtico, en tanto que hay coherencia entre el sentir, el pensar y el actuar, ni tampoco para ser ciudadano, pues no tiene interés ni deseo de involucrarse en los asuntos de orden público. Pero tampoco tiene calidad moral pues sólo se compromete con el aquí y el ahora por lo que aplica, a la manera cartesiana, una moral provisional para cumplir mínimamente con lo que la situación le exige pero, una vez alcanzado el objetivo, se metamorfosea en una entidad que flota en el sinsentido, en la sinrazón, en el vacío, en la nada, en tanto que tampoco se inclina por arraigarse a ciertas costumbres, a determinadas creencias, a ciertos valores, en suma a comprometerse con las circunstancias del tiempo que le tocó vivir y del cual tendrá que pasar la estafeta a sus herederos, pero ¿herederos de qué? De su nihilismo.

De ahí que me parece que si alguna luz queremos ver al final del camino que alumbra mínimamente el túnel en el que la sociedad global nos ha instalado, en la que, por más conocimiento científico, artístico, técnico que se ha generado, cada vez nos comprendemos menos y cada vez nuestro actuar es más incongruente con un deber moral, será necesario vindicar a la naturaleza, tal y como Rousseau nos lo ha recomendado, para que, junto con la experiencia



viva y la cercanía con lo natural, sean las que guíen el proceso formativo de cada persona con miras a que ésta, además de cumplir con una función privada, establezca las condiciones para transitar a alcanzar fines de carácter público.

Fuentes de consulta

- Albán Viqueira, Juan Pedro. *Relajados o reprimidos: diversiones públicas y vida social en la ciudad de México durante el siglo de las Luces*, Fondo de Cultura Económica, México, 1987.
- Aristóteles. *Política*. Gredos, Madrid, 1988.
- Descartes, René. *El discurso del método*, Aguilar, Argentina, 1980.
- Jean-Nöel, Robert. *Eros romano. Sexo y moral en la Roma antigua*, Complutense, Madrid, 1999.
- Jenkyns, Richard. (Ed.) *El legado de Roma. Una nueva valoración*, Crítica, Barcelona, 1995.
- Martínez-Pinna Nieto, Jorge. *La monarquía romana arcaica*, Universidad de Barcelona, Barcelona, 2009.
- Rabotnikow, Nora. *En busca de un espacio común. El espacio público en la teoría política contemporánea*, UNAM, México, 2011.
- Rousseau, Juan Jacobo. *Sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres*, Alianza, Madrid, 2002.
- _____. *El Emilio*, Porrúa, México, 2002.
- _____. *El Contrato Social*, Alianza, Madrid, 2002.
- _____. *Ensayo sobre el origen de las lenguas*, Introducción de Daniel Vera, Traducción de María Teresa Poyrazian, Universidad Nacional de Córdoba-Encuentro Grupo Editor, Argentina, 2008.
- Zygmunt, Bauman. *Sobre la educación en un mundo líquido*, Paidós, Argentina, 2013.

Hemerografía

- Boltvinik, Julio. "Economía Moral", *La Jornada*, versión electrónica <http://www.jornada.unam.mx/25/07/11opinion/034oleco>

3 LA ACTUALIDAD DE ROUSSEAU

José Antonio Mendoza Aguirre

El 21 de junio de 2012 se cumplieron 300 años del nacimiento de Juan Jacobo Rousseau. El mundo moderno tan habituado a efemérides que rayan en la superficialidad no dio mucha importancia al acontecimiento. En nuestro país, salvo contados medios escritos y electrónicos casi no se hizo mención del suceso.¹ La obra y la figura de Rousseau, el filósofo nacido en Ginebra, fue recordada, como debería ser, en diversos foros organizados por algunas universidades del país. Lo que puede consignarse de esos eventos es que fueron los asuntos de su vida privada o sucesos triviales que acontecieron junto a la producción de alguna obra suya lo que llamó la atención de los ponentes, antes que las ideas del ginebrino, que pretendidamente deberían ser el principal tema de interés de esos eventos. Lo destacable de esos foros, así como de los medios de comunicación que lo recordaron, fue la reiteración de los lugares comunes en que la obra de Rousseau ha sido convertida por quienes se consideran sus herederos.

Al margen de posibles desencantos por nuestra asiduidad a los lugares comunes, es pertinente preguntarse cuál puede ser la relevancia o la pertinencia de la obra de este autor para nuestro atribulado mundo, pero centrando nuestra atención especialmente en la obra y no en la persona.

El mundo moderno asigna un lugar central a fechas, convertidas como relevantes por el consumismo; al ginebrino, en cambio, las fechas y las trivialidades no serían algo que le preocupasen demasiado.² En segundo lugar, debido a que como el propio ginebrino se autoconcibe, él constituye un ser humano único e irreplicable pues había sido capaz de descubrir y entender la esencia

¹ Los medios que mencionaron la efeméride fueron el periódico *La Jornada* y las estaciones de radio *Radio UNAM* y *Radio Educación*.

² En su obra *Las Confesiones* el ginebrino únicamente escribe su año de nacimiento más no su día de nacimiento.

o la naturaleza que mueve a los hombres y a todo cuanto los hace y los define, tras conocer lo humano en él mismo, por ser quien mejor se autoconoce.³ Emprende, pues, una obra sin comparación, no porque conociera todas las otras, sino porque nadie se conoció mejor a sí mismo. Por ello, asumimos que no es jactancia, sino verdad.

El propósito de este escrito es mostrar la actualidad de la obra de Rousseau a la luz de las de ideas de nuestra realidad vigente. Una realidad que como sabemos todos se encuentra signada por la irrupción de una crisis económica global que ha devenido en política, social, ecológica, etc., y que es factible tienda a convertirse en un fenómeno disruptivo que ponga en peligro la existencia de los seres humanos en el planeta.

Frente a este difícil panorama se han expresado diversas voces. Especialmente llama la atención del cúmulo de especialidad que demandan soluciones, comenzando ellos mismos por señalar la oportunidad y conveniencia de sus muy particulares propuestas. Ninguno comenzaría por proponer que la búsqueda de propuestas pueda comenzar en alguien más, en alguien pasado, en alguien como Rousseau.

La pretensión de mostrar la actualidad y pertinencia de la obra de Rousseau no es un esfuerzo fatuo. La obra del filósofo ginebrino puede constituir una adecuada alternativa ante el caótico mundo de nuestro tiempo. Para demostrarlo serán contrapuestas dos formas mirar y entender la política: una, formulada por un grupo de intelectuales italianos en el libro *Manual de Ciencia Política*.⁴ Otra, es la realizada por el propio Rousseau en su breve ensayo *Consideraciones sobre el gobierno de Polonia*.

Lo anterior constituye la razón que justifica el ejercicio comparativo que se pretende realizar, es decir, contraponer dos obras cuya pretensión es comprender un tema político e incidir en el mismo. Una, la de los intelectuales italianos reunidos por Pasquino, quienes optan por la ciencia; otra la del ginebrino Rousseau, quien guiado por sus luces y su instinto político hace una propuesta para Polonia. El propósito es saber cuál de las dos propuestas es mejor, es decir, es la más adecuada para solucionar problemas concretos, entre otros elementos.

³ Cfr. Rousseau, 1979, especialmente el libro primero.

⁴ Pasquino, Gianfranco, et. al, *Manual de Ciencia Política*, Alianza Editorial, Madrid, 1996.

La selección de la obra *Manual de Ciencia Política* para este ejercicio comparativo, se debe, en primer lugar, a como lo indica Gianfranco Pasquino en su texto de introducción un Manual es un punto de partida tanto como un punto de llegada. Sobre esto último, el coordinador de la obra indica que el *Manual de Ciencia Política* constituye la culminación de una tarea que abarca 15 años de trabajo. Un punto de partida porque el propio Pasquino espera que la obra genere nuevos trabajos y temáticas de investigación, aunque cabe destacar que la obra en cuestión no ha tenido modificaciones una vez publicada.

Además, no puede olvidarse que también la expresión “Manual” alude a un instrumento que contiene en forma clara y ordenada una serie de temas, así como la metodología ideada para captarlos. Una herramienta elaborada por especialistas y destinada para los mismos o para futuros especialistas. Una herramienta que tiene por finalidad incidir decididamente en la realidad.

En segundo lugar, la obra fue seleccionada en virtud de que se trata de un texto dirigido a especialistas o interesados en la Ciencia Política. La elección permite encontrar un primer vínculo que hace viable el estudio comparativo entre las obras seleccionadas, sin desdeñar que se trata de un vínculo aparente, pues los intelectuales italianos coordinados por Pasquino comparten con Rousseau el mismo interés en la Política aunque, como se verá más adelante, no es factible encontrar entre los autores el mismo interés respecto a la Ciencia.

Sobre este último punto, Gianfranco Pasquino le reconoce a la Ciencia Política su evolución y transformación a lo largo de los años. Una evolución que le ha permitido precisar dos de sus más importantes referentes, a saber: su objeto y su método de estudio. Referentes que constituyen, señala Pasquino, un punto de llegada y un punto de partida ante los cambios que la disciplina ha sufrido.

El objeto de estudio de la Ciencia Política, sin mayores preámbulos, es el poder. Una tradición originada en la antigüedad.

Desde el principio, por ejemplo con Aristóteles, el objeto cualificante, aunque no exclusivo estaba constituido por el poder. Los modos de adquisición y utilización del poder, su concentración y distribución, su origen y la legitimación de su ejercicio, su misma

definición en cuanto poder político han sido el centro de todos los análisis políticos desde Aristóteles, precisamente, a Maquiavelo, de Max Weber a los politólogos contemporáneos. (Pasquino, *et. al*, 16: 1996)

Con base en sus antecedentes citados, estiman los autores italianos en política el primer tema de estudio fue el poder, posteriormente de éste se pasó al Estado y a las élites gobernantes.

Respecto al método de investigación los primeros pasos se encuentran en la naciente Modernidad. Pasquino atribuyó a Maquiavelo tan elevado logro debido a su interés por el uso de la observación, por querer describir lo más objetivamente posible “*la realtà effettuale*”. Desde entonces muchos estudiosos seguirán a Maquiavelo en la utilización del método de la observación (es clásico el análisis de la democracia en América por Tocqueville. (Pasquino, *Ibid.*, 17) (Comillas en el original).

Pero, como se sabe, la observación de ningún modo constituye un método de investigación, aunque su uso ha permitido la elaboración de adecuados métodos científicos modernos aplicados en temas políticos. Métodos que trabajan con base en cierto tipo de regularidades científicas, tales como el uso de rigurosas “técnicas de observación, recogida, registro e interpretación de datos; la sistematización de los resultados estableciendo un vínculo estrecho entre teoría e investigación; por último, la separación de valores y hechos”. (Pasquino, *Ibid.*, 20).

Finalmente, la tercera razón de la elección del *Manual de Ciencia Política* fue la referencia en dos ocasiones, páginas 15 y 29, a la filosofía política. Especialmente interesante es la segunda de las referencias, pues en ella se reconoce la imperiosa necesidad de estrechar el vínculo entre la ciencia política y la filosofía política. Un vínculo que debe servir para que la Ciencia Política redefina su sentido, propósito y sus fines.

¿Pero qué entienden por filosofía política los autores del *Manual de Ciencia Política*? Para responder a esta inquietud Pasquino recurre a las tesis del filósofo y politólogo Norberto Bobbio. Guiados por Bobbio, Pasquino y los autores del Manual estiman que son tres los puntos que definen la historia del pensamiento en la filosofía política:

a) búsqueda de la mejor forma de gobierno o de la mejor república; b) búsqueda del fundamento del Estado y la consiguiente justificación (o no justificación) de la obligación política; c) búsqueda de la naturaleza de la política o mejor de la “politicidad”, y la consiguiente distinción entre política y moral, análisis del lenguaje político y metodología de la ciencia política. Sólo el último de estos significados caracteriza a una “filosofía política” que quiera encontrarse con la ciencia política. (cit. en Pasquino, *Ibid.*, 29) (Cursivas y comillas en el original).

Sin haber hecho hasta este momento ninguna referencia al texto de Rousseau, acerca de la cita anterior pueden señalarse dos observaciones que serán ampliadas posteriormente. En primer lugar, es evidente el reconocimiento de que alguna vez el principal tema de reflexión en la filosofía fue lo referente a cuál es la mejor forma de gobierno o cuál la mejor república, tema que dejó de ser relevante, situándolo recientemente, en el siglo pasado, cuando aspectos más cercanos a la ingeniería política (elecciones, formas de gobierno, partidos), se convirtieron en trascendentales. En segundo lugar, a juicio de los autores el vínculo que establecen entre ciencia política y la filosofía política una relación circunscrita estrictamente a aspectos metodológicos. O por lo menos esa es la creencia de los autores del texto revisado.

Para convalidar sus creencias el *Manual de Ciencia Política* fue dividido en diez capítulos. Organizados de una manera científica, iniciando con el origen del problema, los aspectos metodológicos del mismo y concluyendo con las relaciones internacionales y su vínculo con la ciencia política⁵. Cumpliendo con los estándares de todo trabajo de investigación, los autores cumplieron su tarea.⁶ El *Manual de Ciencia Política*, en suma, es un texto que cumple fehacientemente con los criterios de calidad científica.

Dicho lo anterior, pasemos ahora a revisar el texto de Juan Jacobo Rousseau.

⁵ Los temas trabajados son: Metodología de la investigación política; las democracias; los autoritarismos; participación política, grupos y movimientos; partidos y sistemas de partidos; parlamentos y representación; los gobiernos; las burocracias públicas; y la dimensión internacional de los procesos políticos.

⁶ Stefano Bartolini, Leonardo Morlino, Maurizio Cotta, Angelo Panebianco y por supuesto, Gianfranco Pasquino son los nombres de los autores.

Las *Consideraciones sobre el gobierno de Polonia* tienen dentro de la ingente obra de Rousseau un lugar menor si se le compara con *El Contrato Social*, o alguna de las otras obras que cuentan con amplio reconocimiento. Se trata de una obra cuyo propósito es enriquecer al proyecto político que amablemente le ha sido enviado por el conde polaco Wielhorski.⁷ Las *Consideraciones sobre el gobierno de Polonia* es un texto breve, compuesto de 14 capítulos y de apenas 150 páginas.

La manera en que Rousseau organiza sus *Consideraciones sobre el gobierno de Polonia*, usando criterios científicos, va de lo más simple a lo más general. El primer capítulo tiene como título *El Estado de la Cuestión*, un título que, como se verá más adelante, es engañoso visto desde la óptica de nuestro tiempo; el segundo capítulo, lleva por título *El Espíritu de las Antiguas Instituciones*. Rousseau aborda además el tema de la educación; sugiere tareas para organizar a los tres poderes, para preservar el mejor funcionamiento de la constitución; se preocupa por sugerir tareas para poseer una adecuada monarquía; y hace propuestas en torno a la administración y la burocracia de Polonia. Esto es, problemas muy parecidos a los que exploran los autores del *Manual de Ciencia Política*, parecidos en tanto que todo analista político requiere para emitir una respuesta sobre su materia de especialidad debe responder tres preguntas básicas: ¿quién detenta el poder?, ¿a través de que instituciones se ejerce dicho poder? y ¿cuál es el marco jurídico que legitima el ejercicio del poder?

No obstante, las diferencias se hacen evidentes desde el primer capítulo de la obra de Rousseau. El primer capítulo, llamado por el propio Rousseau, como *El Estado de la Cuestión*, es usado por el ginebrino para exponer la situación que define a Polonia, una impresión producto de una opinión personal, la del mismo Rousseau. Por ello es que reconoce como un ejercicio inútil y poco afortunado la pretensión de buscar en asesores extranjeros la respuesta a los problemas que una sociedad pueda enfrentar. La solución deben encontrarla únicamente los miembros de esa sociedad dado que

⁷ Los investigadores de la edición francesa de la editorial francesa Gallimard señalan que dicho proyecto político no han logrado localizarlo. Otra vez, verdad o mentira o una más de los frecuentes misterios que cobijan la obra de Rousseau. Se agradece al Doctor Luis Antonio Velasco por el comentario proporcionado.

sólo ellos, o por lo menos algunos de ellos, conocen de manera adecuada la realidad.

Pero, ¿cuál es problema o la realidad de Polonia? Desde la perspectiva de Rousseau, Polonia es una sociedad cuya existencia ha transcurrido signada por el sometimiento a otras sociedades. La vida de la sociedad polaca se ha encontrado sujeta a la servidumbre y a pesar de ello, estima el ginebrino, Polonia posee las condiciones para sobreponerse y superar su estado de envilecimiento.

Lo que debe hacerse en Polonia, estima Rousseau, es realizar modificaciones a su constitución, pero sin desdeñar aquello que ha hecho ser a Polonia y a los polacos ser lo que son. En suma, Polonia superará su envilecimiento en la medida que cuente con adecuados ciudadanos, bastará con algunos cuantos, que atiendan el llamado del ginebrino de “hacer que la ley reine sobre el corazón de los ciudadanos”. (Rousseau, 1988: 56) Pero, ¿cómo hacerlo? Eso es lo que Rousseau intenta resolver en los siguientes apartados.

Antes de proseguir, es necesario dar cuenta de una debilidad originaria, estimada desde la perspectiva de la ciencia, toda vez que de acuerdo con los estándares fijados por la investigación cuando se alude al estado de una cuestión o al estado del arte, el propósito de esa denominación tiene que ver con la revisión de las investigaciones precedentes que sobre el tema en cuestión han sido realizadas. Algo que el estado de la cuestión de la obra de Rousseau carece. Ausencia que debería ser estimada como una primera limitación del filósofo ginebrino.

El siguiente apartado es dedicado por Rousseau a indagar acerca del espíritu de las antiguas instituciones. Para Rousseau el regreso al pasado cumple una importante función en las tareas de crear una identidad colectiva en torno a grandes personajes, fechas y gestas históricas, indispensables todos ellos para crear una patria y un andamiaje jurídico que lo cohesione.

Ocupa un destacado lugar en sus reflexiones Numa, el rey romano, por diversas razones. En primer lugar, estima Rousseau, Numa es el verdadero fundador de Roma; en segundo lugar, es Numa el encargado de crear una Roma sólida y duradera; en tercer lugar, la fortaleza de Roma es producto de la creación de “dulces instituciones”; las instituciones creadas por Numa propiciaron un sentimiento de adhesión entre los ciudadanos a la tierra, a los ritos,

calificados por el ginebrino como “frívolos y supersticiosos”. Lo que hizo Numa fue tan sólo “echar los primeros cimientos”. (Rousseau, 1988: 58-59)

En la perspectiva de Rousseau, la obra legislativa de Numa constituye para la antigüedad un ejemplo de un principio rector que los modernos deben tomar en cuenta para guiar sus trabajos. Para corroborar la veracidad de su aserto, Rousseau proporciona algunas pistas: a) remite al lector a la última sección de su obra el *Contrato Social*⁸ y b) posteriormente alude a la relevancia que tuvieron Homero, Esquilo, Sófocles y Eurípides, cuyas obras propiciaron la cohesión de las sociedades antiguas al generar sentimientos de unidad entre los propios ciudadanos y con el pueblo.

Nuevamente, acudiendo a la ciencia, es factible encontrar una falla más en Rousseau. El ginebrino recurre a su ingente sabiduría para mostrar su conocimiento y apego a la historia de Roma. Sin embargo, esa sabiduría científica aporta poco para conocer el problema que representa Polonia.

El saber histórico es relevante aunque insuficiente para acercarse a una realidad concreta, cada realidad se nos ha dicho posee su propia particularidad. Una sabiduría acerca de la Roma antigua, la del ginebrino, envidiable, pero insuficiente para acercarse, en primera instancia, a Polonia.

En el capítulo III el ginebrino trata la cuestión de las condiciones geográficas como un factor que bien o mal aprovechado puede favorecer el progreso o el fracaso de Polonia. Polonia, una nación que para la época de Rousseau ha sufrido bajo el yugo de la Rusia Zarista. Aprovechar las ventajas geográficas o minimizar sus efectos es un punto en el cual tentativamente coincidieron el ginebrino y los del *Manual de Ciencia Política*. Tentativamente debido a que aún no es posible determinar si se trató de un ardid.

La ubicación de Polonia es lo que la ha convertido en una zona geográfica de interés para el resto de Europa. Vecina de Rusia y de Alemania y con salida al mar Báltico, así como poseedora de amplios territorios aprovechados para la producción de alimentos han generado la ambición a lo largo de la historia de Prusia y Rusia en el pasado y de Alemania y Rusia en el último siglo.

⁸ El título de la última sección del *Contrato Social* es *La religión civil*. Mito y religión unidos en beneficio de la estabilidad política de una nación.

En el capítulo IV el ginebrino ofrece una solución para sacar a Polonia de su caos. La solución ofrecida se encuentra en la educación. El principio de este apartado es muy interesante. Rousseau inicia escribiendo: “Llegamos al punto importante.” (Rousseau, *Ibidem*: 68) La retórica del ginebrino solicita al lector preste mayor atención a la sección anunciada, un espacio, a juicio del autor, nodal. Pero, esa llamada de atención deberá ser tomada con escepticismo en tanto el ginebrino ha mostrado de manera implícita su desconfianza hacia la utilidad de la historia y de la geografía, ¿sucederá lo mismo con su propuesta principal para Polonia: la educación?

La propuesta educativa de Rousseau consiste en que:

Es la educación la que debe dar a las almas, la fuerza nacional, así como dirigir de tal manera sus opiniones y sus gustos que lleguen a ser patriotas por inclinación, por pasión, por necesidad (...) aprendiendo a leer, lea las cosas de su país; que a los diez años conozca todos sus productos; a los doce, todas las provincias, todas las carreteras, todas las ciudades, que a los quince años conozca toda su historia, a los dieciséis todas las leyes; que no haya habido en toda Polonia una bella acción ni hombre ilustre alguno que no le llenen la memoria y el corazón, y de los que no pueda dar cuenta al instante. (Rousseau, *op. cit.*, 68-69).

Por esta razón, el joven polaco sólo puede ser formado en función tanto del ejercicio físico como de su cercanía con el medio natural. Una educación que debería ser regulada por las autoridades en Polonia. Una educación que de ninguna manera fuera excluyente, pues si el Estado es incapaz de crear un sistema educativo gratuito, sugiere el ginebrino, deberá ser capaz de ofrecer becas para los hijos de los pobres.

El proyecto educativo de Rousseau consiste en propiciar que

Sus enseñantes serán únicamente polacos, preferentemente casados, distinguidos todos ellos por sus costumbres, su probidad, su buen sentido, su inteligencia, y todos destinados a empleos no más importantes o más honorables, lo que es imposible, sino menos penosos y más notorios cuando al cabo de un cierto número de años hayan cumplido satisfactoriamente el anterior. Guardaos so-

bre todo de convertir en oficio el estado de pedagogo. (Rousseau, *op. cit.*, 69)

Nación y patria son los ejes del proyecto educativo propuesto por Rousseau, dirigido básicamente a niños y jóvenes, excluyente del resto de la población, cuyo propósito debería ser crear un vínculo de cercanía entre sus destinatarios y la patria, Polonia. Algo que hoy se llama identidad. Algo en lo cual los mexicanos somos conocedores, pues los primeros ministros del México pos-revolucionario lo usaron para intentar crear un sentimiento de identidad que cohesionara a todos los integrantes del país. Un proyecto educativo cuyo eje serían tanto la recuperación de un cierto tipo de historia, la anticuaria, aquella de grandes hombres y gestas adecuadas para crear mitos y lugares comunes, así como de enfatizar la relevancia de las condiciones geográficas, eso que líneas atrás se presentó como un ardid.

En suma, se trata de un proyecto educativo con el que el ginebrino intentará generar un sentimiento de unidad entre los polacos que produzca entre ellos vínculos estrechos y, especialmente, con la patria. Un proyecto cuyo modelo Rousseau ha tomado tanto de Esparta como de la *República* de Platón. De ambos modelos, el ginebrino ha tomado el ejemplo de la alimentación, los ejercicios y el anhelo formativo en actividades artísticas elegidas por un especialista o, en este caso, por un hombre sabio, como Juan Jacobo Rousseau.

Un tipo de educación apropiado para reducir y, en la medida de lo posible, limitar el *eros* de los jóvenes polacos, con la intención de volcar ese *eros* en la patria. Si hubiese guerra los jóvenes se encontrarían preparados para defender y entregar su vida por Polonia. Si la paz fuera una constante, también los jóvenes estarían preparados para contribuir al florecimiento de su patria. La viabilidad del proyecto educativo de Rousseau dependía no tanto del origen del modelo, pues ambos orígenes habían sido previamente cuestionados, como lo hizo Aristóteles o el propio Sócrates en la *República*. La viabilidad real del proyecto dependía de saber si Rousseau consideraba o no que la educación es o no un elemento útil para la formación y cambio de las personas.

Los últimos apartados que se consideran de la obra del ginebrino, tienen que ver con sus propuestas respecto a aspectos

económico-administrativos y finalmente sus comentarios respecto a la forma de gobierno imperante en aquellos años en Polonia, la monarquía.

Respecto a la administración, capítulo XI, Rousseau recomienda a sus lectores polacos una disyuntiva: interroga a los polacos, ¿qué tipo de país aspiran a ser? Las opciones son: una sociedad moderna de acuerdo al modelo que para esos momentos impera en Europa o una nación próspera y feliz.

En cuanto a la primera opción, el ginebrino escribe:

Si sólo os proponéis llegar a ser alborotadores, brillantes, temibles, e intervenir en los asuntos de los otros pueblos europeos, ya tenéis el modelo: aplicaos a imitarlo. Cultivad las ciencias, las artes, el comercio, la industria, tened tropas regulares, plazas fuertes por el que circule abundante dinero, que así se multiplica, que os procurará tanto; aplicaos en hacerlo muy necesario a fin de mantener al pueblo en una gran dependencia. (Rousseau, *Ibid.*, 112).

El sistema económico condenado por el ginebrino es, paradójicamente, el orden económico propuesto y alabado por algunos de sus contemporáneos, como sería el caso de Carlos Luis de Secondat, barón de la Brède y de Montesquieu, en su obra *El espíritu de las Leyes*, en especial en lo propuesto en los libros XXI y XXII.

La condena de Rousseau al orden económico tiene que ver con diversas causas. En primer lugar, se trata de un tipo de sociedad que prioriza el enriquecimiento a toda costa como garantía de excelencia y de felicidad para los seres humanos. En segundo lugar, convertida la acumulación de riqueza en propósito y fin de la existencia, su consecución prohija la degradación social cuando en las sociedades priva el lucro, la ambición y la corrupción. Finalmente, la convivencia entre las naciones se regula en función de la sumisión de la mayoría a los cantos de sirenas provenientes de la economía.

Un estilo de vida que aleja a las naciones y a los seres humanos de aquellas acciones, estimadas por el ginebrino, como heroicas, como las realizadas por los hombres en Esparta o Roma. Los cambios socio-económicos que Europa vive en la época de Rousseau prohijarán el surgimiento del empresario burgués, un

prototipo de héroe para las naciones y el mundo. Ese estilo, estima el ginebrino, provoca el afeminamiento social y la conquista de las naciones ricas por las naciones pobres, esas donde aún no ha llegado la nueva moda. (Rousseau, *Ibid*, 113)

Se alude a una disyuntiva propuesta por el ginebrino y como éste estima que los polacos serán capaces de elegir correctamente pasa a redactar sus propuestas. En primer turno, sugiere que el orden económico que se imponga en Polonia sea lo menos dependiente del dinero, algo que de ningún modo podrá alcanzarse en su totalidad, así que ante la imposibilidad de eliminar la moneda el camino es limitar su uso, ya que “en una palabra, el dinero es a la vez el artificio más débil e inútil que conozca para hacer marchar la máquina política hacia su objetivo, y el más fuerte y seguro para desviarla”. (Rousseau, *Ibid*, 114).

Una idea, la anterior, en torno a la cual germinarán en los siglos siguientes proyectos políticos de redención humana, un ideal de redención que cobijará aspiraciones políticas e ideológicas tan disímbolas, como los anarquistas, comunistas, socialistas, así como los primeros socialistas utópicos rusos, originados por las obras de León Tolstoi.

A continuación, Rousseau reconoce el papel que posee en los seres humanos su interés, estimado por el ginebrino como el estímulo que impulsa la actuación humana. Reconoce también que el peor de los estímulos –en sus palabras el más vil–, es el interés pecuniario. Un interés nocivo, empero, que si no puede ser eliminado puede ser transformado en positivo.

Rousseau reconoce, además, que poseer un gobierno es poseer un aparato que demanda grandes gastos. Una certeza que todas las naciones antiguas y modernas saben con precisión. Es por ello más interesante que frente al grave problema que representa la división socioeconómica de las sociedades, sugiere para Polonia exaltar el honor que dimana del adecuado cumplimiento de una actividad o de un rol laboral, esto es, la sociedad debe reconocer y honrar a los trabajadores que cumplan satisfactoriamente con su tarea. El resultado sería convertir esa conducta en un espejo que concite para los demás el deseo de imitación y anhelo de moderación que reduzca y pueda eliminar las nocivas aspiraciones de enriquecimiento, lucro y corrupción que tanto dañan a las sociedades.

Otra propuesta igual o más polémica que las anteriores, tiene que ver con la pretensión del ginebrino de que el sistema económico predominante en Polonia dependa únicamente de la explotación de la tierra, una explotación del sector primario que dependa exclusivamente de la fuerza y el talento de los campesinos polacos. Una actividad laboral por tanto que es posible en autonomía, es decir, sin recurrir a la ciencia o a la tecnología, cuyos beneficios serán múltiples.

Los campesinos serán objeto de honores y reconocimiento en tanto los beneficios de su trabajo se extenderán al conjunto de la sociedad. El trabajo campesino satisfará las necesidades de la población favoreciendo de manera regulada su crecimiento; al mismo tiempo, que el excedente que siempre existirá podrá ser intercambiado para impulsar el sector manufacturero estrictamente primario. De ahí, la exigencia de Rousseau de no desproteger al sector primario.

Ante el problema que suele provocar en las sociedades el cobro de impuestos Rousseau demanda que paguen únicamente aquellos que más tienen. Un planteamiento que habitualmente es la arenga de todos los gobiernos. Pero, Rousseau no propone tasas impositivas al consumo, sino sugiere tasas impositivas a la propiedad. Un criterio que parte en primer lugar de tasar la propiedad territorial de los campesinos y de la nobleza. Un criterio del cual se encuentran eximidos el resto de los miembros de la sociedad, pues el ginebrino se pregunta, esos sectores qué tienen.

Respecto al gobierno monárquico, Rousseau escribe: “Lo que aumenta la dificultad es que el jefe debe estar dotado de las grandes cualidades necesarias a quien quiera gobernar hombres libres.” (Rousseau, *Ibid*, 143).

A qué se refiere el ginebrino cuando escribió aquello de *grandes cualidades*, no lo respondió en la obra que nos ocupa. Lo que sí hizo fue sugerir la elección de tres miembros de la Dieta electoral para que la sociedad eligiera al mejor de ellos como su nuevo monarca. La impresión inmediata que surge de la descripción de las *Consideraciones sobre el gobierno de Polonia* realizada hasta este momento, es que se trata de una obra anacrónica frente a los problemas de nuestro tiempo, así como a las soluciones que la

ciencia política en los últimos siglos ha elaborado. Una posibilidad que será explorada a continuación.

3.1 Vigencia moderna de Rousseau

El resultado del ejercicio comparativo hasta este momento sería desfavorable para Juan Jacobo Rousseau. La obra del ginebrino dadas las características de los tiempos actuales sería insuficiente para ofrecer soluciones a los problemas modernos. Al respecto, algunos ejemplos: los sistemas educativos de la actualidad se encuentran orientados hacia la formación de profesionistas cuya tarea es sumarse a las actividades productivas requeridas. El ideal del ginebrino de una educación casi bucólica, centrada en la patria y en el ejercicio físico, educación muy similar a la supuesta *educación espartana*, no sería viable. No habría inversionistas ni gobiernos interesados en fomentarla dado su inviable rentabilidad.

Asimismo, aspirar a la monarquía como forma ideal de gobierno es un proyecto poco factible, las monarquías aún existentes cumplen funciones estrictamente simbólicas. La forma ideal de gobierno de nuestro tiempo es la democracia que aun cuando posee fallas, éstas son corregidas, o por lo menos esa es la intención, a través de los esfuerzos provenientes del trabajo científico realizado, entre otros, por los académicos. Ese sería el caso, por ejemplo, del *Manual de Ciencia Política*, documento donde son ofrecidas explicaciones y soluciones para superar los problemas surgidos en las sociedades democráticas.

No obstante, aceptar esa conclusión sería injusto para Rousseau. La Ciencia Política ha convertido al ginebrino y a su obra en simples objetos de museo. Las obras de política aluden a *El Contrato Social* como la única obra que condensa las reflexiones políticas del ginebrino, referencias que recurren al proceso histórico de gestación y producción de la obra que conducen a la conclusión de que Rousseau fue un crítico mordaz del orden monárquico francés, que sus aspiraciones fueron un orden liberal, justo e igualitario. Tesis que no es del todo cierta.⁹

⁹ Ello se encuentra en Jean Jacques Chevallier, *Los grandes Textos Políticos desde Maquiavelo hasta nuestro tiempo* y George H. Sabine, *Historia de la Teoría Política*. Textos frecuentemente usados en los primeros semestres en carreras sociales.

El ginebrino no comparte con sus contemporáneos la fascinación que provoca el desarrollo científico. Rousseau se mantiene alerta ante el florecimiento científico y reconoce los efectos perniciosos del mismo. Lejos de manifestar una actitud festiva, la actitud del ginebrino fue pesimista. Eso lo hizo saber en 1750 con su *Discurso sobre las Ciencias y las Artes*.

En la introducción del discurso, el ginebrino plantea su preocupación: saber si el restablecimiento o el progreso de la ciencia ha contribuido a depurar o a corromper las costumbres. Rousseau toma partido, lejos de sentirse satisfecho con los avances de la ciencia de su tiempo, el ginebrino estima que con la ciencia y tecnología el estilo de vida ha cambiado, poco a poco se van perdiendo los anhelos de una vida apegada a la naturaleza, frente a ello va surgiendo y dominando un modelo de vida más afeminado y superficial.

Pero, ¿qué tipo de costumbres ha corrompido la ciencia? Al respecto hay una doble respuesta. Por un lado, el ginebrino alude a un tipo de vida signado por la cercanía del ser humano con la naturaleza. Como prueba, Rousseau refiere, información colocada a pie de página, el supuesto estilo de vida de los salvajes que habitan América, su vida casi paradisiaca por vivir desnudos y alimentarse únicamente de los productos de su caza.

Frente a ese estilo de vida natural, el progreso de la ciencia y de las artes ha generado cada vez mayor dependencia de los humanos al progreso tecnológico. Por lo anterior, los seres humanos han perdido sus anhelos de curiosidad y aventura. Por todo lo anterior, es que la lectura más interesante y productiva de la obra de Rousseau tal vez no se encuentre en el cuerpo de sus trabajos, sino en sus notas.

Rousseau no confía ni en la ciencia ni en las artes debido al paulatino aburguesamiento de las sociedades. A diferencia de otros filósofos y científicos modernos, como los autores del *Manual de Ciencia Política*, además el ginebrino estima poco confiables las soluciones provenientes de la ciencia.

A Rousseau le interesa resolver el problema político, bajo el supuesto de que lo haya conseguido, guiado por presupuestos modernos. Es por ello que el párrafo inicial del *Contrato Social* mantiene un vínculo cercano con el resto de la obra del ginebrino, incluyendo, por supuesto, su *Discurso sobre las Ciencias y las Artes*.

Como se sabe, el párrafo es mundialmente famoso. En esa sección el ginebrino presenta el tema de su investigación: develar qué ha legitimado la esclavitud de los seres humanos. No fue de su interés indagar la causa o las razones que provocaron la pérdida de la libertad. Para el ginebrino, el ser humano fue libre y natural como el medio en que vivía, un *estilo de vida* que le bastaba a aquel ser para satisfacer sus necesidades primarias y eso bastaba, con eso era necesario. La complicación surge cuando buscando satisfacer otro tipo de necesidades el ser natural se transforma en ser social a través de la creación de convencionalismos que irán aumentando conforme las sociedades van creciendo y progresando. No obstante, el idilio se rompe cuando los convencionalismos devinieron en prácticas que generan lazos de dependencia y sumisión esclavizante.¹⁰ El lector deberá buscar ese origen en el *Discurso sobre las Ciencias y las Artes*.

En el *Contrato Social*, Rousseau reconoce el origen del orden social como un producto nacido de un acuerdo establecido por seres vivos poseedores de cierta racionalidad, un acuerdo, empero, ceñido a la convención social, pero distante de la naturaleza. De ahí que sea imprescindible tornar a la naturaleza con el objetivo de gestar la real aparición de un orden que proporcione la felicidad de sus miembros. El principio se encuentra en que los seres humanos pasen del estado natural al social mediante la firma de un contrato social, un orden social regido por la voluntad general.

Cabe destacar que la idea anterior constituye una de las fuentes usadas más comúnmente por un cúmulo de intelectuales en el mundo, entre otros, para elaborar proyectos y tesis de mejoramiento social. Egregios pensadores que no se plantean cuándo o si realmente existió el orden natural ideado por el ginebrino.

Ese aspecto también une al *Contrato Social* y el *Discurso sobre las Artes y las Ciencias* con las *Consideraciones sobre el gobierno de Polonia*, toda vez que el proyecto propuesto para Polonia consiste en un orden cuyo objetivo sería fomentar un espíritu patriótico con dos finalidades: uno, propiciar la unión al interior del país y dos, usar esa identidad como un instrumento de defensa contra enemigos externos. En ese objetivo la educación debería jugar uno de los

¹⁰ Cfr. *El Discurso sobre las Ciencias y las Artes* y *El ensayo sobre el origen de las lenguas*.

papeles centrales, una educación con pretensiones simples como una formación básica y donde se priorice la actividad física. Un modelo en que, se cree, siempre fue una constante el apego de sus miembros a la sociedad, si ello existía. Un modelo de educación que, empero, fue objeto de cuestionamientos inclusive en la antigüedad.

Otro elemento indispensable necesario para que el proyecto alcanzase viabilidad sería contar con un buen gobierno. En la perspectiva de Rousseau se requería contar tanto con adecuados mecanismos de elección del gobierno, o mejor dicho, del personal que ocuparía funciones administrativas o burocráticas, como también contar con un adecuado gobernante, es decir, un líder poseedor de *grandes cualidades para gobernar hombres libres*. Para el ginebrino, ¿qué significa lo anterior? Es difícil saberlo con precisión.

En oposición a los autores del *Manual de Ciencia Política*, a Rousseau no le atrae la ciencia ni cree en propósitos de redención social con que es presentada la ciencia. Por lo anterior es que tampoco el ginebrino confía en metodologías o manuales. A Rousseau le interesa, en cambio, entender la política convirtiendo a la filosofía en su guía, pero a diferencia de autores contemporáneos, verbigracia a los autores del *Manual de Ciencia Política*. La meta del proyecto del ginebrino con sus *Consideraciones sobre el gobierno de Polonia* es ofrecer una respuesta a la pregunta ¿cuál es el mejor gobierno? Aunque se trate de una respuesta cuyo eje no sea precisamente esa pregunta. Los científicos que elaboran el *Manual de Ciencia Política*, como investigadores serios, también confían plenamente en la pregunta que guía a la retórica de Juan Jacobo Rousseau, el ginebrino. Pero se trata de una creencia que entiende el adjetivo mejor como un producto surgido de decisiones estimadas como injustas o nugatorias de libertades. Un problema cuya solución debe provenir de la reflexión científica, la propuesta de soluciones científicas y, cuando sea necesario, la corrección de las reflexiones sugeridas. Un modelo que signa el devenir de la ciencia moderna. Un modelo en cuya difusión el ginebrino tuvo un papel relevante.

En efecto, la retórica de Juan Jacobo Rousseau oculta para el lector distraído y descuidado una obsesión filosófica: el anhelo de

superar el esfuerzo teórico de la filosofía antigua y establecer una nueva perspectiva de filosofía, la única y la más acabada.

Una pretensión que lleva al ginebrino a poseer similitudes y diferencias con sus contemporáneos. Entre las últimas se encuentran, ya se explicó, su reserva o bien franco rechazo al impulso científico de su época, ese elemento que asombra y seduce a toda Europa, incluyendo a los intelectuales aglutinados en el movimiento de pensadores conocido como Ilustración.

Sobre sus similitudes, Rousseau comparte con sus contemporáneos el uso de la historia como fuente originaria de lo humano y de lo social. Con ese giro intelectual, el ginebrino pudo haber sido partícipe del mito que alude a la evolución de la especie humana, una historia que presupone la existencia de seres subhumanos que viven placenteramente en esa especie de paraíso terrenal creado por la ciencia. Un mito útil para establecer una distinción entre el origen natural de la vida de los primeros seres frente a la pretendida tesis de la organización de esos seres, su progreso en grupos hasta la formación de sociedades. En suma, se trata de una perspectiva que da preeminencia a la evolución y el progreso del ser humano y de la sociedad como punto de partida para dar cuenta de la pregunta esencial formulada por la filosofía antigua, a saber: ¿cuál es el mejor régimen?

Se trata de un giro intelectual que convierte a la política en un elemento que depende de otros aspectos o variables. Lejos de iniciar su búsqueda por el camino de la justicia, Rousseau concede mayor preeminencia al individuo y a sus obligaciones. Es por ello que en sus *Consideraciones sobre el gobierno de Polonia* la educación tiene como propósito infundir en los alumnos la meta de prepararlos para defender y amar a su país, como si fuesen guardianes de la República. La educación es su derecho y su obligación. Pero, la educación deviene simple instrumento formativo, usado con la pretensión de alcanzar una meta justa y necesaria.

Formulado el origen del hombre y sugerido uno de los elementos de solución para alcanzar la unidad y estabilidad de Polonia, es necesario concatenar la educación con otros elementos. En la lógica del ginebrino para alcanzar esa concatenación es necesario recurrir a la planeación política (o ingeniería política, se diría hoy en día) para diseñar un modelo de sociedad ideal para Polonia.

Con base en la planeación política, es dable entender la serie de recomendaciones sugeridas por Rousseau para que Polonia alcance su independencia y progreso social, incluyendo su propuesta de convertir a la voluntad popular en el eje de la vida política de Polonia. (cfr. Bolotin, 2011: 231-233)

El giro intelectual propuesto por Rousseau y compartido con sus contemporáneos, indica Bolotin, conduce a la filosofía política a devenir en mero instrumento encargado de sugerir tareas relacionadas con la investigación y propuesta de solución para problemas políticos y sociales. Una actividad de la que hoy la filosofía política ha sido desplazada por los politólogos. Se trata de un cambio que ha provocado el abandono de las preguntas esenciales para la filosofía antigua, preguntas referidas hacia la búsqueda de la definición acerca de la justicia para el mejor régimen o bien la solución a la interrogante sobre la función adecuada que debería cumplir el filósofo en la sociedad.

La ausencia de respuestas a esas preguntas, ha permitido tanto que la filosofía devenga en una actividad poseedora de tintes críticos que son tolerados por la clase política e inclusive fomentados para que esa clase política justifique la aceptación y tolerancia de la diversidad al interior de la sociedad. Finalmente, la filosofía política elaborada por Juan Jacobo Rousseau puede ser vista como una propuesta crítica al contexto histórico en que vivió el autor. O también podría ser pensada como un proyecto filosófico que ha favorecido la supervivencia precisamente de aquello que el proyecto intenta cuestionar y tal vez destruir. Un modelo de innegable éxito persuasivo, tal y como lo muestra el texto del *Manual de Ciencia Política*.

Fuentes de consulta

- Bolotin, David. "Leo Strauss y la filosofía política clásica", en Claudia Hilb, *Leo Strauss. El filósofo en la ciudad*, Prometeo, Buenos Aires, 2011.
- Gianfranco Pasquino. *et. al, Manual de Ciencia Política*, Alianza Editorial, Madrid, 1996.
- Rousseau, Juan Jacobo. *Consideraciones sobre el gobierno de Polonia*, Alianza Universidad-Tecnos, Madrid, 1988.
- ___ . *Ensayo sobre el origen de las lenguas*, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, 1984.
- ___ . *Discours sur les sciences et les arts*, Collection complète des œuvres de J. J. Rousseau, tomado de http://fr.wikisource.org/wiki/Collection_compl%C3%A8te_des_%C5%93uvres_de_J._J._Rousseau
- ___ . *Du contrat social*, Collection complète des œuvres de J. J. Rousseau, tomado de http://fr.wikisource.org/wiki/Collection_compl%C3%A8te_des_%C5%93uvres_de_J._J._Rousseau

4

LA CRÍTICA ROUSSEAUNIANA
A LA POLÍTICA Y A LA MORAL
BURGUESAS: UNA REFLEXIÓN
RESPECTO DEL DISCURSO
SOBRE LAS CIENCIAS Y LAS ARTES,
Y EL CONTRATO SOCIAL

José Gerardo Valero Cano

Entre los múltiples afluentes de que abreven las ciénagas de la ética y la política contemporáneas, quizá la más renombrada ha sido la corriente prometedora del progreso: las ciencias liberarían al hombre de las ataduras de la ignorancia y del error causados por los desvaríos metafísicos y las fantasmagorías teológicas; en un segundo momento, la ciencia propiciaría una inimaginable prosperidad a través del desarrollo de la técnica. La ciencia y la técnica serían las fuerzas del progreso, las palancas que operarían a la maquinaria productora de satisfacciones que ofrece felicidad al nuevo mundo iluminado por las luces de los siglos venideros. El progreso haría felices a los hombres, pues daría satisfacción a las aspiraciones de todos en una fiesta que celebra la muerte de Dios y de toda falsa pretensión de superioridad moral. En el nuevo mundo de los hombres iguales y libres –según los decretaba Locke–, pero ambiciosos, codiciosos y desconfiados –como describieran sin restricciones Machiavelli y Hobbes–, la felicidad habría de ser la tranquila coexistencia de los individuos en sociedades hechas al servicio de sus necesidades; la felicidad habría de ser asegurada por los Estados a través de las instituciones políticas, mismas que defenderían las libertades individuales como los máximos valores, como el derecho de cada hombre para la prosecución de su felicidad, como los principios que justificasen la existencia de los mismos poderes políticos. Para la modernidad de la que nuestra ética y política son herederas, la felicidad, la mejor manera de vivir consiste en la posibilidad del ejercicio placentero de la libertad, o dicho con palabras modernas, en el utilitarismo sacralizado como voluntad popular y democracia, pero afirmado e imaginado viable por los ofrecimientos de la técnica.

Hoy por hoy, frente a la interminable lista de perplejidades causadas por las observaciones de la Escuela Crítica y por los delatores contemporáneos del nihilismo y del hedonismo de escaparate, así como del relativismo axiológico¹; frente a los terroríficos anuncios de cataclismos causados por los efectos insospechados de la tecnología; frente a los titánicos e infructuosos esfuerzos de las democracias por afirmarse en los corazones, en las convicciones, en las acciones y en las leyes de los hombres sin poder echar raíces que no pudran las aguas de la corrupción y las facciones; y finalmente, frente a la exaltación del egoísmo en el nombre de los derechos individuales, hoy día cabe preguntar si el desarrollo de las ciencias y de la técnica, aunados a la política y a la ética utilitaristas, en realidad han conducido a la humanidad a la prometida felicidad que el ideal del progreso proyectaba.

Es aquí donde el pensamiento de Juan Jacobo Rousseau resulta esclarecedor para nuestros días. Es decir, si las dos grandes promesas de la felicidad moderna son el progreso y la democracia, y si ambas se fincan, respectivamente, en el desarrollo de la ciencia y de la tecnología, y en la libertad y la igualdad, entonces poner en tela de juicio al progreso de la técnica, la supremacía de los intereses privados y la misma moralidad individualista, sería el primer y acaso necesario paso para cobrar distancia de la fe en los pilares de la modernidad. Considerar los principios de la modernidad y sus posibles efectos antes de que acontecieran, como hace el ginebrino, mostraría que ellos habrían de ser necesarios, y si es así, se seguiría que los defectos ético-políticos de la modernidad son inevitables. Si las críticas de Rousseau a la modernidad y sus principios fuesen correctas en el sentido de que el individualismo y el lujo arruinan los nervios y músculos del cuerpo político, entonces habrá que admitir que los males modernos son irremediables, esto es, porque el ciudadano moderno es habituado a la corrupción devenida del egoísmo y la lujuria; si esto es así, entenderlo será necesario, no para prender fuego a los institutos científicos o políticos existentes ni para quemar Constituciones políticas en un ánimo reaccionario, sino para curarnos del idealismo político moderno que confiesa su fe en

¹ Estudios recurrentes al respecto del problema que, si bien señalan los problemas no calan en sus principios filosóficos son los de Gilles Lipovetsky, Hervé Juvín, Rüdiger Safransky, Zigmunth Bauman o Mercedes Garzón.

que las instituciones o la ciencia tarde o temprano solucionarán todos los problemas del cuerpo que sufre la metástasis del cáncer burgués.

En este trabajo presento una reflexión sobre dos de los más renombrados escritos de Juan Jacobo Rousseau que atienden al problema descrito arriba; estos son el *Discurso sobre las ciencias y las artes*, y el *Contrato Social*. Concentro la atención en ellos pues tratan ambos directamente las críticas a los fundamentos de la modernidad y a los defectos de la política moderna. En esencia expondré las críticas de Rousseau a la moralidad burguesa, a saber, a la política dedicada al hedonismo individualista en el marco del progreso material.

4.1 *Discurso sobre las ciencias y las artes*. Lujuria y pusilanimidad del espíritu moderno

Rousseau fue el primer gran crítico de la decadencia de las sociedades burguesas. Así, la cuestión propuesta por la Academia de Dijon es el pretexto para ilustrarnos sobre los defectos de las sociedades modernas. Comienza el ginebrino su crítica con una diatriba en contra de dos de los elementos fundamentales de la modernidad naciente: las ciencias y las artes. Pregunta la Academia si ha contribuido el restablecimiento de las ciencias y de las artes a depurar o a corromper las costumbres.

Es de verse que la pregunta sólo puede plantearse desde el horizonte de las sociedades en que ambas, ciencias y artes, han logrado un notable desarrollo, pero cuya bondad y utilidad causan sospecha. Debe notarse, además, que la pregunta se expresa desde la tribuna de la moralidad, desde la preocupación por la posible corrupción en las costumbres y la decadencia de la humanidad. En cierto sentido, la pregunta se discute entre las trincheras de los conservadores y los fervientes del “progreso”, entre lo acostumbrado y la maravilla de la innovación; esto en el supuesto de que el apetito por la innovación en todas las formas propicia la disolución de la tradición, de la recta opinión en que se fundamenta la conservación de las costumbres. Dicho en otros términos, la pregunta propone una crítica a la promesa de bienestar que el espíritu progresista proclamaba por doquier en el Siglo de las Luces.

Pero ¿por qué los tiempos modernos hacen sospechoso el beneficio de las ciencias y de las artes si el mismo proyecto moderno se erigió con la promesa de mejorar la vida humana, de liberarla del dolor y del error para garantizarle felicidad sobre la base del poder de la razón? ¿Es factible que el placer, la verdad y la racionalidad no sean las premisas del progreso moral? ¿En qué consiste el posible progreso moral, en qué la degeneración y cómo se relacionan? Estas preguntas cuestionan de fondo a las sociedades modernas y tecnificadas como la que Rousseau describe. Rousseau fue un tenaz atacante de los usos superfluos de las artes y las ciencias, mas no por ello debe inferirse que fuera un conservador o un reaccionario, antes bien fue un fino observador de los vicios de tu tiempo: "... aquí el efecto es cierto, la depravación real, y nuestras almas se han corrompido a medida en que nuestras artes han avanzado a la perfección" (Rousseau. 2003, p. 176). Para Rousseau, la perfección de la técnica es inversamente proporcional al progreso moral, a la bondad natural del alma que aquellas corrompen.²

La respuesta es categórica: la humanidad usando la técnica y las artes en su búsqueda de comodidad, placer y seguridad se ha corrompido porque se volvió demasiado frágil, se debilitó, física y espiritualmente,³ porque los beneficios de la técnica acostumbraron al hombre a desear y practicar formas de vida muelles.⁴

² Notará el lector que uso como sinónimos los términos *arte* y *técnica*. La razón es sencilla. Describe Rousseau a los productos de las artes como desarrollos de las ciencias; en ese sentido va el sinónimo, pues si bien la técnica en nuestros días es diferente de la tecnología, considero que la diferencia está en la forma, ya que en esencia se trata de producir objetos o instrumentos para satisfacer necesidades o deseos humanos.

³ Debe anotarse que, si bien el problema de la ciencia es diferente del problema político en cuanto tal, es decir, que la pregunta por la verdad es de índole diferente a la del bien común, ambos problemas se tocan cuando la búsqueda de la verdad o el desarrollo de la técnica modifican la vida ciudadana, ya materialmente, ya por el cuestionamiento o debilitación de sus fundamentos. En mi opinión, el problema de esta relación es fundamental para el estudio y crítica de Rousseau sobre la vida moderna. Leo Strauss estudia a profundidad la relación entre las ciencias, la filosofía y la política en el pensamiento político de Rousseau. *Cfr.* Strauss (1947).

⁴ Esto no significa que Rousseau afirme que la modernidad haya eliminado del todo a la virtud o que antes de ella la humanidad fuera por completo excelente; él habla en sus días de ejemplos de vidas fuertes, como la del campesino, y exalta repúblicas como la propia Ginebra. La dureza de sus juicios tiene un sentido explícito, franco y tiene también otro hiperbólico. Es decir, Rousseau escribe en un tono severísimo que exhibe, aumentándolos, los vicios de la

Por otra parte, ¿en comparación con qué modelo de naturalidad o de salud es posible diagnosticar de corrupta y enferma a una sociedad? ¿Una ciudad está enferma por ser desarrollada, civilizada, no rústica? Para Rousseau, el modelo de salud política fue Esparta, el de la enferma, Atenas. Esto no significa que el ginebrino pugnara por una sociedad militarizada; en absoluto, sino que aludir a Esparta o a la Roma republicana, era el recurso retórico perfecto para señalar la dedicación completa del ciudadano a los asuntos de la comunidad. A Esparta la recordaba Rousseau como la ciudad cuyos miembros se debían por completo a ella, entregados a las virtudes militares y a la excelencia de quienes en cuerpo y alma le pertenecían a la ciudad, a la excelencia de los hombres cuyo trabajo, esfuerzo, valentía y amor por el honor les hacían aptos para el cuidado del bien común. Por su parte, el modelo de la ciudad enferma, Atenas, le indicaba que la corrupción, entendida como la dedicación a los placeres privados,⁵ a las actividades ociosas y delicadas, y principalmente a la reflexión que minaba al cuestionar los principios políticos, es fomentada por la seducción de los poetas y los sofistas –o por la filosofía:

Es de Atenas de donde han salido las obras más sorprendentes que servirían de modelos en todas las edades corrompidas. El cuadro de Lacedemonia es menos brillante. Allí, decían los demás pueblos, los hombres nacen virtuosos, y el aire mismo del país parece inspirar la virtud. De sus habitantes no nos queda más que la memoria de sus acciones heroicas. ¿Tales monumentos valdrán para nosotros menos que los curiosos mármoles que Atenas nos ha dejado? (Rousseau. 2003, p. 180)

Así pues, el criterio de bien común, se podría colegir, es el de la vida política activa, responsable, virtuosa; mientras que el de

burguesía, y al exagerar sus defectos también se iluminan las excelencias de que carece.

⁵ Es preciso evitar una postura condenatoria del placer. No me parece que sea la intención de Rousseau escribir en un tono moralista ni condenatorio; el punto, me parece, es que la elevación del placer al nivel más alto de la jerarquía de valores morales y políticos puede, como me atrevo a afirmar, en acuerdo con Juvén, destruir la actividad política y la búsqueda de la excelencia humana por aniquilar el interés del individuo en ambas. (Cfr. Herve Juvén, en Lipovetsky, 2011)

corrupción corresponde al de la vida política subordinada a los *curiosos* adornos que satisfacen gustos privados. En otros términos, cuanto más esté la ciudad dedicada al placer, más descompuesta será, pues los ciudadanos, atomizados y hedonistas, no tendrán otro deber que con su propio bienestar. A decir de Rousseau, puede afirmarse que la virtud cívica hace del hombre un grave, serio y duro defensor de la patria; en cambio, el ocio lo vuelve veleidoso, delicado, ególatra y dispuesto al olvido de su patria. El hedonismo y la egolatría son políticamente insanos en cuanto el individuo se convence que él sólo se debe a él mismo y que su nación debe servirle.

Las ciencias y las artes modernas parecen al ginebrino nocivas siempre que promuevan el olvido de lo común, ahogando al hombre en los placeres y los lujos que goza como individuo, prometiéndole una vida a resguardo de todo sufrimiento y llena de placeres y seguridades. En tal medida, si el progreso se entiende como la constante innovación que mejora la calidad de vida, y si tal avance es ofrecido por las ciencias y las artes, estas serán corruptoras en la medida en que, en aras del bienestar privado, ese aparente progreso consuma los intereses políticos, el bien de toda una comunidad. En efecto, cuando los intereses del Estado son en realidad los deseos del individuo, el Estado y sus instituciones se vuelven servidores; la comunidad se destruye cuando los individuos, ególatras, se interesan en el otro sólo en la medida en que hacerlo les beneficia o perjudica a ellos mismos.

Cabe aclarar que Rousseau no reacciona en contra de la ciencia, sino contra las consecuencias que propicien una ciudadanía desinteresada de lo político: “No es la ciencia la que yo maltrato, me he dicho, es la virtud que defiendo ante los hombres virtuosos”. (2003, p.172). Y es que, dice, es hermoso el espectáculo del progreso de la razón que escudriña al cielo, a la tierra y al mismo ser humano porque ella eleva al hombre de la condición de bestia a la de sabio. Pero, si esta elevación es preferible, también nos hace valorar sus efectos. ¿Es bueno saber cómo funciona el cielo, despojarlo del misterio asombroso de su orden, echar fuera a los dioses? Al parecer sí lo es, pues como resultado de la ciencia el hombre vive más seguro y cómodo –al menos quien puede pagar los parabienes de la técnica. Sin embargo, esta misma ciencia lo volvió

demasiado incrédulo y la técnica demasiado delicado. Entonces, ¿significa esto que es factible dudar de que la seguridad y el confort sean signos del progreso en sentido moral? La ciencia, o mejor dicho, la propaganda que la elevó por encima de las opiniones y de los misterios necesarios para ordenar lo político, hicieron que el hombre dejara de considerar a Dios, a las tradiciones, a los mismos compatriotas como cosas importantes; pero ¿esto es progreso?

Casi en tono reaccionario, Rousseau arguyó que la civilización y el refinamiento o el exotismo de las formas culturales que florecerían ante el descrédito de lo que no demostrara la ciencia, fomentan la decadencia de las ciudades, su letargo y el olvido de la excelencia en el carácter. Empero, sin llegar al conservadurismo miope, la diatriba de Rousseau nos hace valorar la relación entre la ciencia, la técnica, el progreso y el bien común; esto en el sentido de que el olvido de lo político puede ser fomentado por el desarrollo de la técnica.⁶

Por una parte, el desarrollo del saber hizo a los hombres sociables porque posibilitó maneras de sobrevivir, de formar comunidades políticas y fortalezas de toda índole, y también porque los hizo más ilustres, agradables y competitivos; por otra parte, como explica el ginebrino ampliamente en su *Segundo discurso*⁷, la ciencia y la técnica también ataron a los hombres a sus fetiches y los hicieron víctimas de su vanidad, los hicieron esclavos uno del otro, desde que la felicidad de cada cual se depositaba en su veleidosa comparación con los otros. Así, la ciencia y la sociedad moderna criaron réplicas de Narciso, no de Licurgo ni de Cicerón, como los nuevos fundadores de los órdenes morales y legales. El juicio de Rousseau es terminante:

“Pueblos civilizados: cultivadlos: esclavos felices, les debéis ese gusto delicado y fino del que os jactáis; esa dulzura de carácter

⁶ Un excelente estudio contemporáneo sobre la ciencia como problema ético y político puede leerse en los estudios de Hans Jonas (1998, 2000 y 2004). La tesis es que el valor casi incuestionable de la ciencia y de la tecnología debe ser revalorado para justipreciar sus implicaciones en la acción humana. Más cercano a nosotros, Leon Kass (1988, 2002) considera los problemas éticos de la ciencia contemporánea.

⁷ Se llama "*Primer discurso*" al *Discurso sobre las ciencias y las artes*; "*Segundo discurso*" al *Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres*.

y esa urbanidad de costumbres que entre vosotros vuelve el trato tan comunicativo y tan fácil; en una palabra, las apariencias de todas las virtudes sin tener ninguna” (2003, p. 173)

Entonces, ¿no es benéfico el desarrollo de las ciencias y las artes? Para responder, Rousseau sugiere una comparación de las artes con las armas. Ellas son útiles y peligrosas pues preservan, aniquilan, encumbran y someten, pero son terribles si las poseen los injustos. ¿Mas es válido comparar las artes con las armas? Las armas son producto de las artes, pero ¿en qué momento se vuelven las artes dañinas como las armas? Rousseau describe la dulzura seductora de las artes como una cadena con guirnaldas; el hombre no puede vivir sin ellas y ellas le hacen grata su pesadez, carga gravosa cuando la propia técnica modifica y subordina a la acción humana a sus efectos. Las artes son cadenas que simulan ser guirnaldas.⁸

Es por ello que Rousseau llama a los amantes del progreso *felices esclavos* (2003, p. 173); son los felices esclavos los propietarios de Locke, los fundadores del Estado moderno, pero también los pequeños burgueses descritos en la ideología marxista, los utilitaristas de J.S. Mill y los *hiperconsumidores*⁹ de nuestros días. La apariencia, la pompa, la ostentación, la falsa virtud que venden las artes como oropel, clama Rousseau, afectan al hombre que abandona la dureza que temple el carácter y el cuerpo por la comodidad y suavidad de los objetos y las maneras más delicadas. La molicie, los vicios, los gustos por las exquisiteces hacen al hombre más fino y a su vida más placentera, sí, pero también más débil y banal. El hombre que se declara amante fiel de los placeres, parece indicar el ginebrino, renunciará a todo aquello que amenace sufrimientos o los admitirá siempre que abonen a su satisfacción; el lujo y las artes enervan los corazones, los embriagan, explica: los hombres se vuelven esclavos de la frivolidad.

De esta forma, la crítica que escribe el Ginebrino en nombre de la ciudad es, en esencia, el ataque a la laxitud moral que provoca el prurito incesante de la innovación; es por el afán de lujo y comodidad que todo lo que no los fomente es estorbo, incluso la

⁸ Recordemos que el ludismo fue el movimiento contra los efectos laborales que el desarrollo de las máquinas tuvo en la Inglaterra del siglo XIX, efectos que no han cesado hasta nuestros días.

⁹ El término es de Lipovetsky. Ver Lipovetsky, (2008).

responsabilidad moral. Esta es la crítica a la ideología burguesa, a su conformismo hedonista y apolítico.

Es así que el hombre civilizado se volvió un consumidor. De tal manera, la nueva excelencia humana oscilaría entre la virtud del rico, la industria y la pereza del hombre común, pero nunca más la del santo ni la del guerrero. La opulencia se volvió virtud. Esta fue la razón de que, según Rousseau, nuestros políticos no hablen más que de comercio y de dinero. El hombre se ha esclavizado viéndose como un comprador, pues valdrá tanto cuanto posea y en la medida en que sea admirado precisamente por poseer. La riqueza en un mundo comercial es lo que da sustancia al hombre moderno; no se espere mayor valoración de lo que, en opinión del ginebrino, es moralmente bello ni políticamente valioso.

En resumen, Rousseau anuncia el origen de la edad de la ego-latría, del letargo opiáceo del egoísmo, de la urbanidad y de la hipocresía. Como una fatal consecuencia, se anuncia la debacle de la cosa pública, pues “las sospechas, las sombras, los temores, la frialdad, la reserva, el odio, la traición se ocultaban sin cesar bajo el velo uniforme y pérfido de cortesanía, bajo esa urbanidad tan ponderada que debemos a las luces de nuestro siglo” (Rousseau, 2003, p. 175). A la luz de las virtudes ciudadanas, las sociedades burguesas, podría dictarse desde lo expuesto por Rousseau, son decadentes.

4.2 El Contrato Social y la posibilidad de la política sana

¿Cómo entender la política contemporánea sobre la base de las críticas que Rousseau formuló a la moralidad moderna, caracterizada por el olvido de la virtud ciudadana, regida por el dinero, enloquecida por el lujo, desmembrada por la competencia y por la envidia? Considero que el *Contrato Social* ofrece criterios filosóficos y políticos suficientes para examinar nuestras sociedades al confrontarlas con el modelo de una política sana: el contrato social. En este escrito expondré la idea de que *El Contrato Social* responde a los cuestionamientos que surgirían luego de la reformulación ética y antropológica de los discursos *Sobre las ciencias y las artes*, y *Sobre el origen y fundamento de la desigualdad entre los hombres*. Esta

reformulación consiste en la caracterización del hombre como un animal naturalmente apolítico, libre y soberano, pero potencialmente banal, egoísta y corrupto. A mi juicio, la respuesta que Rousseau ofrece ante los defectos de sus mismos planteamientos se efectúa a través de las nociones de *contrato*, *voluntad general*, *legislación* y *república*. Es por medio de estos conceptos que el ginebrino critica al espíritu burgués y orienta, en el mismo sentido de su crítica, el estudio y la praxis política modernos. Cabe anotar, no obstante, que la respuesta rousseauiana es aporética, que usualmente lleva a considerar utópicas e imposibles las condiciones de una genuina república como la de Ginebra a que dedica el *Primer discurso*; pero, ¿cabe juzgar como ingenuo a Rousseau, o los yerros y callejones sin salida son sólo aparentes y nos conducen a reflexiones más claras al respecto de lo que es factual con referencia a lo que *debería ser* el mejor de los casos? En mi opinión, las ideas políticas de Rousseau sobre los principios del derecho político son más bien orientaciones para cobrar clara conciencia respecto de los defectos y debilidades de las sociedades modernas, de la política burguesa. En este sentido, este apartado ofrece una lectura del *Contrato social* como una crítica a las sociedades burguesas y con ello a las sociedades contemporáneas.

¿Las sociedades se fundan y cohesionan por un pacto explícito? El pacto por el cual se funda la sociedad no debe entenderse como un tipo de constitución, *de iure*, acordada en una asamblea aristócrata o democrática, no al menos en un sentido literalmente fundamental, puesto que el pacto, la alianza, preceden al *factum* del conjunto de leyes que la conformarán. Es decir, el contrato social es, en efecto, el pacto de los hombres libres que, al reconocerse como un pueblo, se observan como ciudadanos, como hombres unidos por costumbres que se tornan leyes y leyes que los mantienen libres. Puede decirse que toda sociedad es, *de facto*, un pacto, alguna clase de asentimiento para la unidad de la comunidad. El contrato social es el acto de unidad de todo pueblo, la unidad necesaria para que pueda llamarse sociedad a un grupo humano. Es cuando esta voluntad explicita el acuerdo primario que se hace manifiesta y se asegura.

A mi juicio, una manera de entender la idea rousseauiana del contrato responde al propósito de dar a la política un fundamento

legítimo; esta legitimidad le vendría de la voluntad de los ciudadanos por formarlo, por participar de él, no como una imposición que, por gravosa, se vuelva inestable y débil, sino como algo suyo que es puesto en acto al vivirlo, algo deseado por ellos y sustentado en sus esfuerzos.¹⁰

Así abre Rousseau su *Contrato Social*: “Quiero averiguar si en el orden civil puede haber alguna regla de administración legítima y segura, tomando a los hombres tal como son y a las leyes tal como pueden ser: trataré de unir siempre en esta indagación lo que el derecho permite con lo que prescribe el interés, a fin de que la justicia y la utilidad no se hallen separadas” (Rousseau, 2003, p. 25) Antes que desarrollar una argumentación teórica, por así llamarla, Rousseau desarrolla un escrito de carácter práctico. El problema versa sobre la posibilidad de la estabilidad política y de la constitución misma del buen orden político. Pero este orden debe construirse con la mayor precisión posible y debe responder al criterio del bien político, pues “tomando a los hombres tal como son y a las leyes tal como deberían ser” la comprensión más exacta del hombre derivaría en el régimen más justo, en el régimen emanado de la ciencia política más objetiva y benévola.

¿Cómo es posible un orden político estable que asegure, al mismo tiempo, las necesidades de los individuos, y principalmente, su libertad e igualdad, que concilie al interés con el derecho sin propiciar los males de la sociedad corrupta? Rousseau escribe una nueva antropología para sustentar una posible respuesta, esta antropología la leemos en su *Discurso sobre los orígenes y fundamentos de la desigualdad entre los hombres*. Rousseau elabora una descripción de cómo pudo ser el hombre en estado natural para saber cómo es que se corrompió al abandonar su estado primigenio.

¹⁰ Quizá el más completo antecedente de este esfuerzo sea el de Marsilio de Padua, quien expone, en su *Defensor de la Paz*, que la única forma política estable es la del régimen en que el pueblo, de manera soberana, constituye el poder soberano que es el legislativo. Este poder decidiría, desde los mismos intereses y voluntades del pueblo, su forma de vida a través de leyes que estarían por encima de todo orden y parte, incluso de los príncipes y clérigos. Empero, la idea de Marsilio no respondía a la problemática del mundo burgués, así que no se le debe considerar como precursor de Rousseau, como algunos teóricos del republicanismo han sostenido. Cfr. Marsilio (1989).

El punto de partida no es sólo una hipótesis, sino una especie de axioma, el *supuesto* de la igualdad humana. Digo supuesto porque Rousseau no lo sustenta, no al menos en el *Contrato*, sino que lo postula como *el* principio antropológico.¹¹ La igualdad humana como estado natural es la idea fundamental de la nueva filosofía política, así en Hobbes como en Locke y Rousseau. Rousseau hace derivar de ella la segunda gran premisa de la teoría política, la política y la moral modernas: “El hombre ha nacido libre” (2003, p. 26). La libertad y la igualdad son los dos postulados antropológicos de la nueva teoría política, así lo indica su posición en el mismo principio del *Contrato social*; *se trata* de las condiciones previas a toda consideración política moderna, a todo proyecto educativo, se trata, literalmente, de los *pre*-juicios políticos modernos. Los dos supuestos rousseauianos son sumamente complejos.

Resulta desconcertante recordar que Rousseau mismo no cesaba de hacer distinciones entre el vulgo y los cultos, entre la filosofía moderna –que despreciaba– y la socrática, entre pusilánimes y magnánimos. Entonces, cabe preguntar, ¿cuál fue la intención de Rousseau al escribir una antropología tan dispar? La respuesta apunta a dos vías. La primera es plantear un hipotético estado de naturaleza opuesto al de la herencia maquiavélica, hobbesiana y lockeana: el hombre es bueno por naturaleza, no vive en un estado de guerra y su felicidad no estriba en la propiedad; sin embargo se corrompe. Este giro, el de la pureza a la degeneración, es un elemento argumentativo de suma importancia para plantear la posibilidad de un orden político sano. La razón es la siguiente. Si el hombre es persuadido de su natural bondad, y considera al otro como igualmente libre y bueno, entonces puede fincarse una nueva política sobre el respeto a la libertad e igualdad del otro; tal creencia se sostiene también en la natural disposición de los hombres para reunirse y convivir cooperativa, solidaria y compasivamente.

¹¹ Strauss explica que la idea de la igualdad sería el principio para fundar un régimen en el caballero moderno, el burgués. No obstante, este postulado sólo resultaría aceptable para un tiempo en que las virtudes del método y su pretendida eficacia se tornan superiores a la desigualdad natural. Para Strauss, Rousseau ataca este principio ilustrado restaurando la importancia entre la diferencia del salvaje y el sabio, diferencia, no obstante, que las sociedades modernas habrían de olvidar en aras de lograr una teoría del poder capaz de hacer de cada individuo un ciudadano dotado de deberes políticos. Es decir, si los hombres son iguales, lo son los derechos y obligaciones de los ciudadanos.

La segunda respuesta, ligada a la anterior, es que, dada la libertad como una propiedad humana inherente, ésta se torna como el punto de partida para lograr un régimen en que el ciudadano tenga dignidad y soberanía, características correspondientes con esa propiedad. En consecuencia, la libertad y la igualdad son, en la presentación de Rousseau, las ideas *útiles* y necesarias para fundar una sociedad de hombres libres y sujetos a la ley, sujetos a un contrato social pactado por iguales, con compromisos mutuos y libremente aceptados.¹²

Dicho en otros términos, las consecuencias políticas de esta antropología pueden trazarse del siguiente modo. Si la libertad y la igualdad son las condiciones originarias del hombre, ambas son irrenunciables, le son inseparables, como el cuerpo; de tal manera, el intento de cederlas o arrebatarlas sería una contradicción, un acto incluso contranatural.¹³ Si la igualdad es una propiedad natural humana, entonces cada hombre es autoridad para sí mismo porque cada uno sabe suficientemente lo que quiere. Se sigue, entonces, que nadie puede arrogarse la autoridad política por ningún pretendido derecho de superioridad. Sin embargo, lo que todo hombre ve como conveniente es aquello que propicia su conservación, razón por la cual agruparse parece expedito en la medida que la unión hace mayor fuerza. Así, la unión será legítima, benéfica y justa sólo si es capaz de garantizar los principios que la fundamentan: conservación, libertad e igualdad.¹⁴ Tal es el problema que Rousseau ofrece superar con un pacto, un acuerdo de mutuo beneficio basado en el respeto a la condición del otro. Esto, dice, sólo sería posible si la voluntad individual, la manifestación prístina de la libertad originaria, es respetada:

Estas cláusulas, bien entendidas, se reducen todas a una sola: a saber, la enajenación total de cada asociado con todos sus derechos

¹² Es factible, no obstante, que la necesidad y utilidad sean de carácter retórico, pero el propósito principal es, hay que recordarlo, sostener las ligas sociales por medio de una filosofía cívica, de recursos incluso retóricos, para dotar de autoridad a la ley y al legislador. Según Strauss, el cometido de Rousseau no es el de formular una falacia, sino el de una grave responsabilidad política. *Cfr.* Strauss (1947).

¹³ *Cfr.* Rousseau, 2003 p. 32.

¹⁴ *Cfr.* Rousseau, 2003 p. 27.

a toda la comunidad. Porque, en primer lugar, al darse cada uno todo entero, la condición es igual para todos, y siendo la condición igual para todos, nadie tiene la intención de hacerla onerosa para todos los demás (Rousseau, 2003, p. 39).

La sociedad exige dos condiciones que ha de aceptar todo individuo: 1) que la libertad y el deseo de bienestar de uno tienen como límite los del otro; y 2) que, como uno es el otro para el otro, en la sociedad no hay pérdida, ni de libertad ni de igualdad, aunque sí en un sentido absolutamente individualista y particularista.

El deseo de bienestar es recíproco y generalizado, es la voluntad de todos, la voluntad general. La sociedad aparece como un acto voluntario, de aceptación implícita y consciente de su conveniencia y del respeto a la libertad. Se basa en un acuerdo en esencia racional, porque es el resultado de las deliberaciones de los hombres libres,¹⁵ pero es también efecto de un deseo originario de comunidad, de una especie de sentimiento que mueve al hombre a simpatizar y que posibilita la reunión, la cohesión y la permanencia de la misma comunidad. Desde otra perspectiva, la voluntad general es el saber y el querer del pueblo, una especie de unanimidad o identidad que posibilita su unificación.

Esta voluntad es el principio de un nuevo cuerpo, cuyas partes adquieren personalidad moral. Así dice Rousseau: “En el mismo instante, en lugar de la persona particular de cada contratante, este acto de asociación produce un cuerpo moral y colectivo compuesto de tantos miembros como votos tiene la asamblea, el cual recibe de éste mismo acto su unidad, su yo común, su vida y su voluntad” (2003, p. 39) Al saberse parte de un pueblo, el individuo se torna político, es decir, apto de derechos y de responsabilidades. Sólo por medio de la sociedad civil los hombres “se vuelven todos iguales por conveniencia y derecho” (Rousseau. 2003, p. 48)

El individuo, ahora ciudadano, acepta estas responsabilidades, en primera instancia, por el beneficio propio que es, por su reciprocidad, beneficio común. Pero ¿cómo evitar la objeción puesta por el propio Rousseau de la posible retórica escondida en este principio, retórica que ocultaría los verdaderos fundamentos

¹⁵ Sobre la voluntad general como racionalidad política, véase, Bloom (1999) y Strauss (1989).

del contrato, a saber, los intereses de los ricos y de los poderosos para justificar con astucia la obediencia y la sumisión?

La respuesta se lee en el mismo orden del *Contrato*:

Esta persona pública que se forma de este modo por la unión de todas las demás tomaba en otro tiempo el nombre de *Ciudad*, y toma ahora el de *República* o *cuerpo político*, al cual sus miembros llaman *Estado* cuando es pasivo, *Soberano* cuando es activo, *Poder* al compararlo con otros semejantes. Respecto a los asociados, toman el nombre de *Pueblo*, y en particular se llaman *Ciudadanos* como partícipes en la autoridad soberana, y *Súbditos* en cuanto sometidos a las leyes de Estado. (pp. 39-40)

Políticamente, este cuerpo se vuelve libre e igualitario cuando decide por sí mismo, soberanamente, su destino. La soberanía del pueblo, del conjunto de todo aquel que resida en una localidad que lo reconozca como parte suya, es la condición de la libertad política, condición emanada de la libre y autónoma voluntad de cada miembro que, en conjunto, es la voluntad general. La única garantía de que los órdenes políticos, legales y morales sean benéficos y legítimos para la totalidad es que el legislador sea el mismo pueblo. El pueblo no pierde su libertad al someterse a un orden común, la garantiza porque su voluntad última es sobrevivir y hacerlo placenteramente, lo cual le ofrece la sociedad. El contrato asegura un Estado libre y al servicio del individuo. Hasta este punto el cuerpo político es, sin embargo, un estado burgués como el que confeccionara Hobbes, que sólo puede depurarse si la virtud ciudadana, concretada en el patriotismo, sustituye los intereses mezquinos por los más virtuosos; esto hace la diferencia con el contrato que expone Rousseau. En esto radicaría la posible superación del individualismo burgués o, al menos, su sublimación, a saber, en colectivizar los intereses particulares, pero también en forjar en los ciudadanos la clara convicción de su autonomía y el deber de ejercer la soberanía para el beneficio del cuerpo político. El pueblo es el soberano y el ciudadano un súbdito suyo que, según el Ginebrino, puede ser “forzado a ser libre” (2003, p. 42), esto es, a servir a la voluntad fundamental con que se tornó políticamente libre, moral, noble, a servir a la “voz del deber” que “...hizo de un

“animal estúpido y limitado un ser inteligente y un hombre” (2003, p. 43).

No obstante, se objetará nuevamente, el pueblo puede errar en sus decisiones. Pero la respuesta es que no lo hará siempre que desee de manera unánime el bien de la totalidad. Por ello, la voluntad general como condición de la política sana exige que ningún ciudadano votante, que ningún legislador, ponga el bien propio ni de partido alguno por encima del de la comunidad. Se trata de ejercer una voluntad política impoluta, es decir, no corrompida por intereses particulares o facciosos, sino manteniendo siempre la superioridad del interés común.

Empero, esta respuesta sería demasiado idealista. Para que el pueblo sea políticamente libre precisa de tener formación cívica y ser obligado a practicarla. Rousseau no es ingenuo; en esencia, lo que explica es que sin espíritu cívico ni leyes dispuestas a imponer los intereses del Estado por encima de los privados, la voluntad general sencillamente es nula. Sin embargo, cabe preguntar con base en qué principios se determinaría tal formación y quienes serían suficientemente sabios para decidirlo.

Rousseau parece revivir la antigua idea del legislador sabio como Licurgo o Numa, del fundador de los pueblos y de los regímenes patrióticos más estables y virtuosos (2003, p. 53). Las sociedades necesitan de un “milagro”, de la aparición de un “hombre excepcional”, uno de “alma grande” (Rousseau, 2003, p. 66) y magnífica para que oriente el destino del Estado. Este será el legislador.¹⁶ Solamente por su intervención el pueblo podría ser conducido y, en el caso más difícil, forzado a ser libre, obligado a reconocer que no hay mayor bien para él que el de su nación. En última instancia el pueblo es la materia y la fuerza del Estado, pero su forma óptima precisa de la sabiduría que debe –de alguna

¹⁶ En su *On the intention of Rousseau*, Strauss considera la labor del legislador como la respuesta al problema de la filosofía política, a saber, la pregunta sobre el mejor régimen. Sin embargo, dado que el legislador, al menos en sentido clásico, apela a la divinidad para legitimar sus fundamentos, la filosofía, por su naturaleza inquisitoria, arriesga su labor. Existe, para Strauss, una solución en el pensamiento de Rousseau, a saber, el sacrificio de la filosofía a la cultura, a una especie de cultura cívica, de la igualdad, la libertad y el republicanismo. Al parecer, podría decirse que Rousseau, el filósofo cuyo edificio fundamentó el republicanismo moderno, conjunta la labor del legislador y del filósofo. Strauss (1947).

forma que el propio Rousseau no explica– reconocer y aceptar. La figura del legislador es enorme, y los ejemplos del ginebrino así lo muestran; su poder e inteligencia políticos deben ser tales que sean capaces de transformar la naturaleza humana, de crear una nueva moral recta, sana, adecuada a las condiciones del propio pueblo, y principalmente, capaz de infundir en los ciudadanos el amor a la patria en lugar de amor propio.

La moralidad necesaria para el buen orden civil, a decir de Rousseau, consiste en obedecer la voz del deber, reside en la sustitución del interés propio, “del impulso físico y el derecho del apetito” (2003, p, 43), por el interés común. Sólo por medio de la libertad moral el hombre adquiere una clase de dignidad protegida por la misma moralidad que ha establecido, “la única que hace al hombre verdaderamente dueño de sí” (2003, p, 44); de ahí el derecho de la sociedad de forzar al individuo a ser libre, a enseñarle lo que debe querer (2003, p, 62), a pedirle su vida en beneficio del Estado, o quitársela si se declara enemigo suyo. Esta condición moral es la única y posible limitante de la ambición y del egoísmo burgués. Es un acto de la razón, del deseo y del sentimiento el que gesta una sociedad civil patriótica, pues es por una convicción abrazada como sentimiento de pertenencia que los ciudadanos pueden deliberar con justicia, vencer sus preferencias individuales y desear el bien común. Esta convicción será preparada por las leyes con que el legislador prudente fundó el pueblo.

En este mismo sentido, es otro acto legal el que limita al principal problema de una sociedad, la riqueza. En el contrato idóneo, en la sociedad perfectamente entregada a sus propios intereses, el único límite legítimo a la propiedad sería el que indique lo necesario para subsistir sin lujo, no la ambición. Nadie tendría derecho a más de lo que ha menester ni a cualquier cosa en detrimento del bien común, del derecho del otro; empero, como su límite lo da la medida y esta depende de la eficacia de la educación, que generalmente es débil, sería mejor si la ley asegurase los límites. Para Rousseau la economía es fundamental, así lo muestra en su dedicatoria a Ginebra del *Discurso sobre las ciencias y las artes*, y en sus proyectos constitucionales para Córcega y Polonia.¹⁷ Sin embargo, al menos

¹⁷ Cfr. Salazar (2004) p. 367.

en el *Contrato Social*, Rousseau no ofrece ninguna solución puntual al problema económico, aún siendo el descuido de la economía una de las más graves causas del deterioro y de la corrupción de una sociedad. En lugar de ello, su respuesta es ambigua, se trata de la preferencia de regímenes que propicien una economía en que se suscite el equilibrio de los pobres y los ricos para evitar, por la ambición o la codicia, la corrupción de unos por los otros. Su ambigüedad se debe quizá al acto juicioso del legislador, pues si bien esta es la solución elemental y realista al problema de la riqueza, los modos para lograrlo no pueden ser dictados, sino que dependen de las circunstancias de cada pueblo.

La vaguedad del ginebrino es, como suele parecer en sus escritos, una advertencia: el descuido de la ambición y la crematística errada son políticamente letales, de ahí su poca inclinación hacia las sociedades comerciales. Puede decirse que en el pensamiento rousseauiano la estabilidad política no se basa solamente en apuntar hacia los mejores modelos de justicia, ley o gobierno, pues las querellas no siempre son por obtener poder u honor, sino por riquezas. Además, enseña Rousseau que si, como generalmente sucede, el más rico se torna más poderoso, el buen legislador deberá evitar la concentración del poder o la riqueza.

La nueva sociedad pide del ciudadano una gran virtud, mesura, inteligencia, información y honestidad para deliberar rectamente, pero también de leyes y costumbres que así lo propicien. En este tenor, la formación ciudadana es fundamental para la salud política. Aunque al parecer Rousseau no apuesta explícitamente a la educación de un pueblo, toda su obra es formativa y tiende a enseñar al ciudadano sus deberes y derechos, y al legislador el arte de la buena política. No obstante, la ley parece prioritaria en tanto que es la expresión del espíritu del pueblo, la emanación y manifestación de la voluntad general. Sólo si la legislación se amalgama sabiamente con la formación moral será factible que las leyes sean genuinas protectoras del bien común. Las leyes son la condición de la vida civil, de ahí su gravedad. La ley debe garantizar la conservación, la libertad y la igualdad. Sin embargo, como se dijo arriba, solamente habrá una legislación adecuada si logra armonizar el deseo de la comunidad con sus posibilidades materiales y anímicas en el ritmo que impone, como constante, un

legislador excepcional. En contraposición con la forma burguesa del Estado, la que se subordina a las ambiciones y los lujos, las leyes óptimas propiciarán las virtudes ciudadanas.

Pero la dificultad de que eso suceda es enorme; el problema es notorio al leer las condiciones que Rousseau enumera para que un Estado pueda tener legislación en el sentido más deseable: pueblos jóvenes sin normas previas, costumbres o supersticiones arraigadas; pequeños para que sus ciudadanos se conozcan y puedan congregarse con facilidad; sencillos de costumbres para evitar conflictos por futilidades; de riqueza media para que no teman ser expoliados; dotados de una situación geográfica favorable; favorecidos por un legislador prudente entre gente sencilla que ignora de las técnicas del lujo; pueblos no contaminados por el ocio ni la delicadeza de formas morales artísticas que exalten los excesos sensuales o la molicie; pueblos que conjunten lo mejor de Atenas con lo mejor de Esparta.¹⁸ Así, ¿Qué clase de sociedad virginal es el sueño rousseauiano? Quizá la Ginebra, Córcega o Polonia de sus días, pero ¿es un sueño, una propuesta, un ideal? Los pueblos requieren de cierta formación, de costumbres aptas para escuchar la voz de su mejor arquitecto. Este hábito bien podría calificarse de una afortunada disposición política, que no de ingeniería.

Apreciar el propósito de Rousseau es en suma complicado si, aunadas a las dificultades anteriores, pensamos en otras que él mismo anota: (1) Si la voluntad general es el alma del cuerpo político, y si sólo ella mueve a los miembros por medio de la asamblea para que ella legisle de manera soberana, es de entenderse que sólo cuando la totalidad de los ciudadanos delibere se cumpliría la condición, pero esto es imposible, de ahí que no exista, a su parecer, ninguna democracia auténtica;¹⁹ (2) la soberanía nunca puede ser representada, porque eso equivaldría a ceder la voluntad general y la voluntad moral de cada ciudadano; (3) los partidos arruinan, con su voluntad facciosa, la búsqueda del bien común; y (4) todo cuerpo político lleva consigo el germen de su destrucción por causa del constante esfuerzo del gobierno contra la soberanía o de los ricos contra el gobierno genuino. Entonces, si el contrato óptimo

¹⁸ Cfr. Rousseau (2003) p.93.

¹⁹ Cfr. Rousseau (2003) p.94, La democracia, dice, es un gobierno apto sólo para dioses.

es prácticamente imposible, ¿cuál es la pretensión de Rousseau al escribir el *Contrato social*?

Rousseau responde: "...cuando en términos absolutos se pregunta cuál es el mejor gobierno, se plantea una cuestión insoluble por indeterminada; o si se quiere, tiene tantas soluciones buenas como combinaciones posibles hay en las posiciones absolutas y relativas de los pueblos." (Rousseau, 2003, p.110) Esto indica que no debe leerse el *Contrato Social* como una especie de instructivo de buen gobierno. Entonces, ¿es una utopía? No, pues Rousseau no propone que pueda realizarse a satisfacción o no hacerlo en ninguna medida. Lo cierto es que en realidad indica los factores que pueden arruinar una sociedad, la anarquía, la tiranía o la mera descomposición interna, el olvido de la ley o la explotación y opresión del ciudadano por el predominio de los más ricos.

La filosofía política del ginebrino no es en modo alguno utópica ni ilusa, pues él mismo explica con claridad que ninguna sociedad puede aspirar a la inmortalidad, que pensarlo así sería un error y que sólo se puede pretender que sea duradera; esto porque "El cuerpo político, igual que el cuerpo del hombre, comienza a morir desde su nacimiento y lleva en sí mismas las causas de su destrucción. Por tanto, uno como otro pueden tener una constitución más o menos robusta y apta para conservarlo más o menos tiempo" (Rousseau, 2003, p.114). En este sentido, la obra del ginebrino es una especie de advertencia al idealismo político moderno, al revolucionario y al liberal ilustrado; este idealismo consiste en la falsa pretensión de que es factible crear naciones y regímenes perfectos si se tiene también un modelo perfecto. En lugar de ello, puede hacerse una lectura, digamos, *negativa*; esto es, observando que los factores conducentes al fracaso de las sociedades los podemos colegir de sus condiciones fácticas, y esos factores se reconocen como desigualdad, opresión y miseria. Ellos, a su vez, provienen de la misma corrupción moral del ciudadano, devenida por su egocentrismo, por la desmesura en los deseos, el aumento de necesidades, los gustos y los gastos superfluos; pero también conducen al fracaso político el incremento desmedido de la población, la brecha amplia entre ricos y pobres, las leyes hechas a favor del interés privado, el olvido del bienestar público por los intereses partidarios, la concentración del poder en manos de los ricos, los conflictos entre naciones. En una palabra,



las sociedades compuestas por individuos egoístas, poco virtuosos, ambiciosos, amantes de las artes vanas y de la comodidad, son capaces de ceder su soberanía como Esaú su primogenitura. Las sociedades con conciencia y deseos pequeño-burgueses, en jerga marxista, están destinadas al colapso o a volverse tiránicas o expansionistas. Las consecuencias son previsibles: competencia e hipocresía, corrupción y vicio en su interior, y en lo exterior la constante violencia que el imperialismo exige. Esta es la enseñanza política de Rousseau que trascendió a sus días, su crítica del espíritu burgués, al individualismo, al mercantilismo, al olvido de la comunidad, a la enajenación y al fetichismo consumista.

Frente a este escenario, la condición de la política moderna se muestra trágica. Así, volvamos a la pregunta con que iniciamos esta reflexión: ¿Cómo vivir en una sociedad moderna sabiendo de la poca efectividad de los imperativos religiosos o morales, de la dudosa fe en la razonabilidad política y en la milagrosa aparición de legisladores preclaros, así como en la más difícil emergencia de la virtud y de la compasión? Si en realidad la condición de la vida moderna es autodestructiva, es factible pensar que la respuesta de Rousseau no se proponga en ningún momento ser una cura a todos los males de la política, ni siquiera a la de su tiempo. Entonces, ¿para qué escribir si lo dicho es intrascendente, si todo esfuerzo es fútil?

Conclusión

La pregunta planteada justo arriba nos permitirá hacer un par de reflexiones finales. Los escritos de Juan Jacobo Rousseau estudiados aquí explican que la ruina de las ciudades deviene de la esclavitud disfrazada como felicidad: el individualismo hedonista que se ofrece como la libertad prometida por las ciencias, las artes y la política democrática, esto es, por el progreso moderno. Según las razones vistas, para Rousseau progreso es esclavitud, de tal manera que la felicidad moderna es corrupción, por placentera que fuese. La libertad, el máximo valor de los modernos, no se encuentra en las ciudades. Al final de sus días, Rousseau decidió abandonar la sociedad para deleitarse con la belleza de la naturaleza y la admiración ante sus maravillas. En opinión del ginebrino, puede inferirse, la libertad consiste en no desear lo que a todos encadena: riquezas, objetos, honores, en no depender de la mirada envidiosa del otro, en no abrazar la propiedad ni la vanagloria, en no actuar. Y si la infelicidad resulta de la enajenación burguesa, en cierta forma, la liberación de los afanes burgueses puede propiciar la felicidad genuina. “El problema, no menor, es la dificultad” de lograrlo; sólo el propio Rousseau como paseante solitario terminó sus días gozando del olvido de la ciudad después de enseñarle a conocerse a sí mismo. Ni la libertad ni la felicidad pueden ser alcanzadas por cualquier hombre.

La segunda observación se refiere a la fatalidad de las ciudades desmesuradas. Sócrates, en el libro IV de la *República*, describe a Glaucón la ciudad infatuada, a la polis corrupta y en oposición suya dibuja, cuenta la historia de la polis justa. Advirtiendo que contará un cuento, el de la ciudad justa, relata cómo ésta se distingue de la corrupta en varios sentidos. Entre ellos hay dos que me parece son los principales. La ciudad injusta se caracteriza por su dedicación a los placeres y por su cuidado de la propiedad privada. Las necesidades y demandas de sus ciudadanos tarde o temprano terminarán por arruinarla y llevarla a la guerra para dar cumplimiento a esas mismas exigencias. Por el contrario, la ciudad justa es gobernada por los hijos de la patria, por ciudadanos que no gozan de propiedad, de familia y cuya voluntad está dedicada

por completo al bien de la comunidad; en términos concretos, en la ciudad justa no gobiernan el placer, el lujo ni el egoísmo, porque sus ciudadanos, en principio, no lo desean. La nulidad del deseo, de Eros, en el ser humano es la condición única para pensar en la posibilidad de la justicia absoluta. No obstante, Sócrates mismo asegura que si la aniquilación de lo erótico es imposible, su ciudad será vista como una idea extravagante, como una cosa ridícula. Ante tal aporía, el problema y la claridad política que de él se sigue es evidente: arreglar las cosas políticas de los hombres desmesurados es como intentar decapitar a la Hidra de Lerna.

Rousseau no buscaba ser algún tipo de Heracles, pues con su final abandono de la ciudad muestra su convencimiento de que la Hidra era invencible. Sin embargo, su labor intelectual fue la de una enorme responsabilidad política; Rousseau escribió sobre una manera mínima de evitar la corrupción de las ciudades, sus ideas al respecto de un orden político fundado en la voluntad general, en la democracia republicana, en la asamblea y en el equilibrio económico tendían a ese fin. Advirtiendo a Occidente, el ginebrino le mostró las enfermedades políticas del mundo moderno; si las naciones atendían o no, de eso no sería ya más responsable. Pese a todo, habiendo entendido la naturaleza de las cosas políticas en la era moderna, su tendencia a la corrupción, Juan Jacobo Rousseau se marchó a la reflexión solitaria e independiente, a la libertad genuina del sabio consciente del problema político.

En síntesis, el análisis de Rousseau sobre la libertad, la felicidad humana y la vida moral y política en la modernidad no es halagüeño. Las ciudades modernas, sean cuales fueren sus esfuerzos por perdurar, no podrán aspirar sino a un relativo orden, pero si el espíritu utilitario les es inextirpable, entonces ni la ley ni la asociación ni la cortesía tendrán valor propio. Este utilitarismo está sustentado por el desarrollo tecno-científico y por el ideal de libertad individual que la filosofía moderna izara como las banderas de su territorio. Pero si la tecnificación es la condición de la subsistencia de las grandes ciudades, de las enormemente pobladas ciudades modernas, y si la libertad es su hábito, su modo de ser, entonces no hay arma alguna contra la Hidra moderna. La



felicidad, en efecto, es la libertad, mas la libertad genuina lo es la liberación de los afanes y de las esperanzas del idealismo político moderno, de la creencia en que el progreso es la felicidad y que la felicidad es posible.

Fuentes de consulta

- Bloom, A. *Gigantes y Enanos*, Barcelona, Gedisa, 1999.
- De Padua, Marsilio. *El defensor de la paz*, Madrid, Tecnos, 1989.
- Jonas, Hans. *El Principio de Responsabilidad: Ensayo de una Ética para la Civilización Tecnológica*, Barcelona, Herder, 1994.
- _____. *Pensar sobre Dios y Otros Ensayos*, Barcelona, Herder, 1988.
- _____. *El Principio Vida. Hacia una Biología Filosófica*, Madrid, Trotta, 2000.
- Kass, Leon. *Life, Liberty and The Defense of Dignity. The Challenge for Bioethics*, New York, Encounter Books, 2004.
- _____. *Toward a more Natural Science*, New York, The Free Press, 1985.
- Lipovetsky, Gilles. *La Sociedad de la Decepción*, Barcelona, Anagrama, 2008.
- Lipovetsky, Gilles y Hervé Juvin. *El Occidente Globalizado*, Barcelona, Anagrama, 2011.
- Mill, J. S. *Sobre la libertad*, Madrid, EDAF, 2011.
- _____. *El Utilitarismo*, Madrid, Alianza Editorial, 2002.
- Rousseau, J. J. *El Contrato Social; Sobre el origen y fundamentos de la Desigualdad entre los Hombres; Sobre las Ciencias y las Artes*, Madrid, Alianza Editorial, 2003.
- _____. *Las Ensoñaciones del Paseante Solitario*, Madrid, España, Alianza Editorial, 2008.
- Rüdiger, Safransky. *¿Cuánta globalización podemos soportar?* Madrid, Tecnos, 2004.
- Salazar, L. *Para Pensar la Política. La Lección de los Clásicos*, Biblioteca de Signos, México, Universidad Autónoma Metropolitana, 2004.
- Strauss, Leo. *On the intention of Rousseau*, en *Social Research*, Vol. 14, No. 4, diciembre de 1947.
- _____. "The Three Waves of Modernity" en Hilail Gildin (ed.), *An Introduction to Political Philosophy. Ten essays by Leo Strauss*, Detroit, Wayne State University Press, 1989.



Zigmunth, Bauman. *Modernidad y Holocausto*, Madrid, Sequitur, 1988.

____. *La sociedad individualizada*, Madrid, Cátedra, 2001.

5

LA LEY, EL LEGISLADOR Y EL BUEN GOBIERNO. ESTUDIO SOBRE EL PECULIAR SENTIDO DE LA NOCIÓN DE BUEN GOBIERNO EN EL CONTRATO SOCIAL DE J. J. ROUSSEAU

Luis Antonio Velasco Guzmán

Le seule étude qui convienne

à un bon Peuple est celle de ses Loix. [...].¹

Introducción

La filosofía política clásica estuvo guiada desde sus orígenes por la pregunta: “¿En qué consiste el régimen perfecto?”, o con mayor precisión: ¿cuál es la mejor *politeia*?, junto con los cuestionamientos clásicos acerca de lo justo, lo bueno y lo bello como preguntas fundamentales para aclarar el problema de lo político.² Tal orientación clásica, sin embargo, no sólo fue sustituida en la Época Moderna, sino que fue rechazada radicalmente por los pensadores políticos modernos, por preferir análisis teóricos que ofrecieran respuestas útiles a quienes las lean, ofreciendo caminos supuestamente más realistas que los ofrecidos por los antiguos en la medida en que se dedican a estudiar *cómo se vive y no cómo se debería vivir*, pues –argüían– quien prefiere lo que debería hacerse a lo que se hace en lo relativo a la obtención y mantenimiento del poder camina más a su ruina que a la consolidación de lo deseado.³ No es un misterio para nadie que Machiavelli es el originador de este rechazo en contra de *los escritores que han visto en su imaginación repúblicas y principados que jamás existieron en la realidad*, como tampoco lo es el que ante esta manera tan eficaz

¹ Rousseau, Jean Jacques, (1964), “Fragments politiques” en *Œuvres complètes* III (París, Gallimard: 492). De aquí en adelante, referiré a esta edición con las siglas OC, indicando volumen y página. Las traducciones son mías; en este caso: “El único estudio que conviene a un buen pueblo es el de sus leyes [...]”.

² El estudio que dirige mi comprensión de lo que el concepto de *politeia* encierra en el pensamiento político clásico se encuentra en Leo Strauss (1988: 27-40).

³ *Cfr.*, Machiavelli, *De principatibus*, xv.

de postular innovaciones relacionadas con los estudios políticos muchos autores contemporáneos al Florentino, y posteriores a él, se sumaron a su campaña de eficacia sin titubeos. A este rechazo original contra un supuesto idealismo político, en la nueva época, se sumó la opinión de que el método científico (Vico y Bacon) podría ofrecer bases suficientemente sólidas para perfeccionar todo arte (Descartes), incluyendo el arte de gobernar (Spinoza, Hobbes y Locke). Así, en la Modernidad, la pregunta por el mejor régimen pasó a un segundo plano al aparecer en su horizonte las cuestiones acerca del método que, con el tiempo y su perfeccionamiento, podría ofrecer respuestas a todos los problemas.

En esta abigarrada escena con la que me permito señalar los elementos en tensión con los que entiendo que el problema político se manifiesta en la tradición del pensamiento político se pueden distinguir un par de fases básicas de su desarrollo: en tanto que el pensamiento político clásico estuvo dirigido por la pregunta por el mejor régimen, en el pensamiento político moderno los estudios políticos fueron orientados por dos elementos fundamentales: el realismo (ausente en las posturas idealistas de los antiguos, según las perspectivas y la retórica modernas) y el método científico (ausente en las investigaciones clásicas sobre la naturaleza y el hombre). Si bien todo este escenario puede anunciar en lo general la diferencia entre los antiguos y los modernos en lo referente a la naturaleza y estudio de lo político, no es del todo claro cuál es la posición de Rousseau frente a esta tensión –no sólo entre los antiguos y los modernos, sino también entre Rousseau y sus coetáneos. En otras palabras, si la pregunta original sobre el mejor régimen es rechazada por los modernos, resta aclarar ¿cómo entiende Rousseau este rechazo?, ¿en qué sentido podría Rousseau replantear esta pregunta?, y en suma, ¿cómo podría Rousseau, en tanto moderno, atacar a la pregunta por el mejor régimen sin caer él mismo en la secta de la cientifización –si se me permite el término– de lo político? El propósito central de este trabajo consiste en aclarar cómo podrían entenderse los fundamentos de esta paradoja.

Un pensador del *Siècle des Lumières*, cuya antipatía por el proyecto ilustrado mismo le permite exhibir las críticas más profundas y mejor justificadas contra los ideales más elevados de su propio siglo, al alejarse de las posturas teórico-políticas más

relevantes sobre el problema fundamental de la filosofía política en su época, logra tomar distancia, no obstante, de la posición clásica sobre la cuestión del mejor régimen. En este peculiar sentido, tal pensador político logra obtener una posición teórica particularmente compleja y paradójica: al ser moderno se aleja de los modernos, y sin embargo, su alejamiento de los modernos no le lleva a promulgarse, al menos –no de manera explícita– en lo que respecta a este tópico, en un seguidor ferviente de las posiciones clásicas sobre el asunto del mejor régimen. Un pensador como éste, moderno a la vez que antimoderno, resultaría particularmente de gran ayuda para hacernos conscientes, en primer lugar, de la querrela entre los antiguos y los modernos en el asunto del mejor régimen, y en segundo lugar, de la posible caracterización de los fundamentos del proyecto político moderno mediante nuestro acercamiento a su pensamiento político. Como el tema que desarrollaré en este ensayo –definido por el título del mismo– se encuentra dentro de este peculiar escenario, el estudio de la obra política de Juan Jacobo Rousseau se torna necesario.

La cuestión del “buen gobierno” en la obra de Rousseau, no es un problema aislado, ni mucho menos, una idea carente de contexto. La noción de buen gobierno en Rousseau, como pretendo mostrar, está ligada inexorablemente a los problemas de la ley, el pueblo y el legislador; problemas tan complejos en sí mismos que sólo pueden ser analizados temáticamente tal como Rousseau los exhibe en su obra, y sin embargo, al reflexionar con cierta profundidad sobre su complejidad, se nos devela la difícil necesidad de que sólo pueden pensarse de manera interconectada. Éste es el problema hermenéutico más fino al que nuestro análisis habrá de hacer frente desde el principio de nuestro trabajo hasta su final. Si bien con esto estoy anticipando que mi trabajo seguirá de cerca la exposición de Rousseau sobre estos temas, y además, que tendré presente la diferencia existente entre su manera de comprenderlos y articularlos y la manera en que los autores que le preceden en su tratamiento los han concebido, trataré de mostrar en qué sentido la presentación de la postura rousseauniana es más complicada de lo que puede indicarse inicialmente en una introducción como ésta, sobre todo, porque siendo consciente de las extravagancias argumentales con las que nuestro autor presenta –a la vez que oculta–

su pensamiento sobre los asuntos más delicados a los que dirige su atención en su obra, mi acercamiento al pensamiento del Ginebrino necesariamente habrá de valorar y juzgar estas interdependencias entre estilística y conceptualización para, finalmente, ofrecer una idea segura sobre el problema político en Rousseau.

La finalidad de este trabajo, entonces, nos conduce al estudio de la importancia de la ley junto con la necesidad de explorar la relevancia de la acción del legislador para lograr la realización de lo que Rousseau considera que, a diferencia de los autores antiguos, él sí puede alcanzar, a saber: el buen gobierno. Así, después de una breve delimitación del problema hermenéutico en Rousseau, “ley”, “legislador” y “buen gobierno” son los temas a tratar en este estudio y tal es el orden que anticipo en él. Al final, y sobre la base de lo que aquí anuncio, trataré de exponer brevemente en qué sentido entiendo que los fundamentos del proyecto político rousseauiano efectivamente originaron o no una nueva época en lo que a la comprensión de lo político se refiere.

El Contrato Social será el centro de mis reflexiones, aunque la necesidad de justificar algunas de mis afirmaciones me obligará a referir algunas otras obras del ginebrino, por ser éstas en las que el lector podrá encontrar las ideas originales que me sirvieron de sustento en mi acercamiento al problema del buen gobierno en Rousseau –que si se piensa bien, debe ser considerado el problema político de nuestros días.

5.1 Sobre la complejidad de la manera rousseauiana de escribir

Existen dos vías para evidenciar la compleja manera de escribir con la que Rousseau lanza al público su pensamiento. La primera, la que se manifiesta por sus resultados –evidentes en las interpretaciones que del contrato social hacen los escritores contemporáneos–, y la segunda, la que se mide con el estudio pausado de la obra de Rousseau. Esta última vía, indiscutiblemente más complicada que la primera, es a la que tiene que hacer frente todo lector que intenta internarse en el laberinto que el propio Rousseau se encarga de construir mediante sus manifiestas extravagancias estilísticas y sus oscuros giros argumentales con los que encanta, a la vez que

confunde, en todas y cada una de sus obras.⁴ A la primera vía se la puede aprehender, por sólo citar el ejemplo más relevante de nuestra época, mediante el estudio de la obra de John Rawls y los numerosos continuadores de su posición, por ser ésta la que devela en nuestros días la relevancia del contrato social (1999 y 2007) o de la libertad política (1996) en la comprensión actual de lo que este autor contemporáneo llama *la teoría de la justicia*.⁵ A la segunda, en cambio, sólo se le puede aprehender mediante una reflexión cuidadosa de los principios, afirmaciones y argumentos presentes en la obra de Rousseau. Por razones de eficacia, en este trabajo dirigiré mi atención sólo a la segunda vía, es decir, trataré de mostrar cómo es que el autor del *Contrato Social* encubre ciertas hipótesis fundamentales sobre el problema político y cómo con ellas construye su propuesta del buen gobierno. Veamos, pues, cómo comienza Rousseau su planteamiento original en lo que puede considerarse como un proemio de la obra en su conjunto, si bien aparece únicamente como referido al “Libro I” del *Contrato Social*. Escuchemos a Rousseau:

Yo me propongo investigar si dentro del orden civil puede haber alguna regla de administración legítima y segura, que tome a los hombres tal cual ellos son, y a las leyes tal cual ellas puedan ser: Yo siempre trataré de combinar en esta investigación lo que el derecho permite con lo que el interés prescribe, a fin de que la justicia y la utilidad no resulten divorciadas. (OC III, 351).

Si bien el propósito de este libro es enunciado brevemente por su autor, su comprensión exige una reflexión inicial sobre el sentido de esta compleja construcción sintáctica. El par de oraciones principales que constituyen éste que es el primer párrafo del *Contrato Social* comienzan, ambas, con el pronombre personal de la primera persona en singular, “yo”. Este énfasis no sólo tiene una finalidad estilística evidente que hace de la construcción original una belleza estéticamente audible, sino que nos permite escuchar

⁴ El propio Rousseau destaca con una vivaz originalidad la diversidad de opiniones contrapuestas que en su propia época se gestaron sobre su pensamiento. Cfr., *Carta a Beaumont* (OC, IV 925-1007).

⁵ Un par de exposiciones contemporáneas en las que se evidencia lo que aquí señalo como la asimilación del pensamiento rousseauiano en teorías políticas tales como la del contractualismo y la del liberalismo sustentadas en la re-propiación de Rawls se encuentran, respectivamente, en D’Agostino (2012) y Peter (2010).

también la importancia que Rousseau le da al autor de la obra: él, el sujeto Rousseau, y nadie más que él, se propone a sí mismo investigar los fundamentos del orden civil en términos que nunca antes han sido comprendidos y que no sólo son los más deseables, sino sobre todo, que son los más seguros; es evidente que en este caso, la seguridad antecede a lo deseable, mas habría que reflexionar sobre las implicaciones de este juicio. Con el pronombre personal que Rousseau emplea, nuestro autor está siendo enfático sobre el carácter eminentemente moderno, es decir, auto-constructor, de su obra. En la medida en que se trata de un proyecto cuyas bases están siendo propuestas por Rousseau mismo, se torna manifiesto que su autor se considera a sí *el* autor por antonomasia, la fuente de donde manará la nueva versión o, al menos, la verdadera y más útil versión de la comprensión de lo político entre los hombres. Con este bello inicio podemos ver cómo Rousseau se concibe a sí mismo como el creador del nuevo modo de lo político, pues él es quien –con su proyecto– está llevando al nivel más encumbrado de la creación, o mejor dicho, de la construcción, al sujeto –que, dicho sea de paso, es algo que comparte con la Modernidad, en la que el “yo pienso” o “*ego sum*” es el paradigma de constructor del nuevo mundo con el que éste, en adelante, es comprendido. Con esto, nuestro autor estaría ofreciendo una pista para que ante la querrela entre los antiguos y los modernos le consideremos más cercano a éstos que a aquéllos, al menos, en lo que se refiere a los fundamentos egocentristas o subjetivistas de su proyecto político.⁶

Por supuesto, no sólo porque Rousseau utilice el pronombre personal “yo” se torna manifiesto el carácter constructivista y moderno del ginebrino;⁷ existen otras consideraciones con las que

⁶ Véase la magnífica presentación que Robert Pippin (2005) ofrece del significado del sujeto moderno en “*Introduction: ‘Bourgeois Philosophy’ and the Problem of the Subject*”.

⁷ Sin embargo, Leo Strauss (1978) al interpretar la diferencia entre los *Discursos sobre la primera década de Tito Livio* y el *Príncipe* de Maquiavelo, subraya la fina distinción retórica que se evidencia con la primera palabra que el Florentino emplea al iniciar una y otra obra. Lo que entiendo de esta sugerencia (no sólo aplicable a los autores modernos, sino también a los clásicos) es que los grandes pensadores tienen en cuenta que sus textos están dirigidos a lectores que harán todo lo posible por subrayar hasta los detalles más finos con los que ellos mismos están escribiendo su obra y llevar a sus últimas consecuencias dichos hallazgos. En el caso de Maquiavelo, padre de la ciencia política moderna –tradicción

se podría justificar esta caracterización. La más relevante, considero, es la que se encuentra de manera común en sus propuestas más significativas a lo largo de su obra, sobre todo, en las de índole educativa o formativa, así como en las de índole política o social. En este caso, podemos observar que el propósito del *Contrato Social* es algo que, no sólo no está fuera de sus manos el hacerlo, sino que además, ha sentado perfectamente las bases teóricas para llevarlo a cabo, pues para alcanzar el objetivo planteado, ese que reza “investigar si al interior del orden social es posible una regla de administración legítima y segura que *tome a los hombres tal cual ellos son*” (OC III, 351; el subrayado es mío), entiendo que el logro del *Contrato Social* depende absolutamente de *tomar a los hombres tal cual ellos son*, empresa que ha realizado cabalmente, según sus propias palabras, en otras obras, por mencionar la primera en la que lo realiza destaca el *Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres* (OC III, 111-ss). Ahora bien, que estemos de acuerdo en lo que Rousseau dice o devela del hombre –tal cual él es– es algo que debe ser explicitado y discutido ampliamente (y que no es el caso de este trabajo), pero lo cierto es que él mismo, Rousseau, ha **construido** desde 1754 las bases antropológicas sobre las que podrá desarrollar sus siguientes planteamientos políticos o formativos. Esto es lo que yo considero aquí un elemento constructivista en Rousseau que apoya la observación anterior con la que enfatizo el egocentrismo del proyecto rousseauiano. Pero volvamos al problema de este trabajo.

En el primer párrafo del *Contrato Social*, Rousseau enuncia dos cosas complementarias que habrán de entenderse conjuntamente en el desarrollo de la obra: lo que se propone y lo que siempre intentará hacer en esta investigación. Lo primero –es decir, el propósito propiamente dicho del *Contrato Social*– consiste en investigar si al interior del orden civil es posible una regla de administración que tome a los hombres *tal cual ellos son* y a las leyes *tal cual puedan*

del pensamiento político a la que se puede circunscribir el pensamiento de Rousseau–, se puede sospechar justificadamente que, diciéndolo llanamente, una obra está expresando la opinión de su época (cuando la palabra “Sogliano” es la primera que emplea en su texto), en tanto que en la otra (al emplear el pronombre personal “lo” al inicio de su obra) está indicando que en ella tratará lo que él verdaderamente cree –y no, lo que opinan los poderosos. En mi opinión, Rousseau, al igual que Platón o Nietzsche, entre otros, esperan inicialmente lo mismo de sus lectores: *esprit de finesse*.

ser. Mientras que lo segundo –es decir, lo que *siempre* tratará de hacer en su investigación– para alcanzar su propósito original, cuya acción consiste en combinar lo que el derecho *permite* con lo que el interés *prescribe*, con la finalidad de que ni la justicia ni la utilidad aparezcan separadas en ésta su propuesta de orden civil. Para tratar de aclarar la complejidad de esta doble caracterización del propósito y lo que es necesario para alcanzar el objetivo de su investigación, de la que este primer párrafo sirve de fundamentación, considero que es necesario aclarar la intención del autor mediante la delimitación y alcances de los complicados contrastes con los que da inicio a su obra.

En primer lugar debemos atender a las partes que constituyen los notables contrastes rousseauianos para determinar posteriormente cuál es el (¿innovador?) sentido del pensamiento político de nuestro autor. En relación con el propósito de su investigación, tenemos que pensar la necesidad inherente a una regla de administración que puede explicar la relación entre los hombres tal cual ellos son y las leyes tal cual ellas puedan ser. La diferencia de estos dos términos consiste en que lo que es y lo que puede ser sólo se entiende a la luz del contraste entre la existencia y la posibilidad, entre el acto y la potencia, entre lo que es actual y lo que puede llegar a ser. Sin embargo, tales distinciones se refieren a dos objetos claramente diferenciados: el primer término para la consideración del hombre y el segundo, para la de las leyes, lo cual hace manifiesta una distinción entre la naturaleza de los dos objetos a tratar, es decir, entre los hombres y las leyes, pues a aquéllos se refiere como lo que son, mientras a éstas como lo que pueden ser, o sea que a los ojos de Rousseau, unos son estáticos (perfectos e inmóviles) o al menos así los va a considerar a lo largo de su tratado, mientras que las otras son cambiantes (imperfectas y movientes), con lo cual el ginebrino comienza a mostrar tácitamente su peculiar comprensión de hombre y de ley. Sin perder de vista que tales términos son los que Rousseau va a tener presente para investigar si es posible una regla de administración en el orden civil que sea legítima y segura, esta primera aproximación a los elementos que harán posible la investigación del ginebrino evidencia un cierto rasgo o apego a lo que la tradición del pensamiento político ha denominado realismo.

Sin embargo, afirmar que la postura política rousseauiana es moderna y realista (*cf.*, Gourevitch 2004, xxxi) no aclara la comprensión del problema político por excelencia, ni tampoco, de manera particular, el problema político en el pensamiento de Rousseau. En una época en la que la utilidad y la seguridad son las virtudes principales, el proyecto de Rousseau jamás encontrará alguna oposición fundamental toda vez que su propósito expresa públicamente que lo que mejor que puede encontrar el hombre al interior del orden civil es una regla de administración legítima y segura que regule efectivamente a favor de la seguridad de los individuos de una sociedad, y justamente eso es lo que Rousseau dice que va a buscar; ése es el gran problema a resolver. La cuestión es que una cosa es la fuerza retórica con la que un autor propone un proyecto, y otra muy distinta lo que verdaderamente puede hacer, y por otro lado, una cosa es lo que realmente dice un pensador y otra lo que el público puede entender.

En este caso, Rousseau afirma efectivamente en primer lugar que el propósito de su investigación consiste en indagar si de verdad puede haber una regla de administración legítima y segura, no que la haya, y en segundo lugar, sólo promete que indagará si algo así es posible, en cambio, jamás afirma que lo llevará a cabo; la tarea que nos queda a nosotros consistirá en comprender si algo como lo que busca nuestro autor es efectivamente realizable. El escepticismo que salta a la vista en la idea anterior radica fundamentalmente en la caracterización del contraste rousseauiano con que comenzamos esta aproximación al propósito explícito –pero complejo– del *Contrato Social*. Según lo entiendo, el problema fundamental radica en el contraste que nos presenta la necesidad de armonizar lo que los hombres son con lo que las leyes pueden llegar a ser, pues el constructo que pretende realizar Rousseau estaría sustentado en la construcción de las leyes, que pueden llegar a ser, pero éstas siempre tendrían que revisar y tomar en consideración a los hombres, tal cual ellos son. Así, la construcción a la que podría dirigirse la investigación de Rousseau (a saber, la que busca alguna regla de administración legítima y segura con la que los hombres pudieran realizarse dentro del orden civil) tiene como fundamento *sine qua non* el conocimiento de lo que los hombres son, pero esto a su vez, nos tendría que enfrentar seriamente a la siguiente

pregunta: ¿cómo podría llevarse a cabo esta investigación sin un estudio fundamentado acerca de lo que son los hombres –en los términos en los que Rousseau lo propone– *tal como ellos son*?

He aquí el problema hermenéutico crucial que se evidencia con nuestra aproximación al primer contraste con el que Rousseau comienza su tratado. ¿Los lectores del *Contrato Social* saben de antemano qué es el hombre? O en su defecto y desde la sola lectura de este tratado, ¿podrían esbozar los principios con los que Rousseau entiende a los hombres?, y más difícil aún, ¿podrían saber si los principios antropológicos rousseauianos –estudiados en alguna parte de su obra, pero no en el *Contrato Social*, como resulta evidente– son verdaderos o no? Las respuestas negativas a todas estas preguntas nos conducen irremediablemente a la complicada consideración de que justamente éste es uno de los problemas hermenéuticos centrales para la comprensión del *Contrato Social* cuya resolución, sin embargo, no se encuentra en el desarrollo argumental de esta obra, sino que se requiere y presupone la comprensión del ginebrino acerca de lo que es el hombre, tal cual éste es. Esta comprensión, que no se encuentra explícitamente en el *Contrato Social*, puede hallarse en los entusiastas argumentos y hermosos giros estilísticos con los que nuestro autor desarrolla su *Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres*, *Segundo Discurso* o *Discurso de 1755*, pero debemos ser cautos respecto de lo que acabamos de enunciar, pues el hecho de que la idea rousseauiana del hombre original se encuentre en esta otra obra no significa de ninguna manera que aún allí su presentación sea “clara y distinta”, pues tal como lo sabe el estudioso de dicho opúsculo, su autor advierte que al menos existen dos maneras de acercarse a sus ideas allí desarrolladas, a saber, el camino recto [...*le plus droit chemin*...] y el que se puede complicar con las notas, por lo que –añade Rousseau– si su lector tomara el camino que no es el más directo, requerirá necesariamente de valor [...*courage*...] para transitar por una vía mucho más complicada (OC III, 128).

Si bien el problema antropológico en Rousseau es fundamental para una comprensión más elaborada de lo que proyecta en su tratado político, también es el caso que una exposición detallada de esta cuestión mediante un estudio del *Segundo Discurso* exige-

ría un estudio monográfico que por razones de tiempo y orden es imposible articular aquí.⁸ Sin embargo, debo ofrecer mínimamente una caracterización de este problema que, aunque parcial, me parece indispensable para aclarar los fundamentos que han de tomarse en cuenta para exponer con cierto método los elementos que articulan el proyecto que está pensando Rousseau para hablar de un gobierno legítimo que cuide la seguridad del individuo frente a la sociedad. Lo importante aquí, sin embargo, es que parece que Rousseau nos estuviera exigiendo –mediante meros gestos– que seamos nosotros, sus lectores, quienes debemos tomar una decisión ante la veracidad o falsedad de los principios con los que ofrece al público su comprensión de lo que es el hombre, de aquí la necesidad de esbozar brevemente una imagen de este problema.

En el *Segundo Discurso* Rousseau expresa la necesidad de conocer, en primer lugar, qué cosa es el hombre para alcanzar realmente una comprensión más justificada del problema que refiere la cuestión del origen de la desigualdad entre los hombres. Si bien éste es el tema que la Academia de Dijon propuso originalmente, se ve que Rousseau lo reinterpreta al apropiarse del problema de la siguiente forma: si se acepta que para conocer alguna relación entre los hombres o un estado cualquiera del hombre es indispensable conocer lo que el hombre es, Rousseau va más allá de la original petición de la Academia argumentando por la necesidad del autoconocimiento y su muy peculiar manera de entenderlo problematizándolo, pues señala, *¿cómo logrará el hombre verse tal y como lo formó la naturaleza, a través de todos los cambios que la sucesión de los tiempos y de las cosas produjo en su constitución original, y [cómo logrará desentrañar] lo que le viene de su propio fondo, de lo que las circunstancias y sus progresos añadieron o cambiaron a su estado primitivo?* (OC III, 122).

Ante este dilema que conduce a la peculiar dificultad de sernos imposible llegar a conocer al hombre tal como la naturaleza lo constituyó antes de todo cambio, la alusión a la imagen del Dios Glauco en el pasaje inmediatamente posterior a la cita recién

⁸ Confrontar las interpretaciones que sobre la cuestión rousseauiana de la naturaleza humana proponen Víctor Gourevitch (2004), Roger D. Masters (1997) y Richard L. Velkley (2002), quienes ofrecen una lectura particularmente iluminadora en torno a las perplejidades que surgen al profundizar en este problema.

transcrita viene perfectamente a cuento en esta parte inicial del *Segundo Discurso* para mostrar lo difícil que podría ser –caso de que realmente lo fuera– una búsqueda como la que Rousseau se propone, es decir, una búsqueda que le permita arribar con seguridad a una conclusión sobre lo que realmente es el hombre. La estatua del Dios Glauco que el tiempo, el mar y las tormentas han desfigurado totalmente y cuyas características divinas de su estado original se modificaron tanto que más que un Dios se parece ahora a una bestia feroz es la imagen –según Rousseau– de cómo el alma humana, con tantos cambios derivados del deformante contraste de *la pasión que cree razonar y del entendimiento en delirio*, cambió de apariencia hasta el extremo de ser casi irreconocible. Lo más inhóspito aún es que todos los progresos de la especie humana alejan incesantemente al alma del hombre de su estado primitivo u original (cfr., OC III, 122: “Préface”), estableciéndose la fórmula que explica de manera radical esta desazón a la que necesariamente tiene que llegar el hombre por razón de su imposibilidad de llegar a conocerse a sí mismo: *cuantos más conocimientos acumulamos, más nos privamos de los medios de adquirir el más importante de todos*, a saber, el del hombre mismo.

Al margen de que esta observación rousseauiana puede entenderse en términos de su crítica a los resultados de la Ilustración o a los del proyecto enciclopédico de su época –como es el caso que normalmente se interpreta–, es un hecho que Rousseau ofrece otra vía para esbozar lo que él piensa que verdaderamente es el hombre en su estado más cercano al origen, es decir, al estado del alma humana previo al momento en que comenzó a distanciarse de su punto de partida, el estado del hombre en el que éste iba de la mano de la sola naturaleza, antes de toda colisión de su ser original mediante el advenimiento de lo cultural, lo social o la civilidad. En esa semblanza utópica Rousseau, como todos sabemos, expone razonablemente el mito más encantador de la antropología filosófica moderna: se trata de la exposición rousseauiana en la que su discurrir nos presenta a un individuo antropomórfico sin los rasgos que caracterizan esencialmente al hombre, pues al tratarse de un ser que sólo sigue “la voz de la Naturaleza”, lo cual puede entenderse mediante la asimilación de los dos principios fundamentales de este peculiar estado, esto es: que aunque se trata

de un individuo que está fervientemente interesado en su bienestar y en trabajar constantemente en la conservación de sí mismo, por otro lado, aparece *desprovisto de luces y de libertad* (cfr., OC III, 126), o sea, que en ese estado original en realidad hay un individuo que aunque tiene forma humana, carece de los dos elementos distintivos del hombre: la luz de la razón y la libertad que deviene del uso de aquélla.

La *explicación* que ofrece Rousseau sobre cómo llega a darse el cambio del individuo antropomorfo carente de luces y de libertad al individuo propiamente humano, no se encuentra en el desarrollo de su discurso, sino muy adecuadamente, en una de las notas de su obra que hacen que el tratamiento del problema vaya por el camino menos recto [*droit*]— según la advertencia que hiciera el ginebrino sobre las notas de su obra (OC III, 128). La famosa nota XV dice a la letra:

No hay que confundir el amor propio y el amor de sí mismo; dos pasiones sumamente diferentes por su naturaleza y por sus efectos. El amor de sí mismo es un sentimiento natural que conduce a todo animal a velar por su propia conservación y que, dirigido en el hombre por la razón y modificado por la piedad, produce la humanidad y la virtud. El amor propio no es más que un sentimiento relativo, ficticio y nacido dentro de la sociedad, que lleva a cada individuo a hacer más caso de sí mismo que de cualquier otro, que inspira a los hombres todos los males que se inferen mutuamente, y que es la verdadera fuente del honor. (OC III, 219).

Esta caracterización es, ni más ni menos, la hipótesis rousseauniana sobre la naturaleza humana con la que se presenta nuestro autor en el teatro del mundo. Su peculiaridad consiste en que si el amor de sí es realmente el sentimiento natural, en oposición radical al amor propio por razón de sus *efectos y naturaleza*, resulta francamente incomprensible el advenimiento de esta nueva pasión, es decir, la del amor propio, pues ésta depende absolutamente de las comparaciones que el hombre, mediante un uso específico de su razón habría de desarrollar para dar cabida en el hombre natural al nuevo modo de comprender el mundo que le rodea, pues la pasión advenediza está aportando nuevas luces

al individuo humano en lo que a las bases de su comprensión se refiere: al comenzar a desarrollar el amor propio, el hombre natural empezaría a abandonar su estado original para convertirse, mediante las nuevas e inusitadas comparaciones que su nueva situación le ofrece, en el hombre que nos es más cercano, es decir, aquél cuyo reconocimiento está sustentado en las valoraciones que el otro haga de sí, y que por tanto, el mérito personal comenzará a depender de lo que los demás piensen de uno, siendo este cambio el origen de los nuevos sentimientos que irán modificando la manera de interrelacionarse del nuevo hombre, sobre todo, con sentimientos nunca antes tenidos, tales como el del odio por sentirse ofendido o el del deseo de venganza surgido por la valoración de una ofensa sufrida con antelación, pero el resultado de esta nueva manera de entender las “razones” de sus acciones conducen finalmente al individuo humano que actúa e interactúa siguiendo el amor propio como punto de partida a un estado de absoluta infelicidad por encontrarse la felicidad en el juicio del otro y nunca más en el de uno mismo.

No me detendré más en las implicaciones de esta paradoja proveniente de la inesperada manera con la que Rousseau plantea los fundamentos de la naturaleza humana, pues como lo anticipé en su momento, un ejercicio tal nos llevaría a traspasar los límites que hemos impuesto a este ensayo, pero me parece que con esta aclaración es suficiente, si no para evitar la ambigüedad de lo que Rousseau señala explícitamente que es el hombre, sí para tener en cuenta las perplejidades a las que nos puede conducir esta manera de entender al hombre, *tal cual es* –sobre todo, teniendo en cuenta lo que sirvió de justificación a todo este desarrollo, a saber: que la exposición de lo que piensa Rousseau que es el hombre no se encuentra en el *Contrato Social*, sino en otra de sus obras.

Ya que ha salido a la luz la dificultad hermenéutica más importante para llevar a cabo un acercamiento más adecuado al pensamiento político de Rousseau en el *Contrato Social*, al dirigir nuestra atención al primer par de contrastes (*sic.*, los hombres tal cual ellos son y las leyes tal como ellas puedan ser) sugeridos por Rousseau al principio de su obra, me parece pertinente continuar con el segundo juego de contrastes, que es el que aparece significativamente al manifestar la atribución rousseauiana más

importante en éste que puede ser entendido como el proemio de todo el *Contrato Social*, a saber, que lo que será el eje de su análisis del problema político estará dirigido por el intento de combinar siempre lo que el derecho permite con lo que el interés prescribe. La acción unificadora entre los extremos de lo que el derecho permite con lo que el interés prescribe debe ser entendida como la acción rousseauiana fundamental con la que sólo puede ser posible su proyecto de orden civil. El sentido de los contrastes de esta segunda oración del primer párrafo del proemio de la obra política de Rousseau nos anticipa aquí que el único camino que hará posible su regla de administración legítima y segura es el que está determinado por la búsqueda necesaria de la armonización entre dos términos originalmente incompatibles, a saber, el del derecho y el del interés, o en otras palabras, el del ámbito público y el del ámbito privado; en suma, en la inusual concordancia entre el todo y la parte –cuando el todo es entendido como una construcción del hombre y la parte es el hombre tal cual él es.

La presentación simétrica de las dos oraciones que articulan el primer párrafo del *Contrato Social* evidencia un par de elementos paralelos mucho más amplios que los que aparecen como contrastes en las oraciones de las que recién nos hemos ocupado para destacar su relevancia. Este paralelismo de ideas entre el propósito y lo que se necesita hacer para alcanzarlo denota la preocupación fundamental del proyecto político de Rousseau. Los términos en cuestión son: legítima y segura, hablando de la administración que se está buscando, y justicia y utilidad, refiriéndose a los elementos que normal y naturalmente están divorciados en todo intento de regulación administrativa. Lo único que podemos anticipar en este momento respecto de este inusitado paralelismo proveniente de la caracterización contrastante entre el propósito del *Contrato Social* –entendido como investigación– y lo que se necesita para alcanzar dicho propósito es que su autor está explicándonos, mediante el uso de los dos puntos y seguido, que el Ginebrino sólo puede entender la noción de legitimidad a la luz de la de justicia, y viceversa, mientras que el concepto de seguridad ofrece un sentido interesante en el planteamiento teórico político rousseauiano cuando se intenta pensarlo a la luz del de utilidad, sobre todo cuando lo que se pretende es investigar si dentro del orden civil puede haber una regla de ad-

ministración legítima y segura. Este problema, por lo pronto muy oscuro, habrá de ser alumbrado con nuestro estudio de la ley, el legislador y el buen gobierno en el *Contrato Social* de Rousseau al que nos abocaremos en lo que sigue.

5.2 La ley tal como ella pueda ser y el legislador tal como tiene que ser

Los problemas de la ley y del legislador aparecen como temas explícitos en los capítulos VI y VII, respectivamente, del Libro II del *Contrato Social*. Cuando arribamos a estos capítulos, que son los capítulos centrales del apartado señalado, Rousseau ya ha realizado un análisis de los elementos fundamentales y de las cuestiones más relevantes a tomar en cuenta para dar lugar a la posibilidad de la concreción de la regla de administración que está buscando. En mi intento por apresar la relevancia de estos dos problemas (a saber, ley y legislador) para aclarar el objetivo del proyecto político de Rousseau en el *Contrato Social*, describiré brevemente los problemas que llevaron al ginebrino a plantear la necesidad recíproca entre la ley, el legislador y el pueblo en su discurso. Esta observación es importante porque con ella justificamos que no seguiremos el orden capitular de la obra de Rousseau, sino antes bien, que nuestro discurso será orientado por la relevancia de los temas del “pequeño tratado” que nos ayudarán a comprender el necesario entramado de los capítulos cuyos temas son los que orientan el sentido de este trabajo.

En el capítulo sobre el pacto social (“capítulo VI” del “Libro I” del *Contrato Social*) su autor dice: “Encontrar una forma de asociación que defienda y proteja de toda la fuerza común a la persona y a los bienes de cada asociado, y por la cual cada uno, uniéndose a todos, no obedezca por tanto sino a sí mismo y permanezca tan libre como antes. Tal es el problema fundamental cuya solución ofrece el contrato social”. “(OC III, 360).

De acuerdo con esta aseveración rousseauiana, el contrato social es la única forma de asociación en la que cada contratante podrá ser defendido y protegido de la fuerza común –particularmente arrolladora– obtenida del resultado de su unión con todos

los otros asociados. Una afirmación como ésta nos muestra en el principio de la propia asociación una comprensión antagónica entre la fuerza común que obtiene la asociación como tal y la fuerza particular de cada asociado: las fuerzas que se ponen en escena no sólo son particularmente diferentes en relación a su cuantificación (una es absoluta, en tanto que la otra es individual), sino que además el sentido de cada una de estas fuerzas no parece correr al parejo ni necesariamente en la misma dirección, es decir, que al seguir cada una de ellas un sentido esencialmente diferenciado, si no es que antagónico, sería sumamente difícil lograr el mantenimiento o la permanencia de la asociación más allá de la fuerza de la necesidad que empuje a los participantes a permanecer en una “unión” como ésta, pues al tender cada una de estas fuerzas hacia intereses contrapuestos, lo único que se alcanzaría en este conjunto de suma de fuerzas sería, a lo más, un resultado cuantitativo de suma de fuerzas con diferentes sentidos, pero nunca un cuerpo político, una ciudad, una república, un estado, una potencia o un pueblo –cualquiera que sea el término y el sentido con el que se esté apuntando a lo único que puede constituir legítimamente el contrato social y, por supuesto, de acuerdo con el discurso del ginebrino, sólo sobre la base de la voluntad general.

No obstante el aparente optimismo rousseauiano respecto de la respuesta que daría el contrato social, entendido como la única forma de asociación que efectivamente defienda y proteja a la fuerza individual de los asociados de la fuerza común de la asociación, el argumento del ginebrino nos muestra anticipadamente los límites correspondientes a los que llega una comprensión del estado basado en algún esquema cuyos elementos se entiendan a la luz de un juego de fuerzas, por más complicado que éste pueda ser, por lo que es indispensable indicar aquí la dificultad intrínseca que sólo la propuesta rousseauiana sería capaz de salvar.

En todas las secciones anteriores a la del capítulo sobre el pacto social fue tratada, con mayor o menor énfasis, la cuestión de la fuerza. En I,i del *Contrato Social* se encuentra la afirmación rousseauiana de que con respecto a la libertad del pueblo, no se atiende solamente a las consideraciones de la fuerza (*cfr.*, OC III, 351-2). En I,ii el argumento de la fuerza muestra un detrimento considerable cuando el ginebrino habla del relevo de la fuerza y

la necesidad natural por la voluntad del individuo cuando éste, ya en edad de abandonar a sus padres, decide libremente continuar en dicha unión –familiar, por decirlo claramente (cfr., 352). En I,iii, continuando con el decrecimiento de la importancia de la fuerza como base para sustentar al cuerpo político, Rousseau critica la posición –contradictoria de suyo y, por ende, insostenible desde una perspectiva legitimadora– del “derecho del más fuerte”, al extremo de afirmar categóricamente que “[...] Convenons donc que force ne fait pas droit, et qu’on n’est obligé d’obéir qu’ex puissances légitimes. Ainsi ma question primitive revient toujours.” (355: *Convengamos entonces que la fuerza no hace al derecho y que no se está obligado a obedecer más que a los poderes legítimos. Con lo que mi cuestión primitiva queda siempre en pie.*). Y en I,v, sobre la base de que la esencia del hombre no es otra cosa que su libertad, se destaca la consideración de que ningún hombre tiene naturalmente autoridad sobre ninguno de sus semejantes y de que la fuerza no constituye ningún derecho, es decir, que se trata de un argumento que además intenta restarle importancia a la comprensión tradicional –y fáctica– del derecho de guerra, sostenido sólo por el juego de fuerzas de las partes en conflicto, y Rousseau puede llegar a expresar con tal contundencia que el derecho de esclavitud no sólo es ilegítimo, sino absolutamente absurdo (cfr., 355, 358). La diferencia más importante a que conduce todo el análisis y crítica que realiza nuestro autor a las posturas falsas del régimen legítimo (que se pueden apreciar en sus argumentos contra las posiciones –tanto clásicas como modernas– de la subordinación natural o del derecho del más fuerte [capítulos I-V del “Libro I”]), es que siempre hay una diferencia entre someter –por la fuerza– a una multitud y, en términos del ginebrino, *regir una sociedad* (cfr., 359). Si bien a lo que aquí se llega es a destacar la importancia de lo que es una convención al interior del cuerpo político, es ésta, precisamente, la que habrá de dar cabida al pacto social y que Rousseau habrá de explorar en el capítulo con este título, así como en todos los apartados en los que se dirima la cuestión del “buen gobierno”.

Sea la fuerza del individuo o sea la del cuerpo político, pareciera que en el momento en que se vuelve manifiesto el argumento de las fuerzas esto fuera irrelevante, pero si lo pensamos un poco es fácil entender que no lo es y entonces tendríamos que preguntar: ¿a qué

se debe la relevancia de la fuerza en estas secciones? De acuerdo con mi hipótesis interpretativa sobre este problema, la respuesta que buscamos podría manifestarse con cierta mayor claridad al considerar de conjunto el problema esencial del “pequeño tratado”, el cual fue expuesto por su autor desde el principio de la obra. Para traerlo a la luz, sólo basta que recordemos la idea más famosa del *Contrato Social*, la que postula que *el hombre ha nacido libre, y que, sin embargo, se encuentra encadenado por todas partes*. Añadiendo, además, que *el mismo que se considera amo de los otros, no deja de ser por eso menos esclavo que ellos*, aseveración ante la que Rousseau se pregunta, preparando el magnífico giro argumental que le ayudará a presentar esta idea como problema, quizá el problema político más serio de todos los tiempos modernos: “¿Cómo se ha realizado esta transformación? Yo lo ignoro. ¿Qué puede convertirla en legítima? Yo creo poder responder esta cuestión.” (OC III, 351).

Volver a ésta, que es la primera pregunta que aparece en el *Contrato Social*, después del trabajo de allanamiento del terreno que hemos realizado sobre el problema que Rousseau piensa que puede resolver únicamente mediante el contrato social, nos permitirá entender en la dimensión apropiada la cuestión de la legitimidad a la cual nuestro autor dirigió sus primeras palabras en este texto. La primera pregunta pensada y planteada por el ginebrino ahora nos hace frente con una profundidad y fuerza que en nuestro primer encuentro se nos ocultó. Ahora comprendemos con claridad el alcance de la pregunta sobre la legitimidad de toda soberanía –su pregunta original. En realidad, la presentación que hace Rousseau sobre la cuestión de la legitimidad de todo estado social, en los términos en que la lleva a cabo en la primera página de su obra, nos permite entender que la transformación a la que se refiere Rousseau es la que coloca al hombre inicialmente como un individuo natural libre y que eventualmente deja de serlo cuando comienza una asociación de la que ignora cuáles fueron las razones que movieron a los hombres –naturalmente libres– hacia un estado en el que no sólo tendrían que abandonar la peculiaridad de su individualidad entendida como libertad natural, sino hasta a olvidar que lo fueron en los términos señalados alguna vez en una existencia que está radicalmente alejada de la que ahora lleva cotidianamente el

hombre social. La cuestión más relevante en esta idea es que no sólo no sabe el autor del *Contrato social* cómo fue que sucedió esta transformación, sino que la verdadera pregunta es la de ¿cómo hacer que dicha transformación puede volverse ella misma legítima?, o en otras palabras, ¿cómo se puede cambiar de un estado ilegítimo a algo legítimo?, y de eso tratará el proyecto rousseauniano –que es lo que me propongo mostrar en este ensayo. Pero no vayamos demasiado rápido; veamos las partes de esto.

La afirmación con la que se alude al momento del nacimiento del hombre como un ser libre es una expresión que se dirige hacia la comprensión del hombre natural (o, al menos, a lo que se puede entender con la caracterización rousseauniana de este personaje en otras obras del ginebrino bajo el nombre de “salvaje”, “hombre natural”, “hombre original” o “el individuo del estado natural que vive para sí”, etc.), en tanto que la expresión que hace referencia al vivir encadenado del hombre por todas partes por donde se le mire se refiere necesariamente a una metáfora que nos permite entender el cambio o transformación a que apuntará tan eficazmente con la pregunta –tan necesaria como aparentemente ingenua– de ¿cómo fue que cambió el hecho de la libertad original al encadenamiento actual del hombre?, cuestión a la que Rousseau –tal como lo indica– afirma ignorar.

Lo que es relevante en este fino argumento rousseauniano es lo que aparecerá inmediatamente después de manifestar su ignorancia sobre el modo como fue transformado el estado del hombre original, libre, al estado posterior, aquél en el que la condición original del hombre entendida a la luz de la libertad ya se ha cancelado. Rousseau afirma que *ignora* cómo sucedió tal transformación,⁹ mas resta por ver en qué sentido se reapropia

⁹ Evidentemente se trata de una afirmación cuya verdad es relativa. Si pensamos que el problema es desarrollado en el *Segundo Discurso* de manera muy detallada, tendríamos que confrontar esta afirmación rousseauniana en este tratado; ahora bien, podría entenderse que aquí, es decir, en el *Contrato Social*, tal como afirma su autor, es una argumentación que *ignorar*á, es decir, que no desarrollará, pero que tendrá presente a lo largo de su discusión sobre la mencionada transformación –y toda vez que haya que comparar la naturaleza del hombre original y las características del cuerpo político (cfr., el final de I,viii del *Contrato Social* donde su autor hace explícito que “aquí” no es el lugar para tratar la cuestión de la libertad [OC III, 365], aunque queda abierta la posibilidad de que en otras obras, o sea, “no aquí” ya lo haya tratado. Cfr., también: “De la société générale du genre humain” en el *Manuscrito de Ginebra* [OC III, 281-9]).

de esta cuestión con un matiz diferente. Su nueva pregunta nos aclara en qué sentido nuestro autor está reapropiándose del problema: si la condición natural del hombre, aquella que está relacionada con la otra metáfora que devela al individuo humano como “naciendo” libre, puede ser entendida como una analogía del momento previo al que ya colocaría al hombre como formando parte de una asociación –entendida ésta en el sentido que la estamos analizando– o entrando propiamente a la sociedad civil, entonces entendemos perfectamente la caracterización sin precedentes con la que Rousseau está golpeando la estructura y movimientos internos de toda sociedad civil al señalarla como un estado en el que el individuo humano original ha perdido su esencia natural, es decir, aquello con lo que cuenta antes de entrar a sociedad alguna y que le es propio al nacer, a saber, una libertad absoluta respecto de su forma, pero inconsecuente respecto de su concretización –pues como podríamos aceptar gracias a nuestro breve acercamiento a la comprensión de la naturaleza humana en el *Segundo Discurso*, una libertad absoluta es completamente insignificante en una situación en la que el individuo humano no puede relacionarse más que consigo mismo. Con este acercamiento a la caracterización rousseauiana de la entrada del hombre original al espacio del hombre civil, podemos comprender en qué consiste el cambio que se ha realizado en un ser cuya esencia individual se entendía sólo a la luz de su “libertad” y que al pasar a este nuevo momento se ha transformado en un individuo que, por el mero hecho de entrar en este espacio no natural, llamémosle civil, político o social, resulta perfectamente comprensible que ya no pueda seguir siendo el individuo libre –o natural, constitutivo de su nacimiento original– que era antes de entrar al espacio propiamente humano.

Si bien esta transformación denota un grave problema, cual puede ser el que se manifiesta con la caracterización de la ilegitimidad de la nueva situación –política– en la que se encuentra ahora el hombre –antes mero individuo natural– que por el hecho de volverse social hubo de abandonar su estado original junto con su libertad congénita, también es preciso caracterizar la previsible salida que tiene Rousseau a la mano al considerar una transformación del hombre como la que está apuntando si ésta es entendida dentro del contexto de la legitimidad, proyecto que, como él mismo

indicó al principio de su obra, *él sí cree poder resolver* (OC III, 351). Se trata en realidad de aclarar la cuestión sobre los beneficios que puede traer al hombre su nuevo estado, el estado civil. De acuerdo con el discurso del ginebrino, la transición del estado natural al estado civil produce en el hombre un cambio muy notable, pues sustituye una conducta basada en los instintos por otra sustentada en la justicia, dando con ello a sus acciones un sentido moral del que carecían en su estado natural; se trata, efectivamente, de un paso muy notable, pues en realidad de lo que se está hablando es del misterioso paso de un mero movimiento de fuerzas, si bien instintivas, a la de un alumbramiento de una acción moral, es decir, verdaderamente humana.¹⁰

El paso del estado natural al estado civil se entiende como una extraordinaria metamorfosis, pues se trata de dejar de ser *el animal estúpido y limitado que era* en el primer estado para llegar a ser un *ser inteligente y un hombre* (OC III, 364). La explicación de Rousseau en relación con esta transición muestra dos ideas con las que se puede iluminar la importancia del nuevo estado, el estado civil, de la que me permito citar la primera de ellas:

Reduciendo todo este *balance* a términos de fácil comparación: el hombre pierde su libertad natural y el derecho ilimitado a todo cuanto desea y puede alcanzar, pero a cambio gana la libertad civil y la propiedad de todo cuanto posee. Para no equivocarse acerca de estas compensaciones, es preciso distinguir la libertad natural, que tiene por límites *las fuerzas* individuales, de la libertad civil, la cual está limitada por la voluntad general, y la posesión que no es más que el efecto de *la fuerza* o el derecho del primer ocupante, de la propiedad que no puede ser fundada sino sobre un título positivo. (Las cursivas son mías. (OC III, 364-5).

De esta cita entiendo que la simplificación que quiere hacer Rousseau está dirigida a la comprensión de un “balance” de lo que gana y pierde el individuo que comienza a ser hombre, verdadero hombre, no sólo el individuo antropomorfo carente del desarrollo del uso de la razón y de la verdadera libertad. La simplificación

¹⁰ Confrontar todo el capítulo intitulado “Del estado civil” (*Contrato Social*, I viii; OC III, 364-5).

de la que habla Rousseau está supeditada, nuevamente, a las sumatorias de las ganancias y las pérdidas del individuo que deviene humano. Pierde su libertad natural, ilimitada a cuanto puede desear naturalmente, pero abona a su ser una libertad civil, junto con la propiedad que posee. En resumen, que se trata de una doble pérdida, pues no sólo deja atrás la satisfacción inmediata de sus necesidades naturales (que como ser natural no pueden ser muchas ni, mucho menos, refinadas), es decir, que sí se podían satisfacer pues estaban al alcance de las fuerzas de los individuos protohumanos, sino que además entra a un estado en el que la satisfacción inmediata de sus deseos es abolida por la complicación de deseos más complejos (como lo es, por ejemplo, la propiedad justificada con leyes positivas). Sin embargo, Rousseau piensa que es necesario seguir adelante con esta consideración, pues nos deja ver una segunda idea con la que se ilumina este problema, quizá la única manera de interpretar la verdadera ganancia que Rousseau entrevé con esta transición, a saber, la que señala explícitamente con una adenda al argumento tan débil sobre el paso del estado natural al estado civil: *la adquisición de la libertad moral, que por sí sola hace al hombre verdadero dueño de sí*. Ésta, entiendo yo, es la verdadera ganancia de la transición al estado civil: la que hace que el hombre se conciba a sí mismo como un ser moral, cuya caracterización más elevada se manifiesta a sí misma cuando el hombre se sabe dueño de sí, cuando se sabe su propio amo.

Esta idea es tan importante que la filosofía posterior, no sólo la kantiana con sus planteamientos sobre la libertad moral (tanto en la *Crítica de la razón práctica*, como en la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*), sino la hegeliana con su exposición de la verdad de la certeza de sí mismo y la lucha por el reconocimiento de las autoconciencias que son esencialmente autónomas, es decir, libres (“Capítulo IV” de la *Fenomenología del espíritu*, además del apartado de esta obra en el que Hegel analiza la “Eticidad”), hizo del problema de la autonomía el tema central de sus estudios antropológicos con extensiones claramente éticas, e inclusive, históricas: “[...] car l’impulsion du seul appetit est esclavage, et l’obéissance à la loi qu’on s’est prescrite est liberté” (OC III, 365: *ya que el impulso del mero apetito es esclavitud, y la obediencia a la ley que ha sido prescrita es libertad [...]*), tal

expresión rousseauniana puede reconocerse fácilmente en los textos alemanes (cfr., por ejemplo, el texto hegeliano de *Filosofía del derecho*, párrafos 13-33, *inter alia*). Del centro de esta discusión rousseauniana emerge la siguiente afirmación que confirma la importancia de la exploración sobre la cuestión fundamental de la libertad en el hombre: “Renoncer à sa liberté c’est renoncer à sa qualité d’homme, aux droits de l’humanité, même à ses devoirs.” (OC III, 356: *Renunciar a su libertad es renunciar a su condición de hombre, a los derechos de la humanidad, a sus mismos deberes.*). La importancia de esta consideración es enfática respecto de lo más elevado a que puede aspirar el desarrollo de la naturaleza humana, toda vez que ésta es algo que tiene que ser modificada por el tiempo, los artificios humanos de las instituciones y lo que podríamos denominar ya con el concepto de historia, a saber, su libertad.

Ya que hemos aclarado tentativamente uno de los sentidos más importantes que ofrece el discurso de nuestro autor en el “Libro I” del *Contrato Social*, así como su relevancia en la historia del pensamiento político occidental, nos parece adecuado volver a la caracterización de la finalidad explícita de esta obra, la cual nos condujo al análisis de la esencia humana en la compleja transformación que se lleva a cabo en el paso del estado natural al estado civil del hombre. Lo que queda por decir, antes de pasar a la última parte de este ensayo, es que este acercamiento que hemos realizado al problema de la libertad humana proveniente del análisis del pacto social (desarrollado por Rousseau en la sección del “pequeño tratado” que lleva este nombre), nos permite tener una comprensión más amplia del propósito del contrato social, pues si éste consistía en investigar si dentro del radio del orden civil –y considerando a los hombres tal cual ellos son y a las leyes tal cual pueden ser– existe alguna fórmula de administración legítima y segura, tendremos que pensar esta obra como una investigación sobre la posibilidad de la legitimidad de dicha fórmula administrativa, así como de la seguridad que ofrece tanto a la administración como a los asociados, pues –tal y como lo señalamos anteriormente– cuando los asociados entran al pacto social tienen que cuidar que éste proteja efectivamente de la fuerza general de la asociación a cada uno de ellos, tanto en su persona como en sus bienes; de aquí que ahora logremos con

cierta claridad los nexos indispensables para que una asociación que garantice, más allá de la necesidad inmediata o natural de los asociados, la realización de un tipo especial de asociación, por ejemplo, que esté basada en la voluntad general y, sobre todo, que permita que el hombre en este nuevo estado, a pesar de haber perdido su libertad natural, gane la seguridad de que la fuerza de la asociación no lo avasallará en tanto individuo, pero esto, a su vez, sólo es posible si verdaderamente ha dejado de seguir el impulso de sus apetitos naturales para dar paso a la constitución de la verdadera praxis humana, la acción basada en la obediencia a la ley (*cfr.*, OC III, 365), que en el pensamiento de Rousseau no es otra cosa que su innovadora noción de libertad.

Evidentemente, nuestro análisis nos exige acercarnos al problema de la ley y del legislador en el *Contrato Social*. Sigamos el orden del discurso del ginebrino.

a. La ley

Si bien todos los temas desarrollados en los apartados del *Contrato Social* están entrelazados entre sí, existen algunos cuya relación es particularmente esencial. Tal es el caso de los temas de la ley y del legislador, y aunque encontramos inmediatamente una relación necesaria entre uno y el otro, es preciso indicar que en el discurso de Rousseau pertenecen a dos ámbitos diferentes, y esto se puede apreciar cuando pensamos en dos cosas: la primera, que si quisiéramos definir qué es un legislador, tendríamos que comenzar con que se trata de un hombre que hace leyes o que legisla, con todo lo que esto puede ocultar, pero sobre todo, tendríamos que aceptar que es un hombre, aunque claramente se distinga de los demás en la medida en que hace algo que no todos hacen, a saber, formular leyes, y la segunda cosa que tenemos que pensar para entender la diferencia implícita, al menos en esta obra de Rousseau entre la ley y el legislador, es la que se apoya en la observación rousseauiana que dirigirá toda su investigación, o sea, todo el *Contrato Social*, y es que desde el primer párrafo de su texto nos hace ver que va a tratar a los hombres “tal cual ellos son”, mientras que a las leyes, “tal cual ellas puedan llegar a ser”, por lo que en el legislador pareciera que su existencia dependiera de la peculiar

contradicción que deriva de considerar a un hombre tal cual él es, a saber, realizando leyes tales cuales ellos puedan llegar a ser. En lo que sigue de este acercamiento, trataré de no perder de vista este sentido peculiar con el que Rousseau va a investigar estos dos temas, el del legislador, que tiene que ser un hombre, y el de la ley, que puede llegar a ser la ley adecuada para los individuos tal como ellos son.

Lo que podría parecer evidente a los lectores del *Contrato Social* cuando llegan al “Libro II” es que todo él es una reflexión sobre la naturaleza de la soberanía –entendida en los términos como la presenta inicialmente en el libro anterior (cfr., I, vii y ix, especialmente), pero sobre todo me parece que, justo en esta parte de su obra, Rousseau deseara cumplir la promesa hecha desde su primer párrafo, a saber, que la reflexión que desarrollará estará guiada y sostenida, siempre, sobre la base del esfuerzo por *combinar lo que el derecho permite con lo que el interés prescribe* (OC III, 351), de donde la necesidad de estudiar filosóficamente los objetos del derecho –esto es, la naturaleza de la ley–, se torna en una necesidad imperante para que, sin perder de vista lo que el interés individual prescribe, se logre alcanzar efectivamente la armonía entre las partes que conforman al estado civil. Veamos cómo inicia la sección más relevante de todo el *Contrato Social*:

“Por el pacto social hemos dado existencia y vida al cuerpo político: la tarea ahora consiste en darle movimiento y voluntad por medio de la legislación. Pues el acto primitivo por el cual este cuerpo se forma y se une no determina nada de lo que debe hacer para preservarse a sí mismo”. (OC III, 378).

El inicio del capítulo sobre la ley pone de manifiesto el origen de la comprensión moderna, rousseauiana, de lo político. Con el pacto social Rousseau *ha dado existencia y vida al cuerpo político*; antes del pacto social el cuerpo político no existía, se trataba de un conglomerado de individuos, todos luchando por realizar sus intereses particulares, pero de aquí nunca podría emerger un cuerpo político; en cambio, con el pacto social se ha dado existencia al cuerpo político y después de él se habrá de encontrar los medios para la subsistencia del dicho cuerpo político. Recordemos que el pacto social es la forma de asociación que el ginebrino ha encontrado con la cual, ante la situación insostenible producida y derivada de todos

los obstáculos que el individuo en su estado natural encuentra para lograr su conservación, le permite al hombre natural llevar a cabo una transformación en su modo de ser, pues los obstáculos antes del pacto social son tantos y su fuerza tan aniquiladora que ningún individuo, aun empleando todas sus fuerzas, podría subsistir. De aquí que para Rousseau sea evidente que si el género humano no cambiaba su forma de ser hubiera perecido.

Ahora bien, a pesar de las dificultades inherentes a todo acto original, supongamos que es posible dar existencia y vida al cuerpo político mediante el pacto social, aceptemos que mediante éste se da existencia y vida al cuerpo político. Lo relevante, sin embargo, no está en dar existencia y vida al cuerpo político, sino en otorgarle “movimiento y voluntad” a dicho cuerpo mediante la legislación. ¿Qué quiere decir aquí darle “movimiento y voluntad” al cuerpo político? En primer lugar, que el cuerpo político del que está hablando Rousseau antes de la legislación era estático e impotente. Esto quiere decir que el pacto social que originalmente sólo hacía posible que una agrupación de individuos exista y cobre vida, con la legislación, una tal agrupación, no sólo existe y cobra vida, sino que lo importante es que tendrá movimiento y voluntad, características que –de acuerdo con el argumento rousseauiano– sólo son posibles en un conjunto de individuos agrupados mediante el pacto social a la luz de lo que nuestro autor concibe como legislación. Si la legislación es la que imprime “movimiento y voluntad” al cuerpo político formado por el pacto social, lo que todavía queda por aclarar es, entonces, en qué sentido el movimiento y la voluntad del cuerpo político, cuyas atribuciones fundamentales pueden resumirse en la auto-preservación, le adviene a éste. La respuesta que nos ofrece Rousseau es evidentemente, por un acto externo, si bien concomitante al *modus operandi* de la agrupación social, en el momento original en el que el cuerpo político se encuentra careciendo aún de la preservación de sí como meta común, sustentada ésta sólo con el fenómeno de la legislación. La legislación imprime al pacto social la vitalidad que requiere este fenómeno para dejar de ser una agrupación de miembros sin articulación fundamental entre sí y hacer manifiesta su voluntad. Todavía queda abierto el problema de si *movimiento y voluntad* del

cuerpo político habrán de considerarse elementos análogos en la comprensión de la sociedad que está constituyendo Rousseau.

El cambio decisivo del modo de ser del hombre del que habla Rousseau en el apartado sobre el pacto social se torna evidente en la segunda manifestación que enuncia sintéticamente en los siguientes términos: *Cada uno pone en común su persona y todo su poder bajo la suprema dirección de la voluntad general, y nosotros recibimos en cuerpo cada miembro como parte indivisible del todo* (OC III, 361), con lo que entiendo que el pacto social me permite dejar de ser un individuo que vela únicamente por sus intereses particulares y que pasa a ser un hombre que comprende que, gracias a la voluntad general, su acción –a pesar de ser individual– trasciende esta determinación y pasa a ser general cuando la propia voluntad general *recibe en cuerpo cada miembro como parte indivisible del todo*. Ahora bien, con esto resulta que el cuerpo político ya tiene existencia, tiene vida, pero queda por aclarar ¿qué es lo que puede darle movimiento y voluntad? La respuesta, según el argumento del ginebrino, no se encuentra sino en la ley.

La presentación que lleva a cabo Rousseau sobre la ley es sumamente compleja, tanto como lo puede ser un capítulo que fue creado para identificar el punto original del nuevo modo político, es decir, el génesis de la nueva concepción política que está por cobrar movimiento y obtener voluntad –símbolos que sólo pueden ser entendidos antropomórficamente en la caracterización rousseauiana del cuerpo político y la ley. Como acabamos de ver, en II, vi, “De la ley”, nuestro autor comienza con una exposición particularmente contradictoria sobre los posibles extremos desde los que puede ser entendida la ley –consideraciones éstas, evidentemente circunscritas a algunas de las posturas más sobresalientes de la tradición de la filosofía política clásica. La forma de comenzar su tratamiento sobre la ley no deja lugar a dudas de que lo desarrollará a la luz de uno de sus principios más esenciales: *Lo que es bueno y conforme al orden es tal por la naturaleza de las cosas e independientemente de las convenciones humanas.*¹¹ Toda

¹¹ Cfr., la idea análoga en la primera línea del *Emile*: *Tout est bien, sortant des mains de l'auteur des choses: tout dégénère entre les mains de l'homme.* (OC IV, 245: “Todo es bueno, proveniente de las manos del autor de las cosas; todo degenera entre las manos del hombre.”), la cual, si se considera atentamente, también funciona como el génesis de la historia novelada sobre la educación de Emile.

justicia procede de Dios, él es su única fuente... (OC III, 378). Pero al colocarnos frente a lo más excelso de la ley, nos lleva hasta el extremo que hace insoportable la aporía, pues nos hace ver que los hombres carecemos de las facultades para escuchar a Dios y entender su justicia, y que gracias a este límite –particularmente humano– es que necesitamos del gobierno y de la ley.

Todavía imposibilitados e incapaces de decidir algo razonable ante la aporía rousseauiana que deja al género humano desprovisto de la oportunidad de vivir la justicia tal cual Dios puede pensarla, nos pide que *consideremos humanamente las cosas*, o sea, que no volemos tan alto o que demos un paso atrás y firme, y al hacerlo en estos términos, se nos devela la comprensión más inútil de la ley que jamás se pueda escuchar cuando indica que *las leyes de la justicia son vanas entre los hombres, pues sólo hacen el bien del malvado y el mal del justo, cuando éste las observa con todo el mundo sin que nadie las cumpla con él*, llevando el juicio de sus lectores hacia la aporía fundamental de la que –como normalmente sucede con Rousseau– hará surgir un elemento que impulsará su argumento hacia un horizonte no previsto. Y es que, según el ginebrino, las convenciones y las leyes son necesarias para unir y relacionar los derechos y deberes de los hombres con la intención de *encaminar la justicia hacia sus fines*, y aunque todo apunta a que se están ofreciendo o sentando los fundamentos del contrato social, hay un elemento en este discurso que merece la pena destacar, por lo que cito las palabras de Rousseau:

“En el estado natural, en el que todo es común, yo no debo nada a quienes nada he prometido, ni reconozco como propiedad de los demás sino aquello que me resulta inútil. Esto no es así en el estado civil en el que todos los derechos están fijados por la ley”. (*Contrato Social*, II, vi., OC III, 378).

Llama particularmente la atención el que aquí esté delimitada con mucha mayor claridad la razón de la transformación del estado natural al estado civil del individuo que en cualquier otra parte del *Contrato Social*. En el estado natural, el hombre (natural que está a punto de dejar de serlo) vive supuestamente en una condición en la que todo es común (aunque es complicado aceptar la noción de comunidad porque nos encontramos en una situación en la que difícilmente se tiene una experiencia de identidad más allá de las

necesidades corpóreas y su eventual satisfacción), aunque en este momento todavía no hay un cambio o transformación fundamental, sino cuando el hombre realice dos acciones particularmente únicas en este contexto, y por ende, fundantes de la nueva época del hombre. La primera está relacionada con la transformación proveniente de cuando el hombre *que no debe nada*, puede comenzar a deber algo con su palabra, con una promesa que es la expresión de su voluntad, análoga a la voluntad del cuerpo social de la que hablábamos antes, y la segunda acción involucrada en esta transformación fundamental del hombre es la que se entiende a la luz de su capacidad de reconocimiento, es decir, cuando comienza por reconocerse a sí mismo, mucho antes que a la propiedad de los otros. En pocas palabras, la transformación del hombre en el estado natural al hombre en el estado civil dependerá de dos elementos inherentes al hombre: su voluntad y su reconocimiento, es decir, libertad y conciencia de sí –con todo lo que este dúo de complejidades dentro de los contextos del mundo moral y del mundo racional habrán de implicarle en su nueva existencia al interior del cuerpo político.

Que el origen del cambio fundamental en el hombre dependa de estos dos reinos (el moral y el epistémico), cuyas encarnaciones se encuentran en las aparentemente ingenuas acciones del *prometer* y del *reconocer* de las que habla Rousseau en este importantísimo pasaje, es algo que habremos de tener presente para nuestro estudio del legislador, porque es sobre estas acciones que la del legislador habrá de derivar finalmente, sobre todo en las relaciones entre los individuos cuyos intereses pueden ser contradictorios. Pareciera que la promesa del hombre, en tanto expresión de la voluntad natural hace que se lleve a cabo una transformación en la naturaleza del individuo antropomórfico, pues con este nuevo modo de ser este individuo está listo para entrar al estado civil, en el que todos *los derechos* (que comenzaron siendo promesas por realizar o promesas por esperar su cumplimiento) *están determinados* –dirá Rousseau– *por la ley*. Y aquí entramos de lleno en la comprensión rousseauiana de la ley. Veámoslo directamente:

[...] cuando todo el pueblo estatuye sobre todo el pueblo, no se considera sino a sí mismo, y si entonces se ha formado una relación, ésta es la que se da entre el objeto entero desde un punto de vista y

el objeto entero desde otro punto de vista, sin división alguna del todo. Entonces la materia sobre la cual se estatuye es general como la voluntad que estatuye. Este acto es al que yo le llamo una ley. (OC III, 379).¹²

Esta presentación rousseauiana de lo que es la ley resulta hasta cierto punto clara y justificada toda vez que se sobreentiende que cuando el pueblo en su conjunto estatuye sobre el pueblo en su conjunto es algo que se puede llevar a cabo sólo sobre la base de la voluntad general, que es tan general como la ley que se está estatuyendo en este nuevo escenario. También es aceptable, por el propio argumento del ginebrino, que cuando se estatuye una ley general, ésta no puede dirigirse jamás al hombre como individuo, ni a la acción particular de alguno de ellos, sino debe enunciar un orden cuyas bases no particularicen sus alcances, sino que se trate siempre del pueblo mismo, y no que estén dirigidas a secciones o facciones de él, lo que explica Rousseau cuando afirma que *la ley puede crear privilegios, pero no otorgarlos a determinada persona; puede clasificar diversas clases de ciudadanos, y aún asignar las cualidades que dan derecho a las diferentes clases, pero no puede nombrar a los que deben ser admitidos en tal o cual; [...]*, en suma, que toda función que lleve a cabo todo el pueblo cuando se estatuye a sí mismo, jamás ha de relacionarse con un objeto individual, pues al hacerlo de esta manera derrumbaría los cimientos colocados por la voluntad general, el pacto social y, ahora, la ley.

Lo evidente en esta presentación de la ley es su rotunda generalidad, tanto en lo que se refiere a sus alcances, como a lo que se devela en su sentido. Y esto es algo en lo que podríamos estar de acuerdo cuando tratamos de aclarar cuáles son las características esenciales de la ley. Sin embargo, en la presentación rousseauiana que hemos destacado aparece una condición particularmente oscura, aunque a mi juicio muy relevante, sobre la esencia de la ley. El enunciado con el que termina el pasaje citado nos llama la atención sobre un hecho que no es del todo evidente, pues habiendo explicado el origen de la ley mediante la caracterización de todo

¹² Confrontar esta idea rousseauiana con la que aparece en el Manuscrito de Ginebra ("Libro II", "capítulo iv") que destaca: "*La matière et la forme des Loix sont ce qui constitue leur nature; la forme est dans l'autorité qui statue, la matière est dans la chose statuée*" (OC III, 327: "La materia y la forma de las leyes son lo que constituye su naturaleza; la forma se encuentra en la autoridad que estatuye, mientras que la materia está en la cosa estatuida.").

el pueblo que estatuye a todo el pueblo, y habiendo entendido la importancia de la consideración holística del cuerpo político, no a la luz de sus intereses facciosos que desintegran el sistema social, evidencia que esta forma peculiar de estatuir (peculiar porque la voluntad que estatuye es general y la materia sobre la que se estatuye, también lo es) es el acto al que Rousseau le llama ley, es decir, ésta es entendida como acto, y como tal, resultado de una acción, ante lo cual cabe mostrar lo que se encuentra tras esta exposición: a toda acción, le corresponde un agente, es decir, un sujeto que realiza la peculiar acción de estatuir aquello que como individuo le es particularmente difícil hacer, a saber, abandonar su conciencia parcial para abocarse a la conciencia común o universal que permita atender la generalidad de la voluntad general.

Una pregunta que podríamos hacer respecto de la exposición que hemos hecho hasta aquí en relación con la ley entendida como acto, está dirigida por la necesidad de encontrar siempre, en nuestra experiencia cotidiana, un sujeto agente al que se le puede concebir como causa de la acción que produce un acto, como en el caso de todas las acciones que encontramos en nuestro haber cotidiano. El problema es que en todos los casos en los que podríamos pensar esta necesidad de la relación entre acción y agente, siempre tenemos frente a nosotros casos particulares de actos resultantes de las acciones particulares de personas individuales, y en el argumento del ginebrino, lo que tenemos es una materia general sobre la cual se estatuye y una voluntad general que estatuye también en general. La ley se lleva a cabo en el reino de lo general, y nunca en el de lo particular. El problema más radical de esto es que la ley, en la medida en que es general, está repitiendo las características de la voluntad general y queda el problema de su aplicación en lo particular. Pero veamos si esta dificultad encuentra una salida congruente con el análisis rousseauiano del legislador.

b. El legislador

En el capítulo sobre la ley del *Contrato Social*, Rousseau evidencia una serie de problemas más relacionados con la historia del pensamiento político que con el problema particular que acabo de mencionar sobre la generalidad de la ley y la aplicación de esa ley

general a un caso específico, es decir, al problema de la práctica de la ley. A pesar del matiz con el que este apartado del *Contrato Social* es desarrollado por el ginebrino, en su conjunto, sin embargo, se aprecia un interés por parte de nuestro autor en mostrar los límites de una comprensión de la ley entendida como mero acto, si bien en un sentido sí puede ser entendida así, pero como lo acabo de mostrar, una tal comprensión de la esencia de la ley imposibilitaría una correcta comprensión al interior de la construcción de la nueva idea del régimen legítimo y, por ende, imposibilitaría formalmente el que dicha idea se lleve a cabo en el régimen legítimo que Rousseau está buscando cimentar con su investigación en el *Contrato Social*. Estos problemas, sin embargo, sólo pueden ser resueltos por el contrato social en los términos en los que Rousseau lo está determinando, que no desarrollando, en los pasajes de su pequeño tratado que constituyen la base de la condición social de los individuos humanos que intentan constituirse en una sociedad.

Los problemas que anticipa Rousseau después de haber fundamentado su consideración de la ley como acto corren en dos sentidos diferentes; el primero, relacionado con la comprensión de la ley al interior de la tradición del pensamiento político, y el segundo, relacionado con la resolución e inmediatez del acto de la ley en el legislador. Comencemos pues, con la delimitación del primer sentido para allanar el terreno por el que arribará propiamente el problema del legislador.

Cuando Rousseau da por aceptada la idea de la ley que hemos presentado y que se puede resumir con la proposición de que el objeto de las leyes es siempre general, comienza con una revisión del concepto de la ley en la tradición del pensamiento político enumerando las tesis más sobresalientes con las que se ha estudiado este problema. Las tesis generales que nuestro autor tiene presente con las que ahonda en los límites de los planteamientos anteriores al que él propone son, en el orden presentado por Rousseau, las que se entienden a la luz de las siguientes preguntas: ¿a quién corresponde hacer las leyes?, ¿puede ser injusta la ley?, y la de ¿cómo se puede ser libre y estar sujeto a las leyes? Las tres preguntas, si bien todas señalan un problema general de la concepción de la ley, cada una aisladamente señala una manera de cuestionar dicha legitimidad; la cuestión de fondo es la caracterización clásica del derecho natural

con la que en la tradición de la filosofía política clásica se partía de una diferencia natural entre los hombres que hacía que unos tuvieran y externaran el poder de dirigir adecuadamente sus acciones y otros carecieran de ese poder, con lo que naturalmente unos terminaban mandando, imponiendo leyes, y otros, obedeciendo o, como lo señala otro pensador político –al que, por cierto, Rousseau va a referir en el capítulo sobre el legislador– haciendo todo lo que esté a su alcance para no obedecer.¹³

Las tesis sobre la ley representadas en cada una de las preguntas recién indicadas son consideradas por nuestro autor como superfluas, debido a que resultaría a todas luces inconsecuente esbozar cualquiera de ellas toda vez que el postulado más profundo que está proponiendo Rousseau es el de la voluntad general. Efectivamente, sobre la consideración de que todo el pueblo es el que estatuye a todo el pueblo en un acto del pueblo como totalidad, resulta a todas luces superfluo preguntar quién es al que le corresponde hacer las leyes, pues no hay otra respuesta que al pueblo mismo, habiendo cobrado vida por la voluntad general estatuida en la ley general; mucho menos es posible aceptar la posibilidad de un príncipe que esté fuera del estado como para aceptar que esté por encima de la ley, que constituye al estado mismo, y menos aún, la consideración de si la ley es injusta, pues cómo podría entenderse el acto de estatuir una ley por el pueblo en su conjunto que atacara los principios que la propia ley está instituyendo al cuerpo político como tal. La última pregunta, la de cómo se puede ser libre y a la vez estar sujeto a leyes, en realidad se convierte, gracias al contrato social, en la única manera de realizar o dar existencia al cuerpo político en el discurso del ginebrino, puesto que las leyes no son otra cosa sino el registro de la voluntad del pueblo concebido como un todo.

Cabe señalar aquí, a modo de ampliación del problemático sentido en que Rousseau entiende la cuestión de la ley, lo que el ginebrino mismo problematiza con la primera nota del *Segundo Discurso* en la que alude a la inusitada historia del sátrapa Otanés, quien habiendo participado en el grupo de los siete liberadores de

¹³ Cfr., Machiavelli, N., *De principatibus* (“Capítulo IX”), su exposición de lo que se conoce como la teoría de los dos humores con la que el Florentino explica de soslayo la diferencia natural entre oprimidos y opresores con la que insoslayablemente se establece un grupo social.

Persia al asesinar al falso Smerdis, y habiéndose reunido aquéllos para deliberar en la forma de gobierno que darían al estado, Otanés opinó enfáticamente que el nuevo estado debería dirigirse como una república, a lo que el propio Rousseau añade: “[...] juicio tanto más extraordinario en boca de un Sátrapa, que además de la pretensión que podía tener sobre el imperio, los grandes temen más que la muerte una clase de gobierno que les obligue a *respetar a los hombres.*” (OC III, 195 [el énfasis es mío]; cfr., Heródoto III, 67-84). *Como era de esperarse*, y según la historia, la propuesta de Otanés no fue escuchada, y al ver que iban a proceder a la elección de un monarca, él, *que no quería ni obedecer ni mandar*, cedió su derecho a los otros seis competidores en tanto que, en compensación, le otorgaran *el ser libre e independiente junto con su posteridad, cosa que le fue concedida.*

El relato sobre Otanés es raro no sólo por ser el único caso en toda la obra de Heródoto en la que un hombre poderoso participa en el derrocamiento de una monarquía y propone como nuevo orden un gobierno republicano, lo cual *es difícil de crear*—como bien apunta Rousseau—, sino antes bien, porque como lo menciona el propio ginebrino, *al no reconocer ninguna clase de ley y al no tener que rendir cuentas a nadie, hubiera sido todopoderoso dentro del estado y más poderoso que el rey en persona* (OC III, 195). A pesar de las dudas que pudiera suscitar una petición de esta naturaleza, ni en la nota de Rousseau ni en la obra de Heródoto, se encuentra una manifestación de abuso del privilegio solicitado, ni en la persona de Otanés, ni en su descendencia. Sin embargo, podemos conjeturar un par de problemas nacientes de este escenario. El primero, tiene que ver con la contradicción en términos a la que conduce la petición de Otanés frente un cuerpo político con la forma de monarquía, pues efectivamente, al otorgarle a un individuo el derecho de *ser libre e independiente* ante la forma de gobierno que apenas se está constituyendo, es tanto como sembrar la semilla de una revuelta inminente, pues ¿cómo no pensar que dicho privilegio será anhelado, exigido y eventualmente robado por cualquier otro de los liberadores de Persia que no hubiesen ocupado el mayor cargo en el gobierno o por cualquiera de los esclavos que constituyen al nuevo cuerpo político por medio de la violencia

y la fuerza? El segundo problema, en cambio, está referido a la extrañeza del caso, no sólo en el sentido de que en todas las *Historias* de Heródoto se trata efectivamente del único caso en estas circunstancias (lo cual puede interpretarse perfectamente como un síntoma o una señal de la dificultad inherente en una situación política como ésta, además de lo terriblemente azaroso, en caso de que se instaurara un privilegio tan extremo al interior de una satrapía, tanto en lo que a su instauración se refiere como a los avatares que tendría que resolver en su desarrollo con el tiempo, pues para mantener un privilegio como el que se está proponiendo con el caso de Otanés se requeriría el talento y la constancia de un hombre sabio y prudente, en tanto que la historia muestra que la sapiencia y la prudencia de los hombres son características menos recurrentes en las decisiones y acciones humanas de lo que uno podría desear), sino también en que el privilegio que se le estaría concediendo a Otanés, tal como lo afirma Rousseau, consistiría en incorporar dentro de un estado a un individuo cuyo poder sería infinitamente mayor que el de todo el cuerpo político, con el problema consecuente de que el poder de éste jamás sería suficiente para determinar los movimientos de aquél.

El hecho de que Rousseau añada en su nota respecto de la historia de Otanés que *en efecto, no vemos que ese derecho haya causado nunca el más pequeño trastorno en el reino, ni por parte del sabio Otanés, ni por parte de ninguno de sus descendientes* (OC III, 195), puede entenderse en el sentido de que el haberle otorgado a Otanés el privilegio solicitado, implica que el llevar a la práctica el deseo particular de este hombre (que se resume en *no querer obedecer ni mandar*) significaría colocarse fuera de todo cuerpo político, como exiliándose a sí y a su prole de los lazos legítimos de cualquier agrupación política. Esta idea rousseauiana, al menos en el *Contrato Social*, implica necesariamente que estando dentro del cuerpo político se desea estar fuera del contrato social –puesto que obedecer y mandar son acciones que sólo son posibles e inteligibles al interior de un estado político. A su vez, esto evidenciaría que un individuo con las características del privilegio concedido a Otanés estaría fuera del reino de la libertad política o, en otras palabras, que su

caso sería el único en el que la inversión del movimiento que va del estado natural al estado social, que se encuentra en la superficie del *Segundo Discurso*, se estaría llevando a cabo en la figura de Otanés, *el sabio*. *Obedecer y mandar* son en este relato las acciones que distinguen a un individuo en estado de naturaleza con respecto a un hombre que se encuentra en estado social, pero –en cambio– *el desear no obedecer ni mandar* da cuenta de un hombre que, con plena conciencia de su situación en tanto individuo que obedece la ley o manda a los demás hombres, evidencia un hombre en sentido pleno que se aleja del estado social y político en el que se encuentra. En realidad, pareciera que el ejemplo de la nota 1 del *Segundo Discurso* funciona más como contraejemplo de lo que la argumentación del *Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres* evidencia en su superficie. Ahora bien, este dilema, me parece, es el que trata de revisar Rousseau de nueva cuenta en su análisis del problema de la ley en el *Contrato Social*, pues obedecer y mandar resulta deseable para el individuo que busca seguridad hacia su persona y legitimidad de la administración de los deseos individuales cuando la voluntad general hace posible al contrato social. De aquí, nuevamente la relevancia de volver al análisis de la ley y el legislador en el *Contrato Social* de Rousseau.

Antes de pasar al segundo sentido de los problemas del acto de la ley en relación con el legislador, es preciso tomar en cuenta la aseveración rousseauiana más contundente en lo que a la constitución de la ley se refiere. Nuestro autor ahora puede afirmar que *las leyes no son propiamente sino las condiciones de la asociación civil* (OC III, 380: *Contrato Social* II, vi), lo que vale tanto como decir que toda asociación civil debe su existencia a la ley. La importancia de la ley es tan elevada para la comprensión del cuerpo político, sistema social o estado que éste es imposible sin aquélla; la ley es la condición de posibilidad de la asociación civil. Y al igual que la última caracterización en la que se hablaba de que gracias a la voluntad general presente en la ley era posible ser libre y estar sujeto a la ley, ahora, podemos aceptar lo que parece una contradicción en términos, a saber, que *el pueblo sumiso a las leyes, debe ser su autor y*, lo más importante de

todo, que *corresponde únicamente a los que se asocian arreglar las condiciones de la sociedad*, aseveraciones que justifican la autonomía, inalienabilidad e indivisibilidad del poder soberano en el pueblo.

En este punto del argumento surgen las preguntas que conducen a la reflexión sobre la necesidad del legislador, sobre todo, porque aparece el principio político de que *el pueblo quiere siempre el bien, pero no siempre lo ve o*, en términos más precisos, se evidencia el límite de la voluntad general cuando encontramos afirmaciones que delatan cierta miopía en relación con la experiencia política al considerar –tal como lo dice nuestro autor– que *la voluntad general es siempre recta, pero el juicio que la dirige no es siempre esclarecido*, de donde se evidencia una cierta ineficacia de la voluntad general y de la ley, pues parece que estos elementos fundamentales del nuevo modo político que Rousseau está proponiendo requirieran eventualmente ser guiados hacia el buen camino, evitándole caer en inclinaciones propias de su naturaleza, como la de garantizarla contra las seducciones de voluntades particulares que lo único que causarían sería la disolución de la asociación a que se había llegado con tanto denuedo. El río de objeciones a la bondad y eficacia del nuevo régimen no acepta diques y amenazan las siguientes preguntas:

¿Cómo arreglarán sus leyes [los asociados de un cuerpo político]? ¿Será de común acuerdo y por efecto de una inspiración súbita? ¿Tiene el cuerpo político un órgano para expresar sus voluntades? ¿Quién le dará la previsión necesaria para formar sus actos y publicarlos de antemano? O ¿cómo pronunciará sus fallos en el momento preciso? ¿Cómo una multitud ciega, que a menudo no sabe lo que quiere, porque raras veces sabe lo que le conviene, llevaría a cabo por sí misma una empresa de tal magnitud, tan difícil cual es un sistema de legislación? (OC III, 380).

Ante tantas preguntas y objeciones en contra de la eficacia de la maquinaria sostenida con el pacto social, la voluntad general y la ley, Rousseau nos advierte de una consideración más: “De aquí nace la necesidad de un Legislador.” Por lo demás, no tiene

reparo en asegurar que la tarea del legislador consistiría en develar las mejores reglas de la sociedad que convienen a las naciones, pero quien esté capacitado para llevar a cabo semejante propósito habrá de contar con algunas cualidades peculiares, escuchemos al ginebrino:

[El legislador que tiene en mente Rousseau...] requeriría una inteligencia superior capaz de penetrar todas las pasiones humanas sin experimentar ninguna; que conociese a fondo nuestra naturaleza sin tener relación alguna con ella; que su felicidad fuese independiente de nosotros y que por tanto desease ocuparse de la nuestra; en fin, que en el transcurso de los tiempos, reservándose una gloria lejana, pudiera trabajar en un siglo para gozar en otro. Sería menester de dioses para dar leyes a los hombres.

[...] el gran legislador es el mecánico que inventa la máquina, en tanto que el gran príncipe es el que la monta y la pone en movimiento.

El que se atreve a emprender la tarea de instituir un pueblo, debe sentirse en condiciones de cambiar, por decirlo así, la naturaleza humana; [...] de alterar la constitución del hombre para fortalecerla; de sustituir por una existencia parcial y moral la existencia física e independiente que hemos recibido de la naturaleza". (OC III, 381: *Contrato Social* II, vii)

En suma, como el propio autor lo indica categóricamente, "el legislador es, bajo todo respecto, un hombre extraordinario para el Estado". (OC III, 382). Y ¿cómo no habría de serlo, si para develar las mejores reglas que requiere la sociedad en el acto de estatuir al Estado, no sólo debe contar con las cualidades recién descritas, sino sobre todo, en su calidad de legislador, tiene que realizar una tarea sobrehumana –como lo atestigua la implicación inherente a la transformación de la naturaleza de los hombres– y, a la vez, hacer ejecutar su establecimiento de las nuevas leyes con una carencia absoluta de poder? En pocas palabras, el legislador tendría que ser Dios para el Estado, cual sería el caso en tanto lograra crear un hombre nuevo para éste (que es algo que estaríamos tentados en aceptar al revisar los elementos estructurales del pacto social y la voluntad general). El problema consiste, sin embargo, en que para hacer valer la

ley sólo tiene como recurso el ejercicio de la persuasión por un lado y el de la libertad de los ciudadanos la cual permite que la persuasión del legislador efectivamente llegue a término con un cambio en las acciones de los ciudadanos. En este acto sólo pueden entrar en acción la persuasión y la libertad y no otro modo cualquiera para lograr el fin del legislador porque *el hombre más extraordinario en el Estado* en tanto legislador, no puede emplear ni la fuerza ni el razonamiento para manipular al pueblo. Es evidente que el legislador no puede emplear la fuerza porque la fuerza la otorga el pueblo, según el movimiento del pacto social y la voluntad general; tampoco es el caso que pueda usar la razón para persuadirles porque el pueblo –como en numerosos pasajes del *Contrato Social* queda dicho– no tiene este lenguaje, las miras y objetos demasiado generales están fuera del alcance del vulgo, con lo que entonces permanece la pregunta de ¿cómo logra ser legislador el legislador?, a lo que Rousseau responde que *haciendo intervenir al cielo o haciendo hablar a los dioses* (OC III, 383) tal como –señala en el capítulo sobre el legislador– lo enseña Machiavelli.

Llegar a esta comprensión sobre el asunto de las cualidades del legislador por considerar su participación como relevante en términos de la maquinaria que en breve habrá de mostrar que es la mejor para el cuerpo social que busca su legitimación desde la primera página del *Contrato social*, me parece, conduce a un sinnúmero de perplejidades sobre las funciones, el carácter, las acciones y las implicaciones de esas acciones en el legislador; fuera de que tiene que ser extraordinario y que debe hacer intervenir a los dioses cuando sea necesario llamarlos a escena, lo demás, parecerían meros lugares comunes sobre el legislador. El propio Rousseau, me parece, está consciente de esta insuficiencia y se da a la tarea de concluir su capítulo sobre el legislador con la observación prudencial en la que apunta hacia el problema teológico-político, pues no acepta –como algunos teólogos contemporáneos suyos– que “en la política y la religión tengan entre nosotros un objeto común, pero sí [acepta] que, en el origen de las naciones, la una sirvió de instrumento a la otra.” (OC III, 384).

En estos términos resulta claro que la cuestión de la ley, el legislador y el buen gobierno comienza a mostrar los fundamentos

más ocultos, más alejados de la opinión común y, quizás, más relevantes para la construcción del nuevo régimen que Rousseau está por fundar si es que aceptamos y unimos un par de juicios rousseauianos que recién exhibimos sobre *el gran legislador*, a saber, que *no es sino el gran mecánico que inventa la máquina* (OC III, 381: [...] *le mécanicien qui invente la machine*), en tanto se pronuncia respecto de su comprensión de sí mismo, mientras que por otro lado, afirma conscientemente lo que obtendrá por su extraordinaria acción para el estado, a saber, que *en el transcurso de los tiempos, reservándose [el gran legislador] una gloria lejana, pudiera trabajar en un siglo para gozar en otro* (OC III, 381), vemos con cierta sorpresa que al hablar del gran legislador está hablando elusivamente de sí mismo, pues con su máquina del contrato social estaría trabajando de manera extraordinaria para el estado en un siglo, en tanto que anticipaba para sí, en tanto mecánico (es decir, físico, científico o mecánico político) la gloria de la que podría gozar en otro. El gran legislador del que habla Rousseau en el capítulo (II, vii) del *Contrato Social* en el que desarrolla explícitamente este tema no es otra persona que él mismo. Y al denominar con el término de *máquina* a la obra del gran legislador, indica entre líneas el carácter *mécanicien* de su contrato social. Teniendo esto último en cuenta, lo que todavía queda por delimitar en lo que resta de estas páginas es lo que podríamos responder al escuchar la doble pregunta de ¿en qué consiste el buen gobierno que estaba buscando Rousseau desde la primera página del *Contrato Social* y cómo podría ser pensada su idea del buen gobierno en relación con la tradición del pensamiento político?

5.3 Sobre la posibilidad del buen gobierno en el *Contrato social*

En esta última parte de mi ensayo pretendo cerrar conclusivamente la cuestión con la que éste se originó páginas atrás, es decir, con nuestro acercamiento al problema fundamental del *Contrato Social*, a saber: si es posible encontrar dentro del orden civil alguna regla de administración legítima y segura que tome a los hombres tal como ellos son y a las leyes tal cual ellas pueden llegar a ser, para que en esta combinación al interior del

verdadero contrato social se establezcan las condiciones de posibilidad de la anulación y desvanecimiento de las cadenas a las que los hombres están forzados cuando su asociación al sistema social carece de los elementos que harían posible una transformación como la que está postulando Rousseau con los principios políticos de su “pequeño tratado” y sus desarrollos específicos –tales como los del pacto social, la voluntad general, la ley y la excepcionalidad del legislador a los que nos hemos acercado con este estudio.

El problema final, sin embargo, tendría que replantearse en los términos en los que aquello que Rousseau pretendía tener las facultades para resolver al principio de su *Contrato Social*, a saber, no el problema de cómo se ha realizado la transformación en la que todos los hombres ya somos esclavos de nuestras propias instituciones, sobre todo al concebirnos en un conglomerado que no nos protege de la fuerza común y en la que, por ende, tanto nuestra persona como nuestros bienes corren un grave peligro, sino aquél otro problema sobre el que Rousseau se vanagloria de tener el instrumental necesario para convertir esa esclavitud invisible en la que nos encontramos en un gobierno legítimo. La pregunta en contra de esta interpretación del problema político en Rousseau, obviamente, nos sale al encuentro: ¿Acaso de lo que se trata aquí es solamente de encontrar los medios que hagan que un conglomerado sin fundamento legal se transforme en un cuerpo político legítimo? ¿Con esa transformación es suficiente para afirmar que se ha encontrado la combinación perfecta entre los intereses de los asociados y el derecho que promulga su asociación? Pero todavía más, ¿con esto es suficiente para garantizar que la justicia y la utilidad no tendrán que separarse en dicho cuerpo político?

Con esta última pregunta, hemos llegado al problema que nos permitirá hacer el puente con la cuestión del buen gobierno. A mi juicio, aún si se alcanzara el propósito de legitimar la regla de administración que se busca, no significa en modo alguno que con ello se esté ofreciendo una respuesta a la cuestión de que esa regla de administración efectivamente conduzca a un cierto equilibrio entre la utilidad y la justicia, lo cual, evidentemente conllevaría una respuesta a la cuestión sobre las características del buen gobierno,

pero éste, de ninguna manera responde ya a la comprensión clásica de la pregunta esencial de la filosofía política, aquella que pregunta por la justicia y no por la regla de administración que garantice y legitime un mero equilibrio entre los intereses particulares y el derecho que fundamenta las acciones reguladas por la ley. Esta caracterización *mecánica* del cuerpo político va de la mano con la que Rousseau ofrece en términos congruentes para su descripción mecanicista del mundo social que daría cuenta perfectamente de lo que sería el gobierno que, en términos del ginebrino, se explica de la siguiente manera: “Un cuerpo intermediario establecido entre los súbditos y el soberano para su mutua correspondencia, encargado de la ejecución de las leyes y del mantenimiento de la libertad tanto civil como política” (OC III, 396: *Contrato Social* III, i). Entender al gobierno como un *cuerpo intermediario* hace que una noción tan compleja en los orígenes de la tradición de la filosofía política resulte francamente allanada y concebida como una *substancia extensa* intermediaria entre otros elementos supuestamente correspondientes entre sí, tales como los súbditos y el soberano del otro cuerpo que Rousseau denomina *cuerpo político* y que sólo es posible mediante la máquina del contrato social. Preguntar por el buen gobierno cuando uno de los términos empleados alude a *un cuerpo* es tan vano y carente de sentido como preguntar por un buen círculo o una buena fábrica. Aquí vemos ya una diferencia radical entre la pregunta que se puede hacer Rousseau en plena modernidad y la pregunta que no está en condiciones de hacer y, al parecer, ni siquiera está en el menú de su proyecto.

Aún si desde la filosofía política clásica intentáramos iniciar una búsqueda en los términos en los que Rousseau explica lo que el gobierno es, tendríamos que plantear la pregunta original en los siguientes términos: ¿qué es el buen gobierno en la máquina del contrato social? Pienso que la respuesta que podríamos obtener sería: *el buen gobierno consiste en un cuerpo intermediario bien establecido entre los súbditos y los soberanos para su mutua correspondencia, etc.*, pero justo esta construcción deforma claramente el sentido originalmente cualitativo de la idea de Bien cuando se pregunta en este sentido. La pregunta clásica de la filosofía política, la del buen gobierno, se torna en el discurso

rousseauiano, más moderno que antiguo, en un problema de cuerpos intermediarios entre sí, descripciones superficiales, eminentemente mecánicas, con las que Rousseau está proponiendo las bases para comprender el nuevo mundo social como un mundo mecánico.

El propio Rousseau es plenamente consciente de esta limitación que se evidencia en su análisis sobre el gobierno. En esta obra, su autor prefiere presentar un estudio sobre “los signos de un buen gobierno” (OC III, 419; *Contrato Social* III, ix) que realizar un acercamiento a lo que es el buen gobierno. En primer lugar, es importante resaltar que el ginebrino habla de *un* buen gobierno y no sobre *el* buen gobierno; tal detalle es congruente con su argumentación en la que explica que cuando se pregunta en general cuál es el mejor gobierno se establece una cuestión insoluble definitivamente, pues no se refiere a ningún régimen en particular y, si es que se puede dar respuesta a una pregunta como ésta, nuestra atención tendría que dirigirse a la consideración indeterminada de que *tiene tantas soluciones buenas como combinaciones son posibles en las posiciones absolutas y relativas de los pueblos (Ibidem)*, y como estas posiciones no son determinadas ni se han agotado aún, no se podría responder adecuadamente a la pregunta por el buen gobierno.

En cambio, preguntar por los signos de un buen gobierno es una pregunta adecuadamente planteada y, por tanto, puede ser respondida en los términos en los que el tratamiento del contrato social ha sido desarrollado. Sin embargo, a pesar de que es una cuestión que se puede responder, jamás se resuelve –he aquí otra aporía rousseauiana. La cuestión de los signos de un buen gobierno no se resuelve porque cada cual la resuelve a su manera, es decir, los integrantes de una ciudad no son todavía ciudadanos que tendrían que compartir un interés común, por lo que cada uno de los integrantes de este conglomerado ofrece una respuesta dependiente de su interés privado y nunca se llegará a una única respuesta. Incluso es relevante al caso de lo inapropiado de la cuestión sobre un buen gobierno que Rousseau utiliza la noción de “signos” de él, lo cual aun cuando se estuviera de acuerdo respecto del signo, ¿cómo podría estarlo acerca de su apreciación? Al respecto, el ginebrino apunta

el límite correcto: *las cualidades morales carecen de medida precisa (Ibidem)*.

Ante la consideración anterior, el argumento rousseauiano se vuelve hacia la sencillez y autoevidencia de los signos de un buen gobierno. A la pregunta que señalaría indubitadamente los signos de un buen gobierno, la de ¿cuál es el fin de la asociación política?, Rousseau responde: *la conservación y la prosperidad de sus miembros. Y ¿cuál es el signo más seguro de que se conservan y prosperan? El número y la población. (OC III, 420)*. Esta respuesta evidencia la diferencia radical entre las posturas políticas anteriores sobre un buen gobierno y la posición con la que Rousseau comprende el fin del problema político. No puedo menos de imaginar que si fuera verdadera la exposición rousseauiana en este punto, los números y la población de mi país tendrían que hacerme cambiar de opinión respecto de su caracterización como un mal gobierno, e incluso como un conglomerado carente de gobierno, pero volvamos al punto de inicio de esta parte de mi trabajo.

Por último, cabe mencionar que la cuestión del buen gobierno no es un problema que se agote en el desarrollo de un solo capítulo del *Contrato Social*. Tal como puede ser corroborado por los lectores de esta obra, dicha cuestión aparece en múltiples ocasiones y con diversas presentaciones –por evitar conscientemente el término “máscaras”. Por ejemplo, en la nota al “capítulo IX” del “libro I”, su autor caracteriza a los malos gobiernos explicándolos mediante la idea de que la igualdad que opera en el cuerpo político es la que canceló la desigualdad física (en fuerza o en talentos) que la naturaleza estableció entre los hombres y que sólo mediante el pacto fundamental los hombres vienen a ser todos iguales por convención o derecho. De acuerdo con la nota, es en los malos gobiernos en los que esta igualdad no es más que aparente e ilusoria, pues sólo sirve *para mantener al pobre en su miseria y al rico en su usurpación*, con la adición interesante –para nuestra comprensión del pacto social, el buen o mal gobierno y la ley– de que, en estos casos de malos gobiernos, *las leyes son siempre útiles a los que poseen y perjudiciales a los que no tienen nada (OC III, 367)*. Esta manera de presentar al mal gobierno es un enmascaramiento del

problema clásico de la “ley del más fuerte”, y aunque Rousseau pretende tener un argumento contra esta posición, vale decirlo, es esencialmente distinta su objeción, pues su principio es otro que el que guía la búsqueda filosófica del problema político. Como sabemos, el postulado con el que Rousseau defiende la igualdad de la que habla en la nota recientemente referida no es otro que el del pacto social, pero a su vez, éste hace la diferencia cuando de él deriva la constitución de un acto de soberanía que, por definición no puede ser un convenio del superior con el inferior, sino del cuerpo con cada uno de sus miembros, es decir, *una convención legítima –convención legítima porque tiene por base el contrato social.* (OC III, 375).

Por otro lado, podemos observar las características esenciales de lo que sería un estado bien gobernado, a saber: aquél en el que hay pocos castigos, no porque se concedan muchas gracias, sino porque hay pocos criminales. Pero hay pocos criminales en primer lugar, porque las leyes funcionan a favor del cuerpo político y del interés de los ciudadanos que conforman aquél, y en segundo lugar, porque con el pacto social es el caso que al proteger a los individuos el estado se protege a sí mismo y el bien de unos redundando en el bien del otro. Efectivamente, podemos aceptar con Rousseau que *la multitud de crímenes acusa impunidad cuando el estado se debilita o perece* (OC III, 377), pues el hecho de que aumenten los crímenes y las penas no significa que haya un buen gobierno, sino tan sólo buena administración de gobierno, lo que significa que una manifestación de muchos crímenes –con todo y sus castigos– no significa sino que el estado mismo está a punto de perecer, si no es que ya lo hizo –por cuanto la ley deja de ser el acto que el pueblo estatuye sobre el pueblo.

Finalmente, al margen de la crítica sobre la comprensión del buen gobierno y la relevancia de la ley, está la crítica rousseauiana a las posiciones que él llama metafísicas del problema de la ley. A mi juicio, su argumento tiene un problema que le acusa directamente. Rousseau señala que toda teoría política que trata de explicar lo que es la ley a la luz de principios metafísicos no entiende realmente nada de la esencia de la ley, ni tampoco es útil la analogía que normalmente se realiza en los

estudios modernos en los que desarrollando explicaciones sobre la ley natural se espera encontrar la verdad de lo que es una ley del estado, pues ni así se tendrá claridad de lo que es la ley, por convenirle a nuestro autor los principios morales o propiamente políticos que procuran la transformación del individuo natural al hombre social, tales como el de la voluntad general o el del pacto social para fundamentar el acto de la ley, por ejemplo. Pero esta situación, en el discurso de Rousseau, es ciertamente inconsistente, pues su discurso está plagado de símiles y metáforas que relacionan las ideas del hombre natural con el cuerpo político o las de la ley natural con la ley del estado, tales como la voluntad del hombre y la voluntad general o la de los miembros del cuerpo físico del hombre natural y los miembros del cuerpo político, etc., y todos los que ayudan a ratificar que tanto un individuo (natural) como un estado (artificial) buscan el mismo fin, a saber: la propia conservación.

Con esta aproximación que hemos hecho sobre la cuestión del buen gobierno en Rousseau alcanzamos una cierta claridad para ver la diferencia existente entre una pregunta ubicada en la tradición de la filosofía política clásica y una respuesta ubicada en una parte de la fundación de la filosofía política moderna. No obstante que podamos aceptar que el propósito del *Contrato Social* consiste únicamente en legitimar al cuerpo político mediante la ley –y he aquí la importancia de nuestro acercamiento–, veo, no obstante, ciertos límites a la fe que Rousseau tiene en relación a que la ley detenta un carácter equitativo, carácter que me permito esbozar tan sólo con la enunciación de los elementos que tendrían que ser revisados en un esfuerzo interpretativo del *Contrato Social* como ejes de una nueva investigación: la limitante hipótesis con la que inicia la obra y que permea a toda ella, a saber, la de tomar en cuenta “a los hombres tal cual ellos son”; la generalización de la ley, que impide una comprensión específica del problema; la observación ambigua de que la deliberación soberana, a pesar de ser equitativa, no puede garantizar que sus resultados compartan la misma naturaleza, y por último, la relevancia que tendría un estudio pormenorizado sobre las diferencias de clase –señaladas en varios pasajes del *Contrato Social*– pero de las que lamentablemente el ginebrino jamás



desarrolla sus implicaciones. Ante el peso de tales cuestiones y la limitación de los tiempos académicos, no me resta sino confirmar una vez más la veracidad del motto latino: *ars longa, vita brevis*, [...].

Fuentes de consulta

- D'Agostino, Fred, Gaus, Gerald and Thrasher, John, (2012), "Contemporary Approaches to the Social Contract", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Winter 2012 Edition)*, Edward N. Zalta (ed.), URL = <<http://plato.stanford.edu/archives/win2012/entries/contractarianism-contemporary/>>. Consultado, 24 de febrero de 2013.
- Derathé, Robert. "Introductions. Première version Du contrat social" y "Du contrat social", en Gagnebin, Bernard. et Raymond, Marcel (eds.) *Œuvres complètes (OC)* vol. III. París, Gallimard, 1962.
- Gourevitch, Victor. "Introduction" en *Rousseau. The Social Contract and other later political writings*, Cambridge, Cambridge University Press, 2004.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. *Fenomenología del espíritu*, México, Fondo de Cultura Económica, 1987.
- _____. *Filosofía del Derecho*, México, UNAM, 1985.
- Heródoto. *Historias* (III vols.) México, UNAM, 1984.
- Kant, Immanuel. *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, Barcelona, Ariel, 1996
- _____. *Crítica de la razón práctica*. México Universidad Autónoma Metropolitana-Miguel Ángel Porrúa, 2001.
- Machiavelli, Niccòlo, *De principatibus*. Milano, Biblioteca Universali Rizzoli, 1990.
- Masters, Roger D. "Rousseau and the Rediscovery of Human Nature", en *The Legacy of Rousseau*, Clifford Orwin y Nathan Tarcov (eds.) Chicago, The University of Chicago Press, 1997.
- Peter, Fabienne. (2010), "Political Legitimacy", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Summer 2010 Edition)*, Edward N. Zalta (ed.), URL = <<http://plato.stanford.edu/archives/sum2010/entries/legitimacy/>>. Consultado, 17 de enero de 2013.
- Pippin, Robert. *The Persistence of Subjectivity. On the Kantian Aftermath*, Chicago, The University of Chicago Press, 2005.

-
- Rawls, John . *Political Liberalism*. New York, Columbia University Press,1996.
- _____. *A Theory of Justice*. Cambridge, MA, Belknap Press of Harvard University Press,1999.
- _____. *Lectures on the History of Political Philosophy*, Samuel Freeman (ed.). Cambridge, Harvard University Press, 2007.
- Rousseau, Jean Jacques. *Œuvres complètes* ([OC] V vols.) Paris, Gallimard, 1964.
- Strauss, Leo. *Thoughts on Machiavelli*, Chicago, The University of Chicago Press, 1978.
- _____. *What is Political Philosophy? and Other Studies*. Chicago, The University of Chicago Press, 1988.
- Velkley, Richard L. *Being after Rousseau. Philosophy and Culture in Question*. Chicago, The University of Chicago Press, 2002.

Antonio Luis Marino López

Sólo hay un axioma aceptado por todos los pensadores modernos: la libertad es la esencia del humano. Aunque no todos conciben la libertad de la misma manera, ninguno acepta que haya algo más importante para el hombre. En consecuencia, el dogma central del pensamiento moderno, a saber, que el progreso ilimitado es posible para el género humano, necesariamente supone el axioma de la libertad. El progreso se mide con el único metro universalmente aceptado: la libertad. Progreso es avance de la libertad. Todas estas afirmaciones son clichés para nosotros, es decir, dogmas completamente infundidos en la conciencia moderna. La libertad es nuestro ídolo principal. Con esta afirmación anuncio mi intención de incurrir en la herejía examinando al ídolo para valorar su solidez. Mi intención herética, empero, no es tan soberbia como para perder de vista la enorme dificultad de realizar el examen crítico de la diosa moderna, pues estoy plenamente consciente de que se trata de una diosa polimorfa y sofista: tiene múltiples máscaras y sabe usarlas a la perfección. Su poder retórico se hace patente en el hecho de que todo aquel que se atreva a cuestionar que la libertad es la esencia del humano es catalogado de inmediato como defensor de la esclavitud en alguna de sus formas. Como anverso de este dogma, se cree que todo cuanto se haga en pro de la libertad es incuestionablemente bueno. Creemos a pie juntillas que la democracia y el libre mercado son las únicas formas aceptables de una vida humana porque libertad política y libertad económica forman un par inescindible.

Consciente de que los herejes incautos usualmente no tienen buen fin y por lo general tampoco logran alterar los dogmas que combaten, me he propuesto realizar un examen ortodoxo de la diosa recurriendo a la obra de uno de sus más altos sacerdotes, Rousseau. La pertinencia de este filósofo para llevar a cabo mi propósito se colige fácilmente notando que él es al mismo tiempo el gran

defensor de la libertad y el gran crítico del progreso moderno. Su tesis fundamental es que el desarrollo de la economía (propiciado por el de las ciencias, la tecnología y la información) es contrario a la libertad humana. El progreso nos deshumaniza. Recalco que Rousseau no niega que la libertad sea la esencia del humano y por consiguiente ejerce su crítica a la modernidad desde el interior del templo de la diosa. Es importante subrayar esta relación entre Rousseau y la modernidad para no confundir su crítica con la que se podría hacer desde el exterior del templo, es decir, con base en la comprensión del hombre de Platón, Aristóteles, el Antiguo Testamento, los Evangelios, el Corán, Tomás de Aquino o Alfarabi. Rousseau es radicalmente moderno y enemigo del progreso. Esta posición inicialmente parece un oxímoron, sin embargo, espero que a lo largo de este ensayo se disipe esta apariencia.

He recurrido a la herejía como metáfora para mi examen crítico del pensamiento de Rousseau para subrayar el hecho de que la conciencia moderna es dogmática y por consiguiente intolerante con quienes cuestionan sus premisas. Mi intención es mostrar las dificultades internas del propio pensamiento de Rousseau sobre la libertad porque él mismo realiza esta crítica de las tesis centrales de la modernidad. Se puede expresar sucintamente la crítica rousseauiana de la modernidad con la primera oración de *El Contrato Social*: “El hombre es libre por naturaleza pero se encuentra encadenado por doquier”.¹ Este enunciado es a la vez moderno y antimoderno: moderno porque los pensadores modernos se presentan como los liberadores de la humanidad, pues prometen liberarnos tanto de la sumisión al orden natural como a la de las instituciones represivas de nuestra humanidad; antimoderno porque Rousseau considera que sin una revolución en la educación y la moral el desarrollo de la tecnología nos esclavizará. Rousseau padeció persecuciones por ser hereje dentro del templo moderno, aunque él siempre protestó contra sus acusadores y se consideraba plenamente innovador y por lo mismo moderno.² Mi intención en este trabajo es mostrar que en efecto permanece

¹ Todas las referencias a la obra de Rousseau se remiten a los textos de sus obras completas, por volumen y página especificados en la bibliografía. Las traducciones son mías. O. C., V. III, p. 351.

² Ver, *Lettre à Christophe de Beaumont* O.C.V. IV.

dentro del templo. No es hereje moderno porque no pregona ni la recuperación de las doctrinas clásicas ni las del catolicismo. Espero mostrar que su herejía consiste en haber mostrado que el realismo del cual se ufanan todos los modernos es dogmático y que sin las modificaciones propuestas por él mismo, la modernidad no conduce a la libertad.

¿Por qué preocuparnos por la herejía aparente del pensamiento de Rousseau? ¿Por qué someter a examen la idea de libertad como esencia del humano permaneciendo dentro del círculo de la modernidad? En primer lugar, porque nuestra propia situación así lo requiere. El vertiginoso desarrollo de las ciencias y la tecnología nos impone la pregunta respecto a sus consecuencias en nuestras vidas. Aunque la retórica dominante ha impuesto la opinión de que el progreso nos hace felices y nuestros placeres serán cada vez más intensos e inagotables, así como que pronto lograremos erradicar todos los dolores, es evidente –o debería de serlo– que ser libres no se limita a ser consumidores saludables, divertidos y satisfechos. Si Rousseau tiene razón, el desarrollo económico aniquila la libertad; si la libertad es la esencia de lo humano, la pérdida de libertad y la erradicación del humano son uno y el mismo evento. Me atrevo a suponer –quizás con excesivo optimismo– que la posibilidad de estar en vías de extinción como humanos debería ser nuestra más urgente preocupación. Sin embargo, no lo es porque creemos que el ente posthumano será más feliz y libre que el humano, lo creemos aunque sea obvio que nuestras fantasías sobre el posthumano son construcciones de la imaginación humana. De hecho, no podemos pensar en otro ente a la vez humano y no humano. En segundo lugar, restringir el examen al horizonte moderno es prácticamente necesario porque es una muy reducida minoría la que ha logrado salir de nuestra caverna. Quien ya se liberó de la modernidad no puede aceptar la libertad como esencia de lo humano y ya debe haber comprendido la crítica de Rousseau a la idea de progreso. En el orden de indagación primero es necesario comprender a la modernidad como los filósofos modernos la pensaron y después buscar la manera de salir de la caverna moderna. Esta indagación, por tanto, se realiza desde el interior de la modernidad porque el propósito es cuestionar su coherencia mediante el examen de su idea central, la libertad.

6.1 Los elementos de la idea de libertad

Toda doctrina sobre la libertad humana incluye en su articulación alguna versión de la negación de la libertad, de la necesidad. La idea de libertad siempre aparece acompañada de la noción de lucha o esfuerzo contra algún obstáculo. Ser libre tiene mérito sólo cuando es la consecuencia de la acción triunfante: la importancia de la libertad se mide por el poder de la necesidad a vencer. Si el obstáculo a superar es de poca monta, también lo es la superación. En el otro extremo, si el obstáculo es insuperable, sólo el necio y el soberbio se afanan en superarlo. La experiencia humana transcurre entre los extremos porque no siempre es evidente la fuerza de la necesidad. La articulación de libertad y necesidad indica, asimismo, que en ella queda incluida alguna comprensión de la naturaleza humana. La libertad está condicionada por la capacidad del humano para actuar frente a la necesidad. Si el humano se concibe como impotente, necesariamente se concibe como carente de libertad; por el contrario, si se concibe como omnipotente, se ve como absolutamente libre. Poder humano y libertad son conceptos necesariamente interrelacionados. Por consiguiente, la idea de libertad está subordinada a la idea del hombre en el cosmos, pues “cosmos” es todo lo otro, lo no humano, en cuyo contexto transcurren nuestras acciones. Cómo se conciba la relación entre hombre y cosmos determina la idea de libertad. Son tres las modalidades de la necesidad que siempre hemos reconocido: naturaleza, muerte y divinidad. Cada una de ellas fija el límite de nuestro poder y por consiguiente de nuestra libertad. La “modernidad” es un conjunto de modos de pensar la relación entre el humano, la naturaleza, la muerte y dios. El modo propuesto por Rousseau se basa en una comprensión específica de esta estructura, cuya articulación exploraremos a continuación.

6.2 Naturaleza y libertad

Comenzaré la exploración de la relación entre la idea de naturaleza y la libertad atendiendo al sentido más general en el cual se pueden entender ambas ideas y su relación. La idea de naturaleza, sea la que fuere, se expresa como alguna de las doctrinas posibles sobre

la articulación de los movimientos de las cosas y sus causas. La idea de naturaleza también requiere que se distinga entre movimientos independientes de la acción humana y los que dependen de ella. Un movimiento natural es aquel que ocurre sin la intervención del hombre. En la experiencia constatamos que hay tal clase de movimientos. Sin embargo, el enunciado complementario (una acción humana es un movimiento cuya causa no es un movimiento natural) es mucho más difícil de corroborar. Por ejemplo, comer es una acción humana pero no es tan claro que su causa sea exclusivamente voluntaria. Comemos sin apetito y también negamos el apetito (anorexia). Parece más claro que cuando decido abstenerme de algún alimento que apetezco la causa de la abstención no se puede atribuir a algo otro que yo. En todo caso, carece de sentido distinguir entre movimientos naturales y no naturales si se acepta que todos los movimientos son naturales. Para que la idea de libertad tenga sentido es necesario admitir como verdadera la evidencia de la propia experiencia, la experiencia humana de originar movimientos por la propia voluntad. Al aceptar la diferencia entre los dos tipos de movimientos, aparece de inmediato uno de los problemas fundamentales de la comprensión del hombre, pues con ello se acepta que hay una diferencia ontológica entre naturaleza y hombre. El hombre es metafísico: capaz de actuar y pensar. Ni nuestras acciones ni nuestros pensamientos son movimientos naturales. La antítesis, es decir, la que mantiene que sólo hay movimientos naturales, tiene por consecuencia la transformación de nuestra experiencia en mera ilusión, pues según la comprensión científica del hombre, creemos que pensamos, decidimos y actuamos, pero, “en realidad”, pensamiento, acción y deseo son movimientos naturales. La primera perplejidad es la diferencia supuesta entre ilusión y realidad pues en términos estrictamente materialistas, no hay imágenes y sin imágenes no hay ilusiones. Al negar la diferencia entre movimientos naturales, movimientos voluntarios y pensamiento, la experiencia humana se torna ininteligible.³

³ Para una discusión profunda de la relación entre libertad y determinismo, ver Rosen, 2013.

6.3 Panorama inicial de la doctrina de Rousseau sobre naturaleza y libertad

La posición de Rousseau respecto a este punto es oscura pero creo que la puedo elucidar. La base del argumento que acabo de exponer es la tesis de que la distinción entre movimientos iniciados por mí y los no iniciados por mí es clara y evidente. La evidencia proviene de mi experiencia de realizar movimientos voluntarios. Pero esta evidencia proviene de mi experiencia como adulto capaz de ejercer mi voluntad. El ejercicio de la voluntad a su vez consiste en asentir u oponerse a los deseos. El asentimiento puede o no ser consecuencia de la deliberación, o serlo en mayor o menor grado. Pero Rousseau mantiene que esta interpretación no pone atención a la genealogía de la voluntad mediante la dialéctica del amor de sí y el amor propio. Este error obedece a que cuando indagamos sobre la naturaleza humana, nos vemos como si siempre hubiésemos sido adultos. Cuando reflexionamos sobre los movimientos de los bebés, nos damos cuenta de la dificultad de distinguir entre movimientos voluntarios e involuntarios. Rousseau acepta como manifestación de movimiento natural lo que él llama “amor de sí”, noción cuya fuerza retórica oculta su sentido profundo. Todo ser viviente experimenta “amor de sí”, pues con ello se refiere a la actividad necesaria para mantenerse vivo. El amor de sí propiamente no es “amor” porque se refiere principalmente a las experiencias de placer y dolor gracias a las cuales se orienta el deseo y la acción del recién nacido. Estas experiencias son naturales pues ni las diseña ni las controla voluntariamente el infante. Siente hambre, es decir dolor, y expresa su dolor llorando. Llorar no es propiamente un acto voluntario, aunque los adultos puedan fingir lágrimas. (Si siempre fuera voluntario no tendría caso el llanto fingido.) Al ser amamantado, el infante *aprende* a relacionar el llanto con la eliminación del dolor del hambre. Ejerce su “voluntad” por primera vez cuando llora porque desea atención, y no porque tenga hambre. En fin, lo que importa para el tema que nos ocupa es el modo genealógico como Rousseau entiende la gestación de los deseos y su relación con las pasiones, la voluntad y la razón. La consecuencia más importante es que ha puesto en duda que las bases para distinguir entre el hombre y la naturaleza sean fidedignas. Las experiencias de dolor y placer

del cuerpo son las que forman eso que llamamos “alma”. Es claro que esta antropología tiene por consecuencia la cancelación de la posibilidad de la autonomía si por ello se entiende la conducción de nuestras acciones en apego a preceptos racionales universales. Para cuando comenzamos a ser “racionales” nuestro carácter ya está formado. Cada uno ya tiene su propia “naturaleza”.

Para comprender adecuadamente la propuesta de Rousseau es necesario ahora ver por qué ella no incurre en el reduccionismo que cancelaría la posibilidad de la libertad. La oposición entre lo necesario y lo voluntario ha sido sustituida con los dos amores, el amor de sí y el amor propio, distinción que rápidamente se oscurece en la experiencia de vivir. El amor propio es la fuerza que gesta a la sociedad porque consiste en el placer o dolor que obtenemos al compararnos con otros. La comparación con los otros es trabajo de la imaginación y en cuanto tal es ajena a los movimientos naturales. La oposición entre hombre y naturaleza se desecha porque ya no hay “naturaleza humana” si por ello entendemos un modo de ser distintivo del humano. Ahora la “naturaleza humana” es construida mediante la acción humana que a su vez es el resultado de la interacción entre impulsos, deseos, pasiones y razones que los humanos propiamente no dirigen. Es libre porque no se construye conforme a un orden necesario, pero también es natural porque se gestó con la participación de los movimientos no voluntarios que producen a cada individuo. Puesto que cada individuo es una configuración o “carácter” (en el sentido etimológico), por una parte, es indeterminado y en ese sentido libre, pues cómo se gestó su carácter es consecuencia de la relación entre las peculiaridades naturales de su cuerpo y la interacción con su ambiente tanto humano como no humano; por otra, la formación del carácter es determinante para el comportamiento y por consiguiente, una vez formado, el individuo es mínimamente educable. En suma: la naturaleza humana es libre en cuanto al nacer está abierta a todas las influencias que el azar le depare pero al desarrollarse y madurar se van limitando y eventualmente cancelando las posibilidades. El recién nacido es “libre” porque aún no ha sido marcado por las experiencias pero también tiene ya un cuerpo con herencias genéticas que entrarán en juego con todas las circunstancias familiares, sociales, históricas, etc. en las que nace; el viejo está

encadenado por su propia biografía, producto de la interacción de genética y circunstancia. En esta perspectiva, el hombre es libre sólo en el sentido de que no hay ni determinismo materialista ni providencia divina que desde el inicio ya haya establecido su destino.

Esta doctrina de la naturaleza humana es la que sirve de base para afirmar la igualdad natural de todos los hombres. Para esclarecer esta tesis es útil pensar al cuerpo humano como “tabula rasa” con dos impulsos llamados “amor de sí” y “amor propio”. Al nacer las diferencias entre los humanos son exclusivamente corpóreas en el sentido de que unos son machos y otras hembras, unos más o menos fuertes que otros, así como más o menos saludables. En el nivel puramente biológico, la supervivencia ocurre como consecuencia de las relaciones recíprocas de cuerpo, medio ambiente y circunstancia que el azar le depara al recién nacido. Inicialmente la supervivencia del infante depende más de las características de su cuerpo que de cualquier otro factor. En este sentido todos somos iguales por naturaleza. Pero esta igualdad del “estado de naturaleza” desaparece conforme la interacción entre individuo y medio produce individuos marcadamente diferentes. Es importante subrayar que las diferencias ya no son atribuibles a la naturaleza. El cuerpo de los humanos permanece biológicamente el mismo (“genéticamente” diríamos hoy); todas las diferencias son producidas por la acción humana. Esto es lo mismo que afirmar que la “naturaleza humana” es artificial: producto de la praxis. No es una tesis idealista porque se tiene firmemente en cuenta que el cuerpo (base natural) está inexorablemente formado por la praxis. Nos referimos a dicha formación como “espíritu” pero esta palabra es sinécdoque de la unidad de cuerpo y praxis. Para la formación del humano son igualmente importantes la alimentación, el ejercicio, y la información que reciba.

Me parece importante destacar lo abstracto de la tesis rousseauiana sobre la igualdad, pues ciertamente no es algo que se pueda establecer mediante la experiencia por dos razones: primero, porque nunca vemos a humanos en estado natural puro. (El prejuicio de Rousseau era que los “salvajes” de las selvas americanas podían ser tomados como ejemplos más aproximados del hombre natural, pero los estudios más cuidadosos de los etnólogos

y los antropólogos han mostrado sin duda alguna que los supuestos salvajes viven conforme a ritos y costumbres equiparables a los de sus contrapartes supuestamente “más civilizadas” de Europa. El otro prejuicio, también en boga durante el siglo XVIII, era que el estado natural se podía apreciar en los niños/bestias que ocasionalmente eran encontrados en los bosques.) La segunda razón es que la experiencia muestra diferencias notables entre capacidades y talentos de los individuos. A la fecha seguimos debatiendo si estas diferencias se deben a la genética o a la cultura.⁴ La tesis de la igualdad natural entre los hombres es consecuencia necesaria de la idea de naturaleza moderna obtenida al aplicar el método cartesiano. No es este el momento de justificar plenamente esta afirmación, me limito a observar que la negación de la teleología es común a todas las doctrinas modernas de la naturaleza. Sin teleología es imposible atribuir las desigualdades a la naturaleza.⁵ La epistemología moderna es la base necesaria para las ideas de igualdad y las teorías democráticas. Rousseau es interiormente moderno porque entiende con mayor profundidad que cualquier otro filósofo moderno las consecuencias de aplicar la idea moderna de naturaleza a la interpretación del hombre. En breve abordaré extensamente esta cuestión.

Antes de entrar al examen detallado de la comprensión rousseauiana de la naturaleza con el cual se justificará la interpretación de la naturaleza humana y la libertad que acabamos de explorar, es útil enfocar la atención en la desigualdad más importante, la desigualdad entre amos y esclavos. Cuando Aristóteles la atribuye a la naturaleza, se basa en la experiencia, pues se considera “esclavos por naturaleza” a quienes carecen de la inteligencia necesaria para ser autónomos, como es el caso del deficiente mental. Un esclavo por naturaleza necesita que alguien lo cuide y su relación con el mentor queda circunscrita al ámbito privado. Obviamente, el esclavo por naturaleza no puede participar en la vida política.⁶ Muy diferente es el caso del esclavo por violencia, es decir, conquista. El conquistado, por definición, es

⁴ Ejemplos de las discusiones actuales se pueden encontrar en E.O. Wilson, 1976 M. Gazzaniga, 1992 y S. Pinker, 2002.

⁵ Para una explicación amplia de este punto, ver Velkley, 1989.

⁶ Ver Aristóteles, *Política* (Aristóteles, 1963)

inferior al conquistador, pero sólo en lo que respecta a su capacidad militar. Para que esa inferioridad sea considerada “natural” es necesario interpretar la naturaleza humana exclusivamente desde la perspectiva de la guerra: La guerra devela la naturaleza, pues muestra quiénes son amos y quiénes esclavos.⁷ Conforme a esta versión, es perfectamente posible que el conquistado, el esclavo, tenga talentos superiores al amo en otros ámbitos. No fueron pocos los emperadores romanos cuyos esclavos eran más sabios y cultos que ellos mismos.⁸ (Es importante subrayar que Aristóteles no concuerda con la doctrina de Protágoras, Gorgias y Trasímaco sobre la guerra como reveladora de la naturaleza humana. No era sofista.)

Respecto de esta doctrina, Rousseau parece, por una parte, ser el opositor más radical, pues se le celebra como el defensor por excelencia de la democracia, la libertad y la igualdad, “padre” de la revolución francesa. Sin embargo, si mi interpretación de su doctrina sobre la igualdad natural es correcta, es evidente que la diferencia entre amos y esclavos es resultado de la acción humana y por consiguiente no tiene justificación natural. No hay individuos superiores o inferiores por naturaleza. Por consiguiente, nunca es natural vivir sin libertad. La libertad natural se pierde al entrar en sociedad. El individuo en estado de naturaleza es libre porque la relación entre sus deseos y sus capacidades es armoniosa y esta armonía precisamente evita que la experiencia básica de privación de libertad, es decir de impotencia, la sufra el hombre natural. El hombre natural es tan “libre” como cualquier animal en estado natural. Cabe advertir que esta idea de libertad es la que subyace en el supuesto deseo de regresar al estado natural para ser feliz, pues de hecho se refieren a la misma experiencia. Nótese que igualdad, libertad y felicidad son presentadas como condiciones distintivas del estado natural del **individuo**. La igualdad es condición natural para la libertad y ambas para la felicidad. Tan pronto el individuo entra en sociedad se gesta la desigualdad y con ello pierde libertad y felicidad. Se debe subrayar que igualdad, libertad y felicidad son deducciones de la idea de naturaleza y naturaleza humana; asimismo, que no hay evidencia en la experiencia que contribuya a apuntalar estas ideas. Y, por último, que estas tres ideas se

⁷ Ver Heráclito, 1987.

⁸ Considérese a Epicteto y Séneca.

proponen como los verdaderos fines del hombre: todos deseamos ser felices, lo cual es imposible sin ser libres, que a su vez es imposible en la desigualdad.

Puesto que la desigualdad es convencional y priva de su libertad a los sometidos, el sometido siempre tiene derecho a buscar su liberación. La fuerza no funda derecho y la desigualdad siempre es indicio de injusticia. Las consecuencias de estas tesis serán exploradas más adelante en el apartado sobre el *Contrato Social*. Aquí me interesa subrayar que la relación entre desigualdad e injusticia tiene como base necesaria la comprensión de naturaleza humana que hemos expuesto. No se debe perder de vista el hecho de que todas las sociedades históricas han tenido y tienen desigualdades o jerarquías cuya justificación se atribuye a las diferencias naturales. (Adviértase que cuando las diferencias o desigualdades son vistas como no naturales, es decir como consecuencias de la historia, se acepta tácitamente la tesis de Rousseau.) De ahí que la doctrina de Rousseau sea necesariamente subversiva, pues niega la validez de dichas diferencias. Cuando se le considera “utópica” necesariamente se afirma que la desigualdad es inherente en la naturaleza humana, o, lo que es lo mismo, que la comprensión rousseauiana de la naturaleza humana es falsa.

Dado que la desigualdad no se puede fundar en la naturaleza, necesariamente es gestada por la acción humana. Esta tesis de Rousseau se clarifica examinando por una parte, el papel que le atribuye al amor propio mediante el cual se explica la gestación de las relaciones entre los humanos, cual se expone en el *Emilio*, y, por otra, es menester recurrir al *Discurso sobre el origen de la desigualdad*. Es importante, empero, subrayar que libertad y desigualdad necesariamente forman un par. La libertad del buen salvaje requiere que todos los salvajes sean iguales. Esta necesidad lógica se cumple postulando que el salvaje es el solitario presocial. Puesto que sus relaciones con otros salvajes son ocasionales y breves, no puede compararse con ellos y por consiguiente no sólo todos son iguales sino que ni siquiera tienen la idea de igualdad. Esta suposición resulta de difícil constatación empírica porque desde el nacimiento hasta que puede valerse por sí mismo, el salvaje experimenta la diferencia entre él y sus padres y hermanos mayores. La vida en familia no es igualitaria, por primitiva que

se le imagine. Rousseau, empero, se basa en esta ficción para afirmar la libertad del salvaje: es libre porque hace lo que desea. Puede hacer lo que desea porque nadie se lo impide. Sólo cuando se ve obligado a vivir con otros comienza a perder su libertad. Al vivir con otros descubre la desigualdad y padece la limitación de su libertad. Comienza la historia, la vida propiamente humana.

Para que el individuo pueda ser libre viviendo en comunidad es menester que cambie de naturaleza pues, conforme a lo expuesto, en cuanto individuo, toda limitación de sus deseos es experimentada como pérdida de libertad. La transformación de la naturaleza del individuo ocurre porque evoluciona de ser un ego aislado a ser un "nosotros". El sujeto de la acción colectiva es el ciudadano, no el individuo natural. Qué tan libre pueda ser la vida del individuo devenido ciudadano, será examinado en el apartado sobre el *Contrato Social*. Por lo pronto, es evidente que la libertad del ciudadano no puede ser la misma que la del salvaje solitario. También subrayo que la transmutación de individuo en ciudadano presenta serios problemas para la antropología y para la teoría de la naturaleza de Rousseau.

Para concluir la presentación introductoria del problema de la libertad, dirijo la atención al tercer elemento de su doctrina: la libertad del hombre solitario y postsocial. Rousseau presenta al solitario libre en sus *Ensueños de un paseante solitario* (*Rêveries du promeneur solitaire*), obra autobiográfica en donde supuestamente narra espontáneamente las ideas que tuvo mientras paseaba por el campo. En su caso personal, la marginación que sufre se debe a la persecución de la que fue objeto tras la quema de sus libros en París y en Ginebra. Si bien su aislamiento no fue tan severo como desea que lo imaginemos (vivía con su mujer y tenía sirvientes) lo importante es el giro que logra darle a su soledad. En vez de sentirla como el peor suplicio, encuentra en ella la libertad y la felicidad. Obviamente, la soledad le ofrece la posibilidad de vivir sin compararse con otros y por lo mismo neutraliza o minimiza su amor propio. Aunque en rigor no ha regresado al estado de naturaleza del buen salvaje, sí ha logrado la máxima independencia posible. Es libre de espíritu porque está abierto al azaroso vaivén de las ensoñaciones que él produce sin proponérselo. Piensa e imagina sin rumbo fijo...o al menos así desea presentar su soledad feliz. Es

importante destacar que no “filosofía” ni contempla, en el sentido tradicional de la *theoria*. Destaco esta condición porque el solitario sólo puede ser libre y feliz si erradica todo pensamiento proyectivo. Proponerse cualquier meta limita la libertad pues para alcanzarla se requiere buscar los medios, y el acceso a ellos normalmente no depende exclusivamente de la voluntad de uno. La libertad del solitario requiere la suspensión de la praxis. Cuando examine más detalladamente el argumento de Rousseau, será menester preguntar si el solitario todavía es humano, cuestión paralela a la de la humanidad del buen salvaje.

En resumen: para comprender la doctrina de la libertad de Rousseau es necesario examinarla desde las tres perspectivas presentadas correspondientemente en cuatro obras, *El discurso sobre el origen de la desigualdad*, *Emile*, *El Contrato Social* y *Los Ensueños de un paseante solitario*. En las dos primeras encontramos tanto su idea de la naturaleza como la de hombre individual; en la tercera se presenta al hombre social y en la cuarta al hombre solitario y postsocial. Las cuatro obras ofrecen una doctrina coherente y comprensiva sobre la libertad. No está por demás advertir que no propongo llevar a cabo un estudio completo de cada una de las obras señaladas, pues en ellas se abordan muchos otros temas además de la libertad. Tampoco seguiré el argumento de Rousseau en orden cronológico de la composición de las obras porque la exposición es más expedita si se sigue el orden lógico de los temas.

6.4 Idea de la naturaleza y de la ciencia

La interpretación ofrecida a continuación se basa principalmente en el famoso pasaje de *Emile* conocido como “Profesión de fe de un vicario saboyano”. Ensayaré demostrar que en este pasaje aparece con suficiente claridad el cambio radical en la relación entre praxis y ciencia moderna que caracteriza a la “filosofía” moderna. El cambio en cuestión no lo origina Rousseau, pero sí lo lleva a sus últimas consecuencias y por consiguiente es en su obra donde se encuentran las raíces de la libertad como problema filosófico. Hemos de examinar, por tanto, la aparente paradoja que subyace en la autocomprensión del hombre moderno: Rousseau

propone que el humano es el animal libre, su esencia no consiste en ser racional sino en ser libre; pero esta nueva idea de hombre viene acompañada de una espesa oscuridad en la comprensión de la libertad. Desde Kant hasta Heidegger la cuestión de la libertad es pregunta fundamental.⁹ Para explicar con suficiente penetración el cambio introducido por Rousseau será conveniente considerar brevemente el trabajo previamente realizado por Bacon. La idea fundamental a explorar es que al cambiar el propósito de la filosofía clásica, hizo necesario cambiar la comprensión de la esencia humana. A la pregunta ¿para qué filosofar?, responde que la justificación última se encuentra en mejorar la condición humana. Mejorar la condición humana es un fin práctico cuya relación con saber la verdad es sumamente compleja. Sin embargo, debemos mantener claramente que con ello se establece la jerarquía superior de la praxis sobre la teoría. Y esta nueva jerarquía a su vez es el fundamento de la idea de libertad de Rousseau pero él propone una nueva manera de entender dicha jerarquía. La diferencia esencial es que Rousseau niega que la conquista de la naturaleza sea el fin genuino de la praxis. En su lugar propone vivir en armonía con la naturaleza. En vez de conquistarla debemos escuchar su voz porque es la única guía con la que contamos para ser felices. Será necesario examinar si esta nueva comprensión de la naturaleza es propuesta sólo como un principio para moderar y guiar la conquista de la naturaleza o como un rechazo radical del proyecto moderno. ¿Es el primero en proponer un “desarrollo sustentable” o el primero en desenmascarar las consecuencias nefastas de la conquista para el propio hombre? Para poder responder a estas preguntas es necesario clarificar el sentido original del proyecto de conquista de la naturaleza, y para ello es necesario recurrir al pensamiento de Bacon.

⁹ Para la relación entre Rousseau y Kant, véase R. Velkley (1984) y (1990). Heidegger aborda el problema en *La Libertad como esencia humana* (Heidegger, 1982) y *El tratado de Schelling sobre esencia de la libertad humana*. (Heidgger, 1985).

6.5 Bacon y la conquista de la naturaleza

A pesar de la enorme penetración de la propaganda científica en el mundo contemporáneo, no es del todo imposible sustraerse a su influencia el tiempo suficiente para ponderar el sentido de la conquista de la naturaleza. Cualquier hombre no moderno habría desechado como sueño grotesco e impío la propuesta de que el hombre se deba afanar por conquistar a la naturaleza o al cosmos. La desproporción es tan obvia que no requeriría refutación. ¿Quién creería que podemos controlar el clima, evitar los terremotos o ponernos completamente a salvo de ambos? Sólo un moderno bien indoctrinado. ¿Quién creería que podemos conquistar la muerte? Sólo un moderno. Para el hombre no indoctrinado, la limitación del poder humano frente a la naturaleza no requiere demostración porque todos los días la vive. ¿Cómo y por qué algunos de los habitantes del norte de Europa del siglo XVI vieron como proyecto factible a la conquista de la naturaleza? ¿Qué les dijo Bacon para persuadirlos?

Inicialmente, parecería que el deseo de conquistar la naturaleza siempre ha estado implícito en el desarrollo de las artes y técnicas. Siempre hemos buscado las maneras de vivir con mayor comodidad y menor trabajo. Las innovaciones en las técnicas siempre han despertado el interés por encontrar otras mejores y más útiles. Pero entre la innovación técnica y la conquista de la naturaleza hay una diferencia radical respecto a la comprensión del poder humano. No se trata de una mera extrapolación de las experiencias de innovación técnica sino de un modo completamente nuevo de pensar a la naturaleza y la relación del hombre con ella. La diferencia se puede comenzar a apreciar considerando que si bien los inventores siempre fueron celebrados en el mundo antiguo, nunca se les consideró como paradigmas de lo humano. El invento era el resultado impredecible del ingenio de algún individuo. A nadie se le ocurría que el propósito fundamental del hombre consistiera en la innovación de las técnicas. Bacon fue el primero en pensar y proponer la conquista de la naturaleza y por lo mismo es nuestra mejor fuente para comprender la naturaleza del proyecto moderno.

Comencemos por la cuestión del propósito del conocimiento. En el contexto de la tradición occidental, Bacon enfrentaba dos

enseñanzas sobre los fines, la bíblica y la de la filosofía griega. La oposición entre las dos tradiciones se puede sintetizar considerando que la Biblia enseña que el fin más alto para el hombre es obedecer a Dios, mientras que la filosofía griega propone que la mejor vida es la dedicada a la contemplación de la verdad.¹⁰ Pero Bacon interpreta ambas tradiciones, en un nivel, como si enseñaran lo mismo. Esta interpretación tiene por objeto mostrar que la filosofía griega se basaba en preceptos religiosos y por lo mismo no era verdaderamente filosófica. Para mostrar esto, Bacon interpreta al *Génesis* como la exposición del sentido religioso de la *theoria*: Adán es el teórico original en el sentido **griego** porque mientras vive en el Paraíso, puede admirar la creación pero lo hace por mero gusto pues no necesita conocer la naturaleza para sobrevivir, no trabaja. De esto se sigue que la contemplación del filósofo griego necesariamente depende de suponer que hay un orden divino y benévolo que puede admirar y estudiar. Conforme a esta interpretación no hay diferencia fundamental entre la enseñanza bíblica y la filosófica respecto al propósito y posibilidad de la contemplación. Por ello, hay dos clases de contemplación, la que él propone y la religiosa, cuya diferencia estriba, como lo expresa Kennington: “[...] la diferencia entre ambas radica en si cultivan [o no] la filosofía natural para beneficiar a los seres humanos”.¹¹ Para reforzar esta interpretación del *Génesis*, Bacon considera que una vez fuera del Paraíso, Dios prefiere a Abel porque es el contemplador que, siendo pastor, no altera el orden natural, mientras que Caín, primer agricultor es el padre de la técnica. Es su estirpe la que desea progresar y construye la torre de Babel, destruida por el Dios que se opone al progreso humano. Caín también es el progenitor de los inventores de las armas y la música. Así la Biblia enseña que la contemplación es agradable a Dios pero también requiere la completa obediencia del humano. No debe creer que con sus propios recursos vivirá bien. Por el contrario, Caín el trabajador busca ser dueño de su propio destino mediante el desarrollo de la técnica.

Una interpretación generalmente aceptada hoy en día es que Bacon propone su proyecto como del todo compatible con la

¹⁰ Para una discusión de este tema ver Leo Strauss, “*Jerusalem and Athens*”, (1983).

¹¹ Kennington, 2004, p. 4.

tradición bíblica porque su intención de beneficiar al hombre es tan sólo la versión “secular” de la caridad cristiana.¹² Cabe observar, empero, que por una parte, esta creencia fue promovida por el propio Bacon para evitar la censura de la iglesia cristiana, pero, al examinar con más cuidado su comprensión de la caridad, es evidente que, cual lo expresa Kennington:

La versión baconiana de la caridad es demasiado mundana para ser considerada peculiarmente bíblica o cristiana. Como frutos posibles de la conquista de la naturaleza, ofrece los extremos del placer, grandes máquinas de guerra, y, ciertamente, la búsqueda de la inmortalidad del cuerpo en esta vida. La caridad baconiana es completamente humanista, pues deja de lado la insistencia tradicional en la primacía absoluta del amor a Dios, y muestra poco interés en el cuidado tradicionalmente otorgado al destino celestial del prójimo. La caridad bíblica propiciaba actos de benevolencia para nuestros congéneres pero no necesariamente mediante la conquista de la naturaleza y ciertamente no como un fin en sí mismo. Sin embargo, alterando propositivamente el sentido de la caridad bíblica, Bacon ofrece la aprobación bíblica para el carácter humanitario de la ciencia moderna, el cual se mantiene hasta hoy en día.¹³

Para efectos de la comparación con el pensamiento de Rousseau, cabe destacar los siguientes puntos: (a) La conquista de la naturaleza supone que la naturaleza es hostil o indiferente al bien humano. Para vivir bien es necesario someterla. Conquistarla significa remplazarla con un mundo completamente producido por el hombre. (b) El estado salvaje es el peor momento de la existencia humana. (c) El humanismo científico necesariamente es ateo. En cuanto la conquista de la naturaleza se concibe como progreso en la autarquía humana, el proyecto de conquista y la idea de libertad se implican recíprocamente. Sólo se alcanza la libertad absoluta cuando se tiene dominio completo sobre la naturaleza. Progreso tecnológico y progreso de la libertad son lo mismo.

¹² Para un examen crítico de la tesis de la secularización, ver R. Brague (2014)

¹³ Kennington, 2004, p. 5.

El cambio radical en los fines del conocimiento requiere un cambio igualmente profundo de la idea de naturaleza, de ciencia y de hombre, cual es obvio cuando se considera la incompatibilidad de los nuevos fines con las ideas tradicionales correspondientes: Si se acepta la tradición bíblica, proponer que la criatura puede ser amo y señor de la Creación es una blasfemia; si se parte de la idea clásica de cosmos como orden eterno e inmutable, es mera fantasía creer que podemos ser amos del universo. Asimismo, la aceptación del materialismo requiere el rechazo del alma inmortal: sin alma inmortal la doctrina cristiana se desmorona. La única “ética” compatible con el materialismo es el utilitarismo hedonista, pues todo altruismo es máscara del egoísmo calculador.

Una de las cuestiones más debatidas en torno a la fundación de la modernidad propuesta por Bacon es si el propósito humanitario del proyecto determina su idea de naturaleza. Esto es lo mismo que preguntar si la nueva comprensión de la teoría necesariamente incluye un rechazo de la idea clásica de naturaleza. Dado que la teoría tiene como verdadero fin el beneficio del hombre, ¿necesariamente piensa a la naturaleza como “recurso material”? Conuerdo con la respuesta afirmativa a esta pregunta ofrecida por Kennigton en su interpretación de Bacon. Presentaré algo esquemáticamente su argumento, explicando lo mínimo indispensable los conceptos aristotélicos involucrados en este tema.¹⁴

El punto de partida de Bacon es la abolición de la noción aristotélica de sustancia. Este paso es necesario porque admitir que hay sustancia necesariamente conlleva admitir que hay naturaleza eterna organizada y con fines inalterables por el hombre. La sustancia aristotélica es el compuesto de material y forma que se mantiene siendo lo que es.¹⁵ Todos los movimientos de la sustancia están organizados en función de su *entelecheia*. Este concepto aristotélico tiene como propósito expresar la relación entre permanencia y cambio en la sustancia viviente. La forma o *eidós* es responsable de que la cosa sea lo que es y también de que el intelecto humano pueda conocerla. La sustancia está trabajando (*energein*) conforme al orden del *eidós*, para mantenerse siendo lo que es. La “causa final” o *telos* es el concepto con el cual se vincula la actividad

¹⁴ Kennigton, “*Natural Philosophy*” en Kennigton, 2004 pp. 8-12.

¹⁵ Ver Aristóteles, *Metafísica*, Libro IV (Aristóteles, *Metaphysics*, 1999).

presente de la sustancia (*energeia*) con aquello que devendrá (como una semilla en proceso de germinación). La sustancia tiene el poder (*dynamis*) de producir lo que será cuando llegue a su madurez. Es evidente que esta idea de sustancia es incompatible con la pretensión de que el hombre pueda producirla o manipularla de manera esencial. La sustancia es lo que es, independientemente del designio humano. La *physis* aristotélica es la totalidad de las sustancias en su individualidad y en su universalidad. La sustancia siempre es ser viviente. Nada sería tan absurdo para un aristotélico como proponer que el hombre puede producir o fabricar sustancias, pero justo eso es lo que Bacon propone. Obviamente, no se trata de producir “sustancias” aristotélicas. Es necesario proponer una nueva “ontología” en la cual “ser” se conciba sin la menor relación con “sustancia”. Quizás no sea superfluo recalcar que Bacon no refuta la metafísica aristotélica, sino que la deja de lado por inútil para su proyecto. Veamos cómo logra Bacon esta revolución.

El punto de partida para la nueva doctrina de la naturaleza es la sustitución de la sustancia por la noción de “forma”, noción que eventualmente culmina en el concepto de “ley de la naturaleza”. Que Bacon proponga abandonar el estudio de la sustancia y dedicarse al de las “formas” es otro ejemplo de su estrategia retórica, pues al recurrir a este término parece como si se tratara tan sólo de una variante de las doctrinas clásicas sobre la forma cuando de hecho se trata de su completa eliminación. Una “forma” en el sentido baconiano es algo simple, un elemento de un todo compuesto. Kennington explica:

Concebir un todo compuesto por elementos simples es una tarea con frecuencia abordada en la filosofía antigua. La novedad de Bacon es que propone que lo simple sea concebido como una propiedad, no como algún ente subsistente; y una colección de propiedades es aquello de lo cual se dice que un todo está constituido. Luego Bacon da el paso radical de mantener una “forma” para cada propiedad, y esta forma es el movimiento de cuerpos subsensibles que explican la propiedad. El término propiedad es remplazado por “naturaleza simple”, y Bacon concibe la existencia de un “alfabeto” de naturalezas simples que incluye a todos los elementos que constituyen a todos los entes que hay.

Así, desde el inicio Bacon desafía a Aristóteles sobre el tema fundamental: ¿cómo entender un ente natural? La diferencia, desde el inicio, es una diferencia de punto de vista: Bacon busca entender un ente en términos de cómo llegó a ser con el propósito de que el hombre pueda reproducir su producción. La pregunta sobre la generación está acoplada con otra: como rejuvenecer un ser viviente conforme envejece y padece la senectud. Justifica este giro hacia los simples como un tomar nota de “lo que las formas son, cuyo descubrimiento es fructífero e importante para la condición del hombre.” (Kennington cita Bacon, *Works*, 3:355)¹⁶

Para comprender con mayor precisión qué son las “formas” es importante distinguirlas de los átomos de Demócrito. La diferencia fundamental es que los átomos son el material último o primero que conforma a todos los compuestos, mientras que las “formas” no son materia sino “leyes de la naturaleza”. Los átomos tienen forma y tamaño, y por consiguiente, no son simples. Una ley de la naturaleza en el sentido de Bacon es, cual lo expresa Kennington: “un patrón del movimiento de los corpúsculos subyacentes que puede ser correlacionado de manera única con una naturaleza simple observable. No es necesario conocer algún tipo de materia primera sino poner atención a cuáles son las propiedades de la materia en este o aquel contexto”.¹⁷ La importancia de esta diferencia se aprecia con mayor claridad cuando la contrastamos con las ideas de la filosofía griega. Todas las escuelas filosóficas de la antigüedad entendían por “ciencia” el conocimiento de los fundamentos o elementos últimos de la naturaleza, si bien sus tesis sobre cuántos eran y cómo formaban los compuestos eran muy diversas.¹⁸ Bacon es el primero en proponer que no podemos obtener conocimiento de dichos elementos o fundamentos, ni nos importa conocerlos. No nos importa porque para efectos de producción y construcción conocer las leyes de la naturaleza es suficiente. Conocer las propiedades de la materia “en este o aquel contexto” es conocerlas mediante el método experimental. El propósito del método no es conocer la verdad sobre las formas sino establecer sus comportamientos “típicos” para poder reproducirlos. Basándose en estas consideraciones, Kennington concluye:

¹⁶ Kennington, 2004, p. 9.

¹⁷ Kennington, 2004, p. 11.

¹⁸ Ver Aristóteles, *Física*, 2001.

Así la filosofía natural baconiana deja de lado a la filosofía natural de los griegos: carece por completo de entes primeros de cualquier tipo. **Por consiguiente “naturaleza” en el sentido común a todos los filósofos griegos, los primeros entes del todo, termina con Bacon. Dicho de otra manera, lo que comienza con Bacon es el “naturalismo”.** En el naturalismo, la verdad de las proposiciones sobre las cosas naturales no se establece remitiendo a aquello que es siempre y en todas partes, sino por medio del método, mediante una verificación metódica en un lugar y tiempo particulares: el naturalismo es inevitablemente histórico.¹⁹

Es útil hacer más explícitas las implicaciones de las ideas propuestas por Kennington. En primer lugar, dado que ya no tiene sentido hablar de “naturaleza” porque se ha abolido el concepto, debemos aceptar que junto con su abolición se cancelan las bases para cualquier pretensión de conocimiento universal y necesario. Todo lo que podemos conocer es relativo al momento histórico en el cual se realiza el experimento con el cual llegamos a conocer alguna propiedad de la cosa que examinamos. Así, en el sentido más obvio, qué sea un átomo depende de los instrumentos con los cuales lo intentamos medir y observar. No conoce lo mismo un físico armado con computadoras y ciclotrones que uno con láminas de oro y aparato de rayos x. No conocemos nada universal o necesario.²⁰ Pero el conocimiento universal y necesario es importante para la teoría y la ciencia en el sentido de la filosofía griega, y no para los fines filantrópicos del proyecto de Bacon. El principio de incertidumbre de Heisenberg no ha impedido el progreso de la tecnología en el siglo xx y lo que llevamos del XXI.

Una vez clarificada la idea de naturaleza de Bacon, podemos preguntar en qué consiste propiamente “conquistar la naturaleza”. La respuesta es evidente: en obtener conocimientos útiles para el hombre.²¹ Dado que esta doctrina no sólo es indiferente a la

¹⁹ Kennington, 2004 P. 10. El énfasis lo puse yo.

²⁰ La interpretación de qué es una “ley de la naturaleza” para Bacon y en la ciencia moderna en general es un asunto controvertido. Para una mayor explicación al respecto, ver (Kennington, 2004) pp. 49-56.

²¹ La vigencia de este ideal para los científicos del siglo XXI se puede apreciar en la declaración (me parece que expresada con gran inocencia filosófica) del propósito de las investigaciones de la biología molecular de las células: “The

ciencia teórica en el sentido clásico sino que la considera inmoral porque busca conocimientos que sólo benefician al investigador o filósofo, la conquista de la naturaleza es moralmente superior. Esta naturaleza cuyos secretos se descubren experimentalmente, es “conquistada” conforme a los proyectos que alguien decide son benéficos para el hombre. La conquista no culminaría cuando tuviésemos un conocimiento completo de la naturaleza sino cuando contáramos con una tecnología omnipotente. En suma, la naturaleza ha dejado de ser aquello que limita la libertad del hombre, pues se ha convertido en mero recurso para mejorar su condición. Con esta revolución en la idea de naturaleza, entramos a una aventura sin precedente: sin dios, sin alma y sin naturaleza, buscaremos ser felices por primera vez en la historia. Ser feliz y ser libre son sinónimos porque la felicidad y la libertad se obtienen mediante la conquista de la naturaleza.

El proyecto baconiano no puede soslayar el hecho de que beneficiar al hombre exclusivamente mediante el progreso tecnológico es un sofisma pues la felicidad y la libertad humanas no sólo dependen de la satisfacción de los deseos: nuestra felicidad depende más de la relación con los otros humanos que con la naturaleza. Ser esclavo bien vestido y alimentado no es lo mismo que ser hombre libre. La conquista de la naturaleza, por tanto, sólo beneficiaría al hombre si su objetivo fuera propiciar la excelencia humana. Pero Bacon entiende por excelencia humana maximización del poder. En general, la abolición de los fines es un elemento necesario de su doctrina, y esta abarca no sólo la teleología en la naturaleza sino también a los fines propios del hombre. El proyecto baconiano sólo tiene fines filantrópicos en lo relativo al bienestar corporal, o como diríamos hoy, al “nivel de vida” o prosperidad económica. Gracias a su estrategia retórica, Bacon parece aceptar los fines del cristianismo, pero, como ya hemos comentado, estos son antagónicos al hedonismo materialista que en realidad guían al proyecto. Sólo aceptando la identidad de lo bueno y lo placentero se puede adoptar el proyecto baconiano en toda su radicalidad. Cabe notar que la tesis hedonista siempre ha sido y será la más “realista” porque en efecto la mayoría de los hombres la creen. En este

goal is to learn how to put the facts to use-to reason, to predict, and to control the behavior of living systems.”, (Bruce Alberts, 2002) p. vi.

sentido Bacon se orienta por cómo son los hombres en vez de cómo deberían de ser. En cuanto predicador del hedonismo materialista, Bacon es el gran discípulo de Protágoras. Su originalidad consiste en haberse percatado que la doctrina de Protágoras es incompatible con las ideas de ciencia y de naturaleza aristotélicas, y en haber pensado en una nueva ciencia que no requiere estar fundada en una comprensión verdadera de la naturaleza: necesitamos ciencia de los materiales y su manipulación: tecnología.

Regresemos a Rousseau.

6.6 La intención de Rousseau frente a la modernidad

Fue necesario realizar este excursus sobre Bacon para preparar una interpretación más satisfactoria de la doctrina de Rousseau sobre la naturaleza, la cual a su vez es condición necesaria para comprender su doctrina de la libertad. Gracias a esta preparación ahora se puede acotar mejor el problema de la antimodernidad de Rousseau, quien, según Strauss,

...se separa radicalmente de la filosofía política clásica al aceptar el principio de la crítica de Machiavelli a la filosofía política clásica y construir su doctrina sobre la base de la ciencia natural moderna. Es así que es llevado a sustituir la definición clásica del hombre como el animal racional con la definición del hombre como el animal libre, o la idea de la perfección humana con la idea de la perfectibilidad, así como a exagerar la distinción entre virtud política y virtud genuina sustituyéndola con la oposición entre virtud y bondad, y, por último –aunque no por ello sin gran importancia– dar inicio a la combinación de rebajamiento de los estándares morales y la moral del sentimiento de sinceridad, combinación preñada de consecuencias históricas. Todas las dificultades que asedian la comprensión de la doctrina de Rousseau...pueden ser rastreadas al hecho de que intentó conservar la idea clásica de filosofía sobre la base de la ciencia moderna.²²

²² L. Strauss, (Strauss, On the Intention of Rousseau, 1947) pp. 289-90, mi traducción.

¿Puede un pensador competente intentar la síntesis propuesta por Strauss? Inicialmente parece que la idea clásica de filosofía es tan radicalmente rechazada por los fundadores de la modernidad, especialmente por Bacon, que resultaría una contradicción en términos pretender ser a la vez filósofo clásico y científico moderno. La idea básica de la filosofía clásica es que sólo beneficia al filósofo, y justo por ello la califican de perniciosa todos los modernos, incluyendo al propio Rousseau. Además, la condición de posibilidad de la filosofía clásica es la idea de naturaleza. Sin idea de *physis* es imposible la filosofía de Platón y Aristóteles. La ciencia moderna adopta retóricamente el calificativo de “teórica” para distinguir las investigaciones cuya aplicación particular no es la finalidad que se persigue, como es el caso de la teoría de la relatividad. Sin embargo, esta indiferencia temporal a la utilidad de los conocimientos no es radical, pues siempre se lleva a cabo en el entendido que conocer mejor las propiedades del átomo o de la célula, por ejemplo, es necesario para su manipulación. Ningún gobierno moderno financiaría la construcción de un ciclotrón a sabiendas de que es un juguete de la física teórica y nada de lo que con él se llegue a descubrir tendrá utilidad práctica. El único parecido entre la actividad teórica del filósofo clásico y la del científico moderno se encuentra en que sólo una minúscula parte del género humano tiene el talento para dedicarse a ella. Pero el genio científico moderno tiene que vulgarizar, es decir, publicar, sus investigaciones y para ello necesita explicarlas en términos accesibles para los colegas que no son genios. Cual lo había previsto Bacon, la investigación moderna se hace de manera institucional, en equipo; se elaboran proyectos cuya utilidad debe ser evidente para los comités que juzgan su pertinencia y otorgan los financiamientos. En suma, no hay manera de realizar la síntesis que Strauss propone como clave para la interpretación de Rousseau.²³ La *theoria* clásica busca la verdad, la teoría moderna la utilidad.

La crítica de Rousseau al determinismo materialista de algunos de los filósofos modernos es otro punto que requiere clarificación. En varias de sus obras él se queja amargamente del dogmatismo

²³ Por supuesto, quien lee la propuesta de Strauss sin olvidarse de sus estrategias esotéricas, bien puede sospechar que justo esto es lo que Strauss pretende que note el famoso “lector cuidadoso”.

de los *philosophes*.²⁴ Sin embargo, su oposición no proviene de ninguna de las doctrinas clásicas. Se puede moderar esta afirmación aduciendo que Rousseau es un socrático que toma en serio el famoso problema de la “segunda navegación”. Tomando esta sugerencia, se puede afirmar que así como Sócrates es el primer antimoderno de los antiguos cuando afirma que las doctrinas de los *physiologoi* lo cegaban y le impedían el conocimiento de sí mismo,²⁵ Rousseau es el primer antimoderno de los modernos por la misma razón. La diferencia entre ambos estriba en que el conocimiento de sí socrático requiere la hipótesis de las ideas mientras que el de Rousseau requiere dos hipótesis: la del estado de naturaleza y de la evolución histórica del hombre. El conocimiento de sí socrático se realiza mediante el diálogo y el diálogo sólo es genuinamente distinguible de la erística gracias a lo que mediante el logos podemos ver de las ideas.²⁶ El conocimiento de sí rousseauiano se realiza escuchando la voz de la naturaleza, la cual se dirige al corazón y constituye nuestra conciencia. Pero esta voz es exclusivamente moral, pues nos “habla” de lo bueno y lo malo, no de la verdad o falsedad de las proposiciones. Es voz sin logos, es decir, puro sentimiento. Siento que tal o cual acción es buena o mala. Por ser sentimiento no puedo darle expresión sin entrar en el ámbito de la retórica. Los sentimientos genuinos tienen la propiedad de ser irrefutables. Rousseau busca una moral socrática sin diálogo cuyos fundamentos se obtienen en el silencio introspectivo. Ambos son enemigos de los “metafísicos” si por ello entendemos “presocráticos” y “*philosophes*/teólogos”. Sin embargo, sus escepticismos tienen diferentes bases y consecuencias. Sócrates conoce mejor que cualquiera las dificultades insalvables de la hipótesis de las ideas y los alcances limitados del intelecto humano. Sin embargo, en su famosa conversación con Teetetes refuta ampliamente la doctrina de Protágoras según la cual el hombre es la medida de todas las cosas, de las que son en cuanto son, y de las que no son en cuanto no son. No es este el momento para exponer su argumento. Me limito a observar que sin la hipótesis de las ideas, la cual mínimamente implica que la *physis* es independiente del

²⁴ Ver “Profesión de Fe”, Carta a Beaumont, y Carta a Franquierès en Rousseau, 1964 O.C. vol. IV.

²⁵ Ver *Fedón*, 99 C.

²⁶ Ver *República*, Libros V y VI.

designio humano y que la posibilidad de conocerla es un dato de la experiencia –negarla implica que todo el conocimiento humano es mera ilusión– se obnubila por completo el conocimiento de sí. A pesar de que Sócrates está consciente de las enormes dificultades que rodean cualquier intento de una fundamentación ontológica de la justicia, rechaza el relativismo de Protágoras junto con su doctrina de la justicia como beneficio del más fuerte. Para efectos de esta comparación con Rousseau, lo más importante es destacar que el escepticismo socrático incita a filosofar a quien tiene el Eros idóneo, a sabiendas de que el principal beneficiario es él mismo. No pretende liberar al género humano porque sabe que es imposible. El filósofo platónico es realista.

Rousseau propone un escepticismo basado en el dualismo de sustancia corporal y sustancia espiritual. Las bases son de sentido común: no puedo dudar que soy un ente corpóreo y tampoco puedo dudar que tengo voluntad que puede iniciar los movimientos del cuerpo. No sé ni necesito saber cómo se relacionan las dos sustancias, pero sí puedo demostrar que reducir la sustancia espiritual a los movimientos determinados de la materia cancela el sentido de la experiencia humana. Sin embargo, es importante subrayar que Rousseau no pretende ofrecer una refutación filosófica del materialismo, si por ello se entiende un argumento definitivo que muestre sus errores o falsedades. Su refutación se basa en el sentimiento. Antes de pensar soy un ente que siente; todo cuanto pienso se originó en alguna percepción y sentimiento que lo antecedieron. Pensar es comparar sentimientos y percepciones. De ahí que los sentimientos sean más fidedignos que los pensamientos. La razón, nos dice, con frecuencia nos engaña, mientras que la conciencia jamás miente. Todo conocimiento tiene una genealogía y por consiguiente es construcción humana. En este sentido, el hombre no es la medida de todas las cosas pero sí es el constructor de todas las medidas: las ideas son producto de la praxis. Ahora bien, puesto que todas las ideas cosmológicas y ontológicas propuestas por los filósofos tienen problemas insolubles, es evidente que la razón se propone aporías que exhiben su impotencia. Rousseau no pretende ser capaz de resolverlas. En vez de ello propone tres “artículos de

fe" que le permiten dejar de lado la especulación filosófica inútil. Examinémoslos.²⁷

El primer artículo propiamente consta de tres enunciados:

- (1) "Creo que una voluntad mueve al universo y anima a la naturaleza."
- (2) "La voluntad me es conocida por sus actos, no por su naturaleza."
- (3) "El medio de unión de cuerpo y alma (materia y voluntad) es incomprendible".²⁸

Podemos apreciar con claridad la mezcla de escepticismo e indiferencia metafísica. Rousseau tiene experiencia de la voluntad –como todos nosotros– y considera esta evidencia como superior a cualquier evidencia producida por argumentos. El sentimiento tiene prioridad sobre la razón. Diógenes siente que se mueve aunque Zenón demuestre que el movimiento es imposible. Aceptar el misterio de la unión de materia y voluntad (mente-cuerpo) es preferible a perder el tiempo en debates interminables porque lo importante es ser feliz, no resolver las aporías de la metafísica. Recalco que se trata de una solución práctica que concuerda con la opinión de la mayoría. Es "realista". También es importante notar que este pragmatismo es muy cercano al de Bacon, pues ambos rechazan la posibilidad y la necesidad de conocer qué es el ser. Para Bacon, no necesitamos saber qué es el ser sino cómo usarlo; Rousseau también se encoge de hombros ante la metafísica, pues es irrelevante para la felicidad. El "ser" de la filosofía clásica es un concepto gestado por la praxis. La historia de su gestación (es decir, la historia de la filosofía) corrobora que fue gestado de manera fundamentalmente ambigua.

²⁷ La famosa "profesión de fe" es presentada por Rousseau como una confesión que un vicario hace frente a un joven. En estricto rigor, puede decirse que este recurso literario le permite distanciarse de las ideas del vicario y no es correcto atribuírselas a él. Sin embargo, los lectores de *Emilio* no parecen haber hecho esta distinción al condenar el libro a la hoguera e intentar encarcelar a su autor. De suerte que como recurso hermético no fue muy útil para Rousseau. Por otra parte, el pasaje tiene algo de analogía con el famoso pasaje de la "línea dividida" en la *República* de Platón. Ambos son exposiciones metafísicas *ad hominem*, es decir, con una intención pedagógica evidente. Sin embargo, tanto Platón como Rousseau le dejan al lector la tarea de encontrar su "doctrina verdadera" al margen de las necesidades pedagógicas. Aquí no intentaré realizar esta hermenéutica.

²⁸ Rousseau, 1964, O.C. IV, p. 576.

En el segundo artículo de fe se afirma: “Si la materia movida me muestra una voluntad, la materia movida conforme algunas leyes me muestra una inteligencia”.²⁹ Rousseau explica que todos percibimos el orden de las partes del universo aunque desconozcamos por qué y para qué existe. El sentido de este artículo se esclarece al considerar las cuatro “tesis increíbles” que se le oponen:

- (1) Que ante la presencia de entes ordenados yo no conciba una inteligencia ordenadora.
- (2) Que la materia pasiva y muerta pueda producir seres vivientes y con sensación.
- (3) Que el azar ciego ha producido entes inteligentes.
- (4) Que algo que no piensa produzca entes pensantes.³⁰

En resumen, el segundo artículo se puede enunciar así: “Creo que el mundo es gobernado por una voluntad poderosa y sabia.” Aunque inicialmente parece que Rousseau se aparta de la nueva ciencia de Bacon porque precisamente comente el error de hablar sobre los primeros principios sin que pueda defender la inferencia: Porque hay seres ordenados hay una inteligencia ordenadora. Sin embargo no hay tal oposición si consideramos que lo presenta como artículo de fe, es decir, como algo que es preferible creer frente a las alternativas del materialismo determinista y el cartesianismo porque concuerdan mejor con mi sentimiento y, sobre todo, porque en esta creencia sí se puede basar la noción de la naturaleza armoniosa en la cual podemos encontrar la felicidad. Las otras tesis no son demostrablemente falsas pero sí son destructoras del hombre. Rousseau concluye: el ser que ordena lo llamo Dios pero no sé qué es Dios. En todo caso, para efectos de la idea de libertad, lo importante es que se ha obtenido la vigencia de la voluntad como dato innegable de la conciencia. La libertad es posible porque tenemos voluntad.

En el tercer artículo de fe Rousseau mantiene que el hombre es libre en sus acciones y en cuanto tal está animado por una sustancia

²⁹ Rousseau, 1964, O.C. V. IV, p. 578.

³⁰ *Ibid.* p. 580.

inmaterial.³¹ Este artículo ya de inmediato apunta hacia el problema de la idea de libertad pues es claro que el orden del universo es presentado como resultado de la voluntad poderosa y sabia de Dios, pero sólo el hombre es libre. Si Dios no hubiera creado al animal libre, no habría hombre. Pero esto implica que el hombre en cuanto animal libre no es natural como lo son todos los otros animales. La libertad humana es un misterio. Rousseau argumenta que sabemos que somos libres porque nos sentimos libres y el sentimiento de libertad se experimenta como libertad. Pero ahora es necesario preguntar en qué se basa la propuesta de que el hombre es libre “por naturaleza”. Al parecer, esta tesis significa meramente que somos capaces de ejercer nuestra voluntad y por lo mismo no pertenecemos completamente al orden “natural” si dicho orden es el de las cosas carentes de voluntad y movidas conforme al instinto. Rousseau considera que el deseo de conservar la vida llamado “amor de sí” es el sentimiento natural que en el hombre evoluciona hasta convertirse en voluntad. En este sentido muy primitivo, siento que soy libre cuando nada obstaculiza mi deseo de mantenerme vivo. Todo cuanto limita mi posibilidad de sobrevivir disminuye mi libertad. Sólo el salvaje solitario es libre pues tan pronto entra en relación con otros animales libres, se limita implícitamente la libertad de todos. Rousseau propone que el salvaje libre se asocia con otros por necesidad porque se percata de que para sobrevivir necesita la ayuda de otros. La transición de ser salvaje a ser social condiciona o disminuye su libertad. No puede dejar de ser libre porque tiene la voluntad de vivir, pero justo por ello limita su libertad. Dado que el estado de naturaleza es meramente hipotético, el salvaje solitario es una ficción. Por consiguiente, el hombre propiamente humano sólo es libre porque tiene voluntad pero esta libertad siempre aparece condicionada por el hecho de que vive en sociedad. El hombre, por ser libre, es el rey de la naturaleza pero, al mismo tiempo, Rousseau exclama: “Los animales son felices, sólo su rey es miserable”.³²

Sin embargo, hay varias ambigüedades en la concepción de la naturaleza humana propuesta por Rousseau. La expresión “animal libre” capta el problema esencial: todos los animales tienen capacidad de percibir su entorno de alguna manera y por lo mismo

³¹ *Ibid.* p., 587.

³² *Ibid.* p., 583.

se puede decir que todos son sensibles. Pero todos los animales excepto el hombre viven conforme al orden fijado por la naturaleza, por “instinto”. Dado que el hombre es un animal, también vive conforme al orden natural pero no es guiado por su instinto porque es libre. Es clara la petición de principio, pero Rousseau ya nos dijo que él no sabe por qué somos libres, sólo sabe que siente que es libre. Por consiguiente, no hay explicación de cómo aparece la libertad, ni puede haberla porque del orden de movimientos necesarios no se puede deducir la libertad. En este sentido, me parece que es incorrecto afirmar que Rousseau es el fundador de la antropología moderna y aporta los rudimentos para la teoría de la evolución.³³ La ciencia moderna no admite la posibilidad de los milagros. Cuando Rousseau afirma que el hombre nace libre por naturaleza no puede estar pensando en la naturaleza de la ciencia moderna materialista pero sí es compatible con la idea baconiana.

Concluyo este análisis de la “profesión de fe” destacando los puntos clave para la comprensión de la libertad rousseauiana. En términos generales, los “artículos de fe” son análogos a las hipótesis socráticas de la segunda navegación. Se trata, por tanto, de supuestos preferibles a los del materialismo determinista de la ciencia moderna; preferibles porque no me obligan a negar la experiencia de la voluntad. Quien niegue la realidad de la voluntad pretende demostrarme que no existo. Sabemos que somos libres porque ejercemos la voluntad. Los artículos de fe le permiten a Rousseau ser indiferente a las polémicas de la metafísica y obtener una base para su doctrina moral. La libertad es un artículo de fe porque no se asume como una verdad racionalmente demostrada. Los artículos de fe son, propiamente, la “segunda navegación” moderna porque nos vemos obligados a ella para ponernos a salvo de la cancelación de lo humano implícita en la filosofía moderna.

Me parece que esta propuesta de Rousseau es compatible con la abolición de la naturaleza clásica operada por Bacon y por lo mismo es correcto ubicar a Rousseau como moderno. Su dualismo hipotético abre la posibilidad de indagar las propiedades de las sustancias para los fines que el hombre libremente se proponga. De hecho, es notoria la proximidad de la definición de sustancia

³³ Esta tesis la propone, entre otros, Roger Masters. Ver Masters, 1997.

ofrecida por el vicario con la de Bacon. El primero dice que entiende por sustancia “en general, el ser dotado de alguna cualidad primitiva, abstrayendo de todas las modificaciones particulares o secundarias. Así, si todas las cualidades primitivas que conocemos pudieran reunirse en un mismo ser, no se debería de admitir más que una substancia, pero si se excluyen mutuamente, habrá tantas substancias diversas como haya exclusiones.”³⁴ Por su parte, Bacon dice “cuando hablamos de formas,³⁵ queremos decir simplemente aquellas leyes y limitaciones del acto puro que organiza y constituye una naturaleza simple, como el calor, la luz, o el peso en todo tipo de material y susceptible y sujeto.”³⁶ En vez de naturaleza, como advierte Kennigton, tenemos “naturalismo”. En suma, la oposición de Rousseau no es a la ciencia moderna en cuanto método para usar la “naturaleza” sino a la tesis de que la conquista de la naturaleza nos hará libres y felices. Pero este es el tema del famoso *Primer Discurso*, al cual ahora dirijo la atención.

6.7 Conquista de la naturaleza y libertad

Cuál sea la “verdadera tesis” del *Discurso sobre las artes y las ciencias* ha sido materia de controversia desde su publicación. La oposición más radical es entre quienes mantienen que los argumentos deben entenderse tal como los expresa Rousseau y quienes consideran que se trata de un texto dirigido a dos tipos de lectores, una mayoría que lee sin gran atención y una minoría que lee con gran cuidado.³⁷ Dado que la comprensión del texto depende en gran medida de si se admite o rechaza la posibilidad de la lectura esotérica de Rousseau, me siento obligado a expresar mi opinión al respecto. La tesis del esoterismo, defendida por Leo Strauss³⁸ mantiene que Rousseau sólo ataca la vulgarización de la ciencia, mas no a la ciencia misma. Los filósofos genuinos siempre han sabido que la filosofía es peligrosa para la sociedad y por ello han ejercido las técnicas

³⁴ Ibid. p. 584.

³⁵ Recuérdese que la “forma” baconiana es lo que sustituye a la substancia aristotélica.

³⁶ Bacon, 2000 II. XVII.

³⁷ Para una discusión de esta controversia, ver Maclean, 2013.

³⁸ Ver Strauss, *On the Intention of Rousseau*, 1947.

herméticas en sus escritos. Pero la validez de esta interpretación depende de que Rousseau en efecto haya aceptado que la filosofía en el sentido clásico es posible. Si mi interpretación de la “profesión de fe” es correcta, él no admite la posibilidad de la filosofía clásica puesto que acepta la abolición de la *physis* y de la *theoria*. En vez de ello propone escuchar al corazón. En mi opinión, el rechazo de las bases de la filosofía clásica no es meramente retórico porque Rousseau efectivamente acepta que la ontología es imposible. Por otra parte, el filósofo clásico no necesita que Rousseau le enseñe la necesidad de la hermética, de suerte que no tiene sentido que en su *Primer Discurso* se dirija a él. Por último, la tesis de Strauss del doble lector implicaría que Rousseau no se opone a Bacon y Descartes en cuanto filósofos sino en cuanto divulgadores de la ciencia vulgar. Pero esta distinción es precisamente la que ambos rechazan. La ciencia propuesta por Bacon requiere la divulgación. La oposición clásica entre filosofía y polis es cancelada por la nueva ciencia porque ahora su finalidad es beneficiar al hombre, no al filósofo. El hermetismo es innecesario como defensa del filósofo genuino porque Bacon no acepta la posibilidad de la metafísica. Cabe advertir que si el propósito de Rousseau era principalmente prudencial, su fracaso fue rotundo, pues, como él mismo lo nota, fue más perseguido que cualquier otro de sus contemporáneos. El propio Rousseau se queja de que Spinoza fue bien recibido aunque su filosofía era más revolucionaria.³⁹

Ahora bien, la cuestión que deseo abordar en esta sección es si Rousseau en efecto se opone a la conquista de la naturaleza propuesta por Bacon. La oposición absoluta, es decir, la tesis de que todo progreso en las artes y las ciencias es dañino para el hombre porque carcome su libertad y lo hace infeliz depende de una premisa muy problemática: que el salvaje es libre y feliz. Es libre porque actúa conforme a sus deseos y es feliz porque vive satisfecho. Que el estado prehumano del salvaje sea el paradigma del hombre es una proposición difícil de aceptar pues implica que la civilización es esencialmente como la maldición de Tántalo: desarrollamos las artes y las ciencias para satisfacer nuestros deseos y lograr la felicidad pero entre más progresamos más deseos insatisfechos tenemos y por consiguiente somos más infelices. Deseo destacar

³⁹ Cfr. Carta a Beaumont.

que la etapa de transición entre el salvaje prehumano y el humano no está guiada por la luz interior ni por la voz de la conciencia, pues si así fuera ella nos dictaría qué artes y ciencias cultivar y cuáles prohibir. La conclusión es inevitable: el hombre es necesariamente infeliz y la conquista de la naturaleza es el mayor autoengaño jamás inventado por el hombre. Esta interpretación es la que cuestiona más radicalmente que el proyecto moderno conduzca a la libertad plena y a la felicidad. El hombre es libre por naturaleza y esclavo por su propio trabajo.

Por otra parte, se puede interpretar a Rousseau de manera menos extrema. Podemos entender que las artes y las ciencias tienen efectos esencialmente ambiguos: el arco y la flecha debilitan al salvaje porque ya no necesita perseguir y alcanzar a su presa; además, le dan la ventaja al más sagaz y deshonesto pues le permiten cazar al contrincante bueno y fuerte sin necesidad de enfrentarlo. El cazador de arco y flecha come más y tiene la ventaja en la "evolución" de la especie. La ambivalencia de las artes y las ciencias abre la posibilidad de que sean guiadas o usadas en estricto apego a un fin "humanitario". Pero esto sólo sería posible si la educación genuina del humano lo hiciera tan filantrópico que jamás usara sus conocimientos para dañar a otros o para esclavizarlos. La idea moderna de naturaleza o "naturalismo" aporta la base necesaria para que esta posibilidad deje de ser mera utopía. Por una parte, la conquista de la naturaleza o progreso tecnológico puede producir tal abundancia de satisfactores que resulte absurdo pelear por obtenerlos. La causa "natural" de la guerra puede ser abolida. Dado que en rigor no hay "naturaleza" en el sentido de substancia con propiedades inalterables por la tecnología, el humano puede ser "educado", o, mejor dicho "programado" para ser filantrópico, libre y feliz. Conforme a esta perspectiva, Rousseau en efecto no propondría la abolición de las artes y las ciencias sino un cambio radical en la manera como las desarrollamos y las usamos. Primero es necesario educar al hombre para que no pierda su bondad natural, pues sólo así habría esperanzas de que la conquista de la naturaleza en efecto lo conduzca a la felicidad. Antes de ser poderoso debe ya ser bueno. Si bien esta propuesta no es necesariamente utópica, sí es a todas luces improbable, tan improbable como la polis justa de

Sócrates. Pero su carácter utópico no debe impedir que veamos su consecuencia implícita, pues, en efecto, la conquista de la naturaleza sin perfeccionamiento moral conduce a la tiranía.

En cuanto a la idea de libertad rousseauiana, la consecuencia más inmediata de las interpretaciones aquí ofrecidas es patente: si se asume la perspectiva extrema, las artes y las ciencias son contrarias a la libertad pues propician la multiplicación de los deseos y por consiguiente el sometimiento a las condiciones que su satisfacción requiera. Puesto que los deseos son generados socialmente, el individuo se ve cada vez más sometido a lo que otros o “el mercado” y la publicidad le proponen como objetos de deseo.⁴⁰ La moda nos esclaviza. Si se asume la interpretación utópica, es claro que sólo es libre quien es capaz de vivir conforme a la voz de su conciencia, lo que hoy llamamos “ser auténtico”. Sin embargo, todo en la vida moderna menoscaba la posibilidad de la autenticidad. Por consiguiente llegamos a la siguiente conclusión, un tanto paradójica: conforme a la doctrina socrática, sólo el filósofo es libre; conforme a la rousseauiana, el único libre es el solitario que disfruta la existencia cotidiana sin preocuparse por el futuro –ajeno a ciencia y tecnología– y carece de vanidad o amor propio. En suma, para la mayoría la libertad es inasequible.

6.8 Libertad en sociedad: *El Contrato Social* ⁴¹

La doctrina de la libertad ofrecida por Rousseau en *El Contrato Social* nos permite acceder a una perspectiva diferente de las expuestas en los dos famosos discursos, pues en ambas obras parecería que la tesis fundamental es que la civilización necesariamente corrompe la bondad natural del humano; expresado en otros términos: toda sociedad es corrupta. Si el hombre es el animal libre, el daño más profundo que puede sufrir es perder la libertad. Es necesario precisar que por naturaleza el hombre es libre debido a que es un ente con voluntad y la voluntad no puede ser destruida o

⁴⁰ Para una crítica de los efectos de la modernidad en el siglo XX, ver G. Anders, 1956.

⁴¹ En esta sección me ha resultado muy útil el estudio sobre Rousseau de Pierre Manent (Manent, 2007)

sometida completamente sin destruir al humano, deshumanizarlo. Sin embargo, podría decirse que la voluntad es “ideal” o “teórica” mientras no se emprende la acción, pues es en la ejecución de la voluntad donde se hace patente su relación con el poder. Las fantasías del individuo se topan con la oposición de las voluntades de otros y con la indiferencia de la naturaleza a su supervivencia. Somos libres por naturaleza pero no somos omnipotentes. Nuestra libertad está condicionada por la magnitud de nuestro poder, tanto individual como colectivo. El salvaje solitario es libre mientras sus deseos son primitivos y los puede satisfacer por sí mismo. Esto dura mientras la cantidad de salvajes solitarios no sobrepasa a la capacidad de su entorno natural para sustentarlos.⁴² Las variaciones en los dos factores (incremento demográfico y cambio ecológico) mueven al salvaje a reunirse con otros para subsistir. El salvaje no es sociable por naturaleza pero tiene el potencial para devenir sociable. La sociabilidad, por tanto, es a la vez necesaria y libre: necesaria porque resulta de la combinación de fuerzas ajenas a la voluntad y poder del salvaje presocial y libre porque no pierde su libre albedrío al reunirse con otros para satisfacer sus necesidades. Por otra parte, ya no es libre como lo fue en su estado solitario porque ahora las voluntades de todos se limitan recíprocamente. A cambio de esta limitación cada individuo obtiene, o debería obtener, mayor capacidad de satisfacer sus necesidades y proteger su vida. Es evidente que el desarrollo de la sociedad, visto desde la perspectiva del ex salvaje solitario que aún tiene su voluntad natural, necesariamente disminuye la libertad. El hombre social que aspira a mantener el mayor grado posible de libertad tiene que minimizar su dependencia de la sociedad, es decir, abstenerse de participar tanto de los beneficios como de las obligaciones de la vida en sociedad. Pero si todos los miembros de una sociedad calculan el costo beneficio de colaborar, es claro que ésta será frágil.

Para corregir la tendencia autodestructiva de la vida social, Rousseau propone su doctrina de la voluntad general. El problema fundamental es cómo transformar la obediencia y la obligación en actos libres. Puesto que la raíz de la libertad está en la voluntad, la obediencia voluntaria es una acción libre. Pero también debe ser general y espontánea para evitar el cálculo individual y egoísta.

⁴² Ver *Origen de la desigualdad*, Rousseau, O. C., V. III

De hecho, la voluntad general requiere una “desnaturalización” o catarsis del animal libre para que devenga puramente espíritu, es decir, social. Esto ocurre cuando en efecto aparece la voluntad general. Expresado menos abstractamente, la voluntad general aparece cuando todo un pueblo se vuelve heroico, como Esparta o Roma. El héroe vive para su patria y con ello gana libertad colectiva y gloria individual. Su “necesidad” fundamental es metafísica. Ha dejado de ser animal pues aspira a la gloria eterna y a la inmortalidad. Y lo desea desde el fondo de su corazón o *thymos*. Los héroes necesitan a Homero, no a Adam Smith.

Para Rousseau, Esparta y Roma son los paradigmas eternos de pueblos libres: con ellas se mide la libertad. ¿Tiene cabida en el mundo moderno la nostalgia republicana del ciudadano de Ginebra? ¿Puede armonizarse la libertad de la austera Esparta con los proyectos de políticos que sólo hablan de comercio y dinero? Rousseau sabe perfectamente que no. No es idealista. El propósito de su *Contrato Social* es mostrar las condiciones generales en la “construcción” de una sociedad moderna que efectivamente aspire a ser libre y mantener su libertad. Así como la *República* es una *polis kata logon* diseñada para mostrar las condiciones necesarias para que una comunidad humana sea perfectamente justa, y el hombre racional sea feliz, la nación pensada por Rousseau muestra la comunidad libre en la cual se encuentra plenamente feliz el animal libre. Ambas son paradigmas, una del *anthropos logon echon*, la otra, del hombre que se construye a sí mismo, el moderno. La justicia perfecta es tan inasequible como la libertad perfecta.

Esta interpretación del *Contrato Social* parece ser incompatible con la declaración expresa del inicio de este texto:

“Deseo indagar si en el orden civil puede haber alguna regla de administración legítima y segura, tomando a los hombres tal como son, y a las leyes tal como pueden ser. Buscaré aliar siempre en esta investigación lo que el derecho permite con lo que el interés prescribe, de tal manera que la justicia y la utilidad no se encuentren divididas”.⁴³

Considero, empero, que la alusión al principio “realista” de la ciencia política de Machiavelli, no obliga a Rousseau a pasar

⁴³ Jean-Jacques Rousseau, O. C. V. III, p., 351.

por alto las serias dificultades que limitan la posibilidad de que exista una república libre. Rousseau toma al hombre “tal cual” pero ese hombre no es el de Machiavelli. Su animal libre es la unión misteriosa de dos sustancias, cual vimos en la “profesión de fe”, y la sociedad libre es la no menos misteriosa unión de voluntades. La voluntad general aparece cuando un pueblo toma conciencia de su identidad y se compromete a obedecer la ley. Su compromiso es general, es decir, no se compromete a obedecer tales o cuales leyes. Antes de que haya asamblea constituyente debe ya haber voluntad general de vivir como nación. De hecho, todos los futuros ciudadanos deben participar en la asamblea y expresarse unánimemente a favor del nacimiento espiritual de la nación. Este requisito, evidentemente, no pretende ser “realista” en el sentido de que Rousseau se imagine que así nacieron las naciones, pero sí es realista en el sentido de que hace inteligible el único origen posible para una nación de hombres libres.

Para comprender lo distintivo de la propuesta de Rousseau es necesario mantener en mente que su idea de hombre libre es incompatible con las versiones del contrato social propuestas por Hobbes y Locke, los fundadores del liberalismo moderno. La diferencia esencial es que los pensadores ingleses ven al Estado como el guardián y promotor del desarrollo económico, cuyo libre mercado hace posible la satisfacción de los deseos de sus ciudadanos. Para ambos pensadores, y especialmente para Locke, la libertad consiste en vivir conforme a los gustos individuales. La ley no puede dictar los gustos, pues el Estado se limita a prohibir actividades que dañen a otros en su propiedad o en su salud. Hemos visto, empero, que Rousseau considera al desarrollo económico como el principal vehículo de la cancelación de la libertad del individuo. Sin embargo, en la perspectiva propia del *Contrato Social*, la crítica consiste en mostrar que la libertad se funda con la voluntad general, la cual es del todo independiente del problema económico. Si bien el hombre presocial (tribu) se reúne para sobrevivir y satisfacer necesidades, la sociedad original no se funda con miras a aliviar la necesidad sino con miras a devenir propiamente libres. Los fundadores deben desear ser héroes, no comerciantes.

El realismo de Rousseau es análogo al de Platón: en la *República*, Sócrates afirma –ante la incredulidad atónita y hasta sarcástica de

todos los dialogantes con la excepción de Glaucón– que los males de las sociedades no cesarán mientras los reyes no sean filósofos o los filósofos reyes. Rousseau muestra que sólo la sociedad fundada en la voluntad general es genuinamente libre. Platón nos da a entender que la unión de sabiduría y poder no es imposible (no es contra natura) pero es improbable. Rousseau sí toma a los hombres tal como son por naturaleza, animales libres, y muestra cómo podrían devenir ciudadanos libres. La plasticidad de la naturaleza humana asumida por Rousseau lo ubica dentro del proyecto moderno pues no hay determinación natural que impida la plenitud de la libertad. Cabe advertir, empero, que tanto la ciudad justa como la nación libre dependen de la posibilidad de la educación pero a mi juicio la de Glaucón es más factible que la de Emilio.

En conclusión, la idea de libertad en el contexto de la república propuesta en el *Contrato Social* nos lleva a comprender por qué ninguna sociedad existente es completamente libre pero también nos ayuda a conocer las causas principales de la disminución de la libertad. Somos animales libres por naturaleza porque la voluntad nos define. Sin embargo, la voluntad carece de contenido natural determinado. Los dos sentimientos fundamentales, el amor de sí y el amor propio, son “abiertos” o indefinidos porque no tienen objetos determinados. Todo individuo se ama a sí mismo y por consiguiente desea sobrevivir, pero nada determina qué deba hacer para lograrlo. Si tuviésemos instintos como los animales, no tendríamos libertad. El amor propio no cancela la libertad natural porque no destruye la voluntad, pero tiene por objeto otro ego con su propia voluntad. La sociedad no surge de manera natural porque el animal libre siempre prefiere hacer lo que él desea y no lo que otro le imponga. Esta oposición de voluntades sólo es transformable en unión política cuando el yo se transforma en el nosotros, es decir, cuando aparece la voluntad general. En sociedades pequeñas y primitivas, la presencia de la voluntad general es evidente para todos porque la sienten y la ven cuando se reúnen para realizar algún propósito deseado por todos. En este momento “místico” aparece el cuerpo político, “cuerpo” que en verdad es espíritu y por consiguiente libertad pura. Pero el amor de sí y el amor propio también colaboran para disminuir y corromper la voluntad general. Un ejemplo tomado del propio *Contrato* lo puede esclarecer. La

voluntad general, para mantener su generalidad, puede aprobar que en la sociedad se reconozcan jerarquías por méritos pero no puede en cuanto tal asignarlos. Puede acordarse, por ejemplo, “que gobiernen los mejores” pero ni se puede definir en qué consiste ser “mejor” (por ejemplo, ser el más sabio, el mejor general, el más rico o el escogido por el pueblo) ni se puede escoger al individuo que cumpla con el criterio, porque al hacerlo se particulariza y por lo mismo deja de ser voluntad general. Toda particularización beneficia más a unos que a otros, introduce la desigualdad. Así, el estado y su legitimidad se originan en la voluntad general pero todas sus acciones, inevitablemente particulares, tienden a mermar la libertad. Pero cuando esta dinámica llega a su extremo, en la tiranía, el estado pierde su fundamento y desaparece mas no absolutamente pues mientras haya animales libres habrá quienes luchen por matar al tirano. Rousseau se distingue de los otros filósofos modernos por ser el único que nos advierte que la plasticidad misma de la naturaleza humana abre la posibilidad del advenimiento de la tiranía universal porque el progreso de las ciencias y las artes (tecnología) tiene dos grandes efectos contrarios a la libertad: le otorga al tirano un poder de represión cada vez mayor y transforma al ciudadano en consumidor sumiso: ni desea ni puede ser libre. La libertad prometida por Bacon es la esclavitud temida por Rousseau.

6.9 La Libertad del Solitario

En la última década de su vida, Rousseau escribió *Los ensueños de un paseante solitario*.⁴⁴ Aunque su composición se extiende aproximadamente quince años, él pretende que su redacción fue espontánea en el sentido de que no siguió ni plan ni método en su composición. Esta ficción parece ser un aspecto necesario de su autopresentación, pues pretende convencernos de que escribe con absoluta sinceridad y sólo pretende mostrarse tal cual es. Supuestamente, al escribir sin plan preconcebido, afloran sus sentimientos y se silencia a la razón o racionalización. La discusión de los medios y propósitos de este escrito ha ocupado a los

⁴⁴ Las referencias son a O.C., vol. I.

especialistas durante décadas, cual es de esperarse de un escritor que insiste tanto en su sinceridad y al mismo tiempo justifica el uso de mentiras cuando se miente con buena intención y para beneficiar al lector. Este tema ocupa todo el cuarto paseo.⁴⁵ El tema central es cómo se puede uno beneficiar con los ataques de los enemigos. De hecho, la totalidad de esta obra es consecuencia de los ataques y persecuciones padecidas por el propio Rousseau. El beneficio consistió en obligarlo a vivir apartado del mundo. Para un hombre tan sociable como Rousseau, ser obligado a vivir aislado parecería ser la peor crueldad que se le puede infligir, pero él descubre que la crueldad de sus enemigos resultó ser el mejor beneficio que podrían haberle hecho, pues viviendo en soledad ha accedido a la única libertad posible. Dado que la peor esclavitud es consecuencia del amor propio que nos lleva a vivir buscando la aprobación de los otros, la cancelación del amor propio es la liberación más asequible. Sólo quien logre ser indiferente a la fama y el poder, puede ser libre y feliz.

Si esta fuera la propuesta de Rousseau, resultaría ser tan sólo una adaptación del estoicismo clásico. Para captar su originalidad es necesario prestarle atención a dos aspectos de su enseñanza: En primer lugar, a diferencia del estoico, la vida solitaria no es algo que él escoge por su propia voluntad sino el “beneficio” no intencional que sus enemigos le hicieron. En segundo lugar, su vida solitaria no se torna feliz gracias a su propia voluntad. Mientras que el estoico tiraniza a sus deseos negándoles toda satisfacción y por consiguiente es libre pero infeliz, Rousseau presenta su libertad solitaria como un florecimiento de su propia naturaleza. Mientras vivió inmerso en el mundo hubo de sufrir las consecuencias de deformar y ocultar su propia naturaleza, su ego genuino. Rousseau nos ofrece una versión radicalmente nueva de cómo cumplir con el mandato délfico: concéte a ti mismo. El camino del autoconocimiento rousseauiano consiste principalmente de momentos de autodevelación, los cuales ocurren cuando logramos penetrar las racionalizaciones con las cuales hemos encubierto el verdadero sentido de nuestras acciones. Las máscaras con las cuales nos presentamos ante los otros, es decir, las mentiras sobre nosotros mismos, también ocultan

⁴⁵ Para discusiones de este tema, M. Davies, 1999 y Neuhauser, 2008.

de nosotros mismos nuestra naturaleza auténtica. Mentimos por múltiples causas que van desde la compasión hasta el odio. La complejidad del mentir es explorada en el cuarto paseo y seguir su argumentación detalladamente nos desviaría demasiado del tema que nos ocupa. Lo fundamental es que la mentira está enraizada en el juego del amor propio. Mentimos para aparecer mejor de lo que somos y para evitar castigos. También mentimos por utilidad, para obtener alguna ventaja. En todo caso, es suficientemente obvio que el salvaje solitario no tiene necesidad de mentir porque carece de amor propio, el cual sólo se cultiva en sociedad. La mentira, empero, principalmente daña al mentiroso porque produce un laberinto de máscaras que le impiden conocerse a sí mismo. La única esperanza de alcanzar el conocimiento de sí se encuentra en la vida solitaria en la cual se entra en un estado análogo al del salvaje solitario por cuanto el amor propio pierde fuerza y vigencia. El descubrimiento del propio corazón es el gran premio que gana el solitario. Ser libre consiste en no hacer lo que no desea hacer. Pero esta libertad sólo la tiene quien genuinamente sabe lo que no desea hacer, quien ya se conoce a sí mismo. Sin embargo, como bien lo sabe Rousseau, la posibilidad de acceder al autoconocimiento parece ser exclusiva de los viejos, es decir, la sabiduría llega demasiado tarde. Aunque los paseos solitarios le permitieron descubrir la posibilidad de la felicidad gracias a la malignidad de sus enemigos y la fortuna, la atmósfera sentimental me parece decididamente melancólica. Si bien Rousseau celebra haberse liberado del mundo, no puede hacer una catarsis completa de su compasión y sociabilidad. Gracias a la plasticidad de la naturaleza humana, en la soledad algunos pueden deshacerse de su necesidad de vivir con otros y descubrir la libertad y la felicidad. El estado solitario no es el óptimo pues sería más feliz quien viviera en la sociedad perfecta. La felicidad y libertad del solitario son las mejores posibles para quien vive en una sociedad corrupta.

Estamos obligados a preguntar si la solución propuesta por Rousseau para la libertad y la felicidad es viable. Sabemos que no es "utópica" porque su realización no depende de factores imposibles; también sabemos que en términos generales, dada la plasticidad del animal libre, ninguna transformación es radicalmente imposible. En rigor, nada es utópico porque la voluntad es libre. Sin embargo, en

un sentido más práctico, la soledad del hombre que ya devino social parece mera fantasía. El salvaje puede deambular por los bosques y vivir de la mano a la boca, pero el solitario depende necesariamente de otros. La consideración clave para percatarnos del sentido propio de la soledad postsocial es que en ella no es menester vivir como anacoreta, lo importante es tener gustos sencillos y placeres duraderos y simples. Las necesidades del cuerpo se pueden satisfacer con cierta facilidad cuando se han “purificado” del elemento del amor propio. La sed se sacia perfectamente bebiendo agua; la vanidad es la que sólo se satisface con vinos y licores finos. Qué tan sencilla deba ser la satisfacción de las necesidades del solitario depende de factores muy variables, pues no vive igual el solitario Rousseau con mujer y sirvientes que el solitario Nietzsche en las pensiones modestas de Italia. Lo importante, en todo caso, es no añorar los placeres gestados en sociedad.

Subsiste, empero, el problema de la función desempeñada por la naturaleza en la vida del solitario. Rousseau nos describe una soledad en las montañas, dedicado a la botánica. Que su aislamiento es algo ficticio se colige de episodios relatados por él mismo, como cuando fue a dar a un paraje que se imagina jamás había sido pisado por el pie humano y poco después, atraído por un ruido, descubre que este proviene de una fábrica. Aún así, el deleite de pasear solo por los bosques o dejarse llevar por las corrientes del lago mientras yace en una lancha, sugiere que sin ese mínimo de comunión con la naturaleza no sentiría el placer que describe. He insistido en este punto porque para nosotros que, gracias al progreso, ya no podemos disfrutar de la soledad bucólica, parecería ser que la propuesta de Rousseau ya no es viable. De ser así, es importante advertir que nuestra situación no niega la validez de la enseñanza de Rousseau sino que más bien es gracias a ella que podemos reconocer nuestra propia y profunda enajenación. Ha devenido enormemente difícil ser paseante solitario, pero justo por ello también es más necesario para quien aspire a ser libre.

Siendo ya viejo, Rousseau se pregunta al inicio de sus *Ensueños* “Mas yo, separado de ellos [sus enemigos] y de todos, ¿qué soy yo mismo?”⁴⁶ Dos décadas antes había iniciado su *Discurso sobre el origen de la desigualdad* con las siguientes consideraciones:

⁴⁶ O. C. vol. I, p. 995.

El más útil y el menos avanzado de todos los conocimientos humanos me parece ser el del hombre, y me atrevo a decir que por sí misma, la inscripción del templo de Delfos contenía un precepto más importante y más difícil que todos los gruesos libros de los moralistas... [y] ¿cómo alcanzará el hombre el fin de verse tal cual lo ha formado la Naturaleza, a través de todos los cambios que la sucesión de los tiempos y de las cosas debieron producir en su constitución original, ¿[y cómo llegará] a separar aquello que en el fondo le es propio de aquello que las circunstancias y sus progresos le han añadido o cambiado a su estado primitivo? Semejante a la estatua de Glauco, que el tiempo, el mar y las tormentas han desfigurado a tal grado que se parece menos a un Dios que a una bestia feroz, el alma humana, alterada en el seno de la sociedad por miles de causas que renacen sin cesar, [alterada] por la adquisición de una multitud de conocimientos y errores, por los cambios acaecidos a la constitución del cuerpo y por el choque continuo de las pasiones, ha, por así decirlo, cambiado de apariencia al punto de ser casi irreconocible...⁴⁷

Es igualmente necesario preguntar cómo se pueden armonizar los dos conceptos fundamentales del hombre propuestos aquí. Por una parte, Rousseau parece aceptar como mandamiento incuestionable el precepto delfico, “Conócete a ti mismo”, pero, por otra, el objeto de este conocimiento, el ego, es algo que se forma y deforma a lo largo de la vida. Rousseau parece proponer una contradicción pues por un lado, concibe la naturaleza humana como potencial abierto a todas las vicisitudes, mientras que por otra concibe una naturaleza prístina que se manifiesta como voz de la conciencia y es el fundamento último de nuestra vida moral. Pero, dado que no hay *telos* natural para la vida humana, ¿cómo justificar la noción de que hemos sido “deformados”? Si no hay forma, tampoco hay deformación. Si no hay forma humana, esclavitud y libertad son cristalizaciones fortuitas del animal libre para devenir lo que le toque en suerte devenir. Estas preguntas nos permiten ver que Rousseau nos lleva a la orilla misma del abismo nihilista donde la voluntad, por el mero hecho de ser voluntad, decreta el bien

⁴⁷ O. C. vol. III, p. 122.

y el mal. Sólo la voz de la conciencia nos separa de la voluntad de poder, pero la conciencia tiene voz débil y las pasiones son prepotentes. Rousseau parece no reconocer que los dos conceptos fundamentales de la modernidad, naturaleza manipulable y libertad, producen, necesariamente, la peligrosa combinación de poder y nihilismo que constituye la tiranía moderna. El paseante solitario es un nihilista pasivo; el burgués progresista, un nihilista activo.

6.10 Reflexión final: Rousseau y la crisis de la modernidad

Rousseau es el primer crítico moderno de la modernidad. Su obra obligó a los pensadores de su época a confrontar el hecho de que la Ilustración, lejos de conducir a una sociedad más humana, es decir, libre y feliz, preparaba el camino para la mayor tiranía jamás padecida por el hombre. Sin embargo, como bien lo ha señalado Velkley,⁴⁸ la carencia de *telos* natural y la plasticidad o “perfectibilidad” del animal libre, le permiten un mínimo de optimismo. Si atendemos a sus críticas y propuesta, podemos mejorar la educación moral o sentimental del hombre. Los discípulos inmediatos de Rousseau, destacadamente Schiller, Goethe y Kant, asumieron el proyecto, cada uno a su manera. Marx, y, en general, el socialismo europeo, aceptan la viabilidad de formar un nuevo hombre filantrópico, liberado del afán burgués de progreso individualista. Strauss resume así el efecto del pensamiento de Rousseau en Europa:

Las piedras incandescentes con las cuales la erupción rousseauiana había cubierto al mundo occidental fueron usadas, una vez enfriadas y labradas, para las imponentes estructuras construidas por los grandes pensadores de fines del siglo dieciocho y principios del diecinueve. Sus discípulos ciertamente clarificaron sus doctrinas, pero podemos preguntarnos si conservaron la amplitud de su visión.⁴⁹

Oteando nuestro mundo, a principios del siglo XXI, parecería ser que el progreso mismo de las artes y las ciencias ha refutado el

⁴⁸ Ver Velkley, 1989.

⁴⁹ Strauss, Leo, 1953 p., 252. Ver también Cooper, 1999, Velkley, 2002.

lado optimista de la doctrina rousseauiana. La tan celebrada globalización constata que vivimos la más grande interdependencia de toda la historia. Eventos que ocurren en rincones del mundo trastocan a todos. La codicia de los principales banqueros del mundo lanza al desempleo a millones que ni siquiera tienen cuenta bancaria. Con todo y esto, seguimos aferrados a la idea de que la libertad es la esencia del hombre. Aunque siempre acompañada del sentimiento de impotencia, nuestra conciencia humanitaria no se ha esfumado por completo. La globalización misma de las comunicaciones nos impide –a los menos cínicos– ignorar las atrocidades que ocurren más allá de nuestros propios barrios. Compasión, libertad e igualdad siguen siendo las virtudes que todos reconocemos. Rousseau nos enseñó a pensar a fondo qué es la libertad y por qué en cuanto modernos no podemos tener otra ideal. Logró la enormemente difícil tarea de esclarecer el ideal de la libertad que puede acompañar al realismo de Bacon y Machiavelli sin sucumbir al cinismo político y al hedonismo implícitos en la comprensión de la naturaleza moderna.

Sin embargo, al pensar en las tres modalidades de la libertad conforme las pensó Rousseau, es insoslayable que cada una tiene las dificultades que ya hemos comentado. Subyacente en las tres versiones (salvaje presocial, ciudadano y paseante solitario) se encuentra la idea de que la vida es el valor más alto y conservarla a toda costa es el derecho humano fundamental. Este es el axioma fundamental de todas las doctrinas modernas. La libertad, como hemos visto, tiene su raíz en la voluntad. Cada una de sus tres modalidades es una instancia de la capacidad de actuar conforme a la voluntad, o, visto negativamente, la ausencia de libertad siempre es oposición a la voluntad. El salvaje es libre porque no hay quien que se le oponga; el ciudadano porque su voluntad es general y el paseante porque ha minimizado su relación con los otros al grado que también hace lo que desea. Los críticos de Rousseau, destacadamente Hegel, han señalado que la carencia de contenido determinado de la voluntad conduce a un individualismo exacerbado en el cual los sentimientos son las únicas guías para la acción. En sus *Cuñadas del Joven Werther* y en *Las Afinidades Electivas*, Goethe muestra las posibles consecuencias de la libertad rousseauiana. La primacía de la vida en cuanto valor más alto

es el sustrato de la comprensión de la voluntad como el poder de mantenerse vivo. Paradójicamente, el afán de mantenerse vivo sin otro fin o bien para el cual vivir, puede volcarse contra sí mismo para producir individuos vacíos y aburridos de la vida. Si bien el ciudadano de la nación perfecta encuentra su satisfacción más alta en la vida política, el habitante de las naciones reales siempre vivirá rodeado de decadencia y corrupción. Para aceptar el inevitable aislamiento que hará posible que viva en libertad, el paseante solitario también debe aceptar lo precario de su situación. Sabiendo que no puede realmente sobrevivir en un aislamiento completo, debe aceptar poner en riesgo su vida. Careciendo de la fortaleza del salvaje y de la protección del grupo del ciudadano, para ser libre y feliz debe ser indiferente a la duración de su vida. No es lo mismo, empero, la valentía del héroe que arriesga su vida para salvar la de otros que la indiferencia del ermitaño a la muerte.

Al reflexionar sobre la modernidad desde la perspectiva de la libertad, su valor más alto, se ha hecho evidente que es una idea por demás ambigua. Rousseau la exploró más a fondo que cualquier otro de los pensadores modernos pero su obra muestra la imposibilidad práctica de las diversas modalidades de la libertad. De ello se sigue que el postulado moderno según el cual somos los humanos más libres de la historia es fundamentalmente retórico. Cualquier "salvaje" tiene más posibilidades de satisfacer sus deseos que el individuo típico de la modernidad; cualquier espartano fue ciudadano en un sentido más genuino que el demócrata de las naciones modernas cuyo voto tiene el poder de $1/(\text{número de habitantes de su nación})$; cualquier humano con Eros vive mejor que el paseante solitario anerótico.

Fuentes de consulta

- Anders, Günter. *L'Obsolescence de l'homme*. París, Editions Ivrea, 2002.
- Aristóteles. *Física*. (U. Schmidt, Trad.) México, UNAM, 2001.
- _____. *Metaphysics*. (J. Sachs, Trad.) Santa Fe, Green Lion Press, 1999.
- _____. *Política*, (A. Gómez Robledo, Trad.) México, UNAM, 1963.
- Bacon, Francis. *The New Organon*, (L. J. Silverthorne, Ed.) Cambridge, Cambridge University Press, 2000.
- Brague, R. *Modérément Moderne*, París, Flammarion, 2014.
- Bruce Alberts, Alexander Johnson et. al. *Molecular Biology of the Cell*, Nueva York, Garland Science, Taylor & Francis Group, 2002.
- Cooper, Laurence. *Rousseau, Nature and the Problem of the Good Life*, Pennsylvania, Pennsylvania State University Press, 1999.
- Davis, Michael. *The Autobiography of Philosophy: Rousseau's Reveries of the Solitary Walker*, Lanham, Rowmand & Littlefield, 1999.
- Gazzaniga, Michael. *Nature's Mind*, Nueva York, Basic Books, 1992.
- Heidegger, Martin. *De l'essence de la liberté humaine*, (E. Martineau, Trad.) París, Gallimard, 1982.
- _____. *Schelling's Treatise on the Essence of Human Freedom*, (J. Stambaugh, Trad.) Ohio, Ohio University Press, 1985.
- Heráclito. *Fragments: Text and Translation*, (T. M. Robinson, Trad.) Toronto, University of Toronto Press, 1987.
- Kennington, Richard. *On Modern Origins*, (P. K. Hunt, Ed.) Lanham, Rowman & Littlefield, 2004.
- Maclean, Lee. *The Free Animal*, Toronto, University of Toronto Press, 2013.
- Manent, Pierre. *Naissances de la politique moderne*, París, Gallimard, 2007.

- Masters, Roger D. "Rousseau and the rediscovery of human nature", en C. O. Tarcov, & C. O. Tarcov (Ed.), *The Legacy of Rousseau*, Chicago, University of Chicago Press, 1997.
- Neuhouser, Frederick. *Rousseau's Theodicy of Self-Love*, Oxford, Oxford University Press, 2008
- Pinker, Steve. *The Blank Slate*, Nueva York, Viking Press, 2002.
- Rosen, Stanley. *Essays on Modern Philosophy*, South Bend, St. Augustine Press, 2013.
- Rousseau, Jean-Jacques. *Oeuvres Complètes*, (B. G. Raymond, Ed.) París, Gallimard, 1964.
- Strauss, Leo. *On the Intention of Rousseau*, en *Social Research*, Vol. 14, No. 4, diciembre de 1947.
- _____. *Natural Right and History*, Chicago, University of Chicago Press, 1953
- _____. *Studies in Platonic Political Philosophy*, Chicago, University of Chicago Press, 1983.
- _____. *An Introduction to Political Philosophy*, (H. Giddin, Ed.) Detroit, Wayne State University Press, 1987.
- Velkley, Richard L. *Freedom and the End of Reason*, Chicago, University of Chicago Press, 1989.
- _____. *Being after Rousseau*, Chicago, University of Chicago Press, 2002.
- Wilson, Edmund O. *On Human Nature*, Cambridge, Harvard University Press, 1978.



Rousseau: Moderno y Antimoderno. Ensayos sobre su contribución a la conciencia moderna de Antonio Luis Marino López editado por la Facultad de Estudios Superiores Acatlán, se terminó de diseñar el mes de octubre de 2016.

El cuidado de la edición estuvo a cargo del Departamento de Tipografía y Diseño de la Unidad de Servicios Editoriales de la FES Acatlán.

