

Rousseau, el hombre natural en su pensamiento moral y político



Segunda parte ¹

Carmen Demarquez

Dep. Filosofía de la Práctica
Univ. de la República
demarquez@gmail.com

Al igual que Tzvetan Todorov², podríamos decir que la obra de J. J. Rousseau se resuelve a partir de una continua serie de oposiciones a través de las cuales trata de dar cuenta de las diversas alternativas de la vida humana, en términos del propio Todorov de las “*sendas del hombre*”, expresadas a través de un pensamiento que, por su “*intensidad*”, revela hasta las últimas consecuencias de dichas alternativas. Es así como siendo representante de la modernidad es a su vez un crítico de la misma, o como afirma J. T. Scott³, fue el primer crítico importante de la modernidad y el liberalismo dentro del propio ámbito moderno y liberal, dando cuenta del particular carácter auto problematizador de la modernidad y siendo su más penetrante e influyente crítico. Su influencia es clara, como lo señala A. Bloom⁴ ha inspirado a las doctrinas más diversas, así como áreas del pensamiento igualmente diversas, admitiendo en toda esa amplitud las más variadas lecturas. Volviendo al tema inicial de las oposiciones, algunas de las más célebres de su obra son las que nos ocuparán en este trabajo, comenzando por la oposición entre el individuo y el ciudadano, la inicial entre el hombre natural y el hombre civil y quizá la más abarcadora en cuanto a su obra programática la oposición entre el individuo moral y el *bourgeois*, aunque trataremos de mostrar que no todas estas oposiciones expresan iguales grados de irreductibilidad.

“(...) precisados a oponernos a la naturaleza o a las instituciones sociales, es forzoso escoger entre formar a un hombre o a un ciudadano, no pudiendo ser uno mismo una cosa y otra (...)”⁵

Estas expresiones se encuentran en los párrafos iniciales del primer libro del Emilio de Rousseau. En esta obra cuyo propósito es “*la educación del*

¹ La primera parte se publicó en Actio 7, marzo 2006.

² Todorov, T., *Frágil Felicidad*, GEDISA, Barcelona, 1997.

³ Scott, John T., *The Theodicy of the Second Discourse*. The American Political Science Review, Vol. 80, N° 3, (Sep. 1992).

⁴ Bloom, A., *Gigantes y Enanos*, GEDISA, Buenos Aires, 1991

⁵ Rousseau, J. J., *Emilio*, Porrúa, México, 1984. p. 3.

hombre natural que vive en el estado de sociedad", Rousseau comienza distinguiendo la formación de lo que denomina "el hombre" en cuanto individuo de la del "ciudadano" en cuanto miembro del orden social.

La oposición así afirmada parece clara, por un lado el individuo cuya formación ha de apegarse a lo que Rousseau denomina "*disposiciones primitivas*", necesidades y capacidades naturales y que implican formarlo como una unidad en sí mismo, y por otro la educación del ciudadano, quien no ha de ser, para ser cabalmente tal, sino en relación con otros, esto es, en función de las instituciones sociales, las que, como consecuencia, han de ser efectivas únicamente si proceden a la total desnaturalización del hombre, desnaturalización, que parece ser según sus expresiones, el abandono de su individualidad "*personalidad*" por el rol parcial que le corresponde en cuanto miembro del organismo social.

Remarcando esta oposición Rousseau afirma seguidamente:

*"Su individuo lo es todo para el hombre de la naturaleza, es la unidad numérica, el entero absoluto, que sólo tiene relación consigo mismo, mientras el hombre de la ciudad es la unidad fraccionaria que determinan el denominador, y cuyo valor expresa su relación con el entero, que es el cuerpo social."*⁶

A partir de estas afirmaciones, puede derivarse, como habitualmente se lo hace, que entre el hombre entendido como individuo y cuyo ideal presenta Rousseau, en sus primeras obras, a través del "*hombre natural*", y el *ciudadano*, entendido como el miembro de la comunidad política ideal del *Contrato Social*, existe una discontinuidad insalvable. En otros términos, o nos encargamos de la educación del hombre, o nos encargamos de educar un ciudadano, o somos un individuo o somos parte de un todo que nos supera.

Por otra parte, la propia concepción política de Rousseau, la que se ubica dentro de la tradición contractualista, procede, como sus predecesores, estableciendo una relación discontinua entre el "*estado de naturaleza*" y el "*estado civil*", oponiéndose como éstos a la concepción clásica, que entendía el orden político como un orden que obedece a leyes naturales, o a un orden sobrenatural, divino; y como éstos debe responder a la interrogante que inmediatamente se presenta desde el momento en que se concibe tal orden como convencional, es decir, a la cuestión de la legitimidad del mismo, en cuanto éste ya no responde a pautas ajenas a la decisión humana. En líneas generales la argumentación de los contractualistas como Hobbes y Locke, sigue el camino de establecer la legitimidad del orden político deduciendo a partir de cierta concepción antropológica, es decir, a partir de atribuir a la naturaleza humana un conjunto de rasgos más o menos fijos, la inestabilidad que necesariamente sobrevendría si los hombres carecieran de un orden político, es decir de un poder común y superior que limite y condicione el accionar de los individuos, esto es, un estado de naturaleza. De esta forma, en esta línea argumental la "naturaleza humana" justifica la necesidad del pacto y también los límites de la legitimidad del orden político que resulta del mismo.

Sin embargo no es esta la línea argumental de Rousseau, de hecho, si bien las referencias al estado de naturaleza y a la naturaleza humana son

⁶ Ob. Cit., p. 3

fundamentales en su obra crítica y moral, no aparece casi referencia alguna a éstos en su obra política. Tal ausencia de referencias, su particular y compleja concepción de la naturaleza humana, así como expresiones tan radicales como las señaladas en un principio, han privilegiado una lectura de su obra política en forma separada de su obra crítica y moral.

Por otra parte, al final de la educación de Emilio, en el libro V, tal oposición, entre el individuo y el ciudadano, parece allanada cuando al referirse a la última fase de la formación moral, la que supone la relación con otros hombres, tematiza cual ha de ser el comportamiento de Emilio respecto a la organización política y en este contexto Emilio, el *“hombre natural educado para vivir en sociedad”* se presenta a su vez como el ciudadano ejemplar, es decir, aquél que tiene la constitución moral suficiente como para hacer suyo el interés general por encima del interés privado, en otros términos identificar su voluntad particular con la voluntad general, y en definitiva, no está fuera de la virtud del individuo moral la virtud del ciudadano.

“El bien público que sirve de mero pretexto para los demás, para él solo es un motivo real. Aprende a pelear contra sí, a sacrificar su interés al de los demás. El provecho que saca de las leyes es que le inspiran denuedo para ser justo, aún entre los malos. También le han hecho libre, pues le han enseñado a reinar sobre sí propio”⁷

En el mismo sentido en el propio *Contrato Social* se afirma respecto a la tarea del *Legislador* que debe ser capaz de *“... alterar la constitución del hombre para reforzarla; de reemplazar la existencia física e independiente, que hemos recibido de la naturaleza por una existencia parcial y moral...”*⁸, de lo que podría derivarse que tal desnaturalización tiene como objetivo, aunque parezca paradójico la propia reafirmación de la constitución humana.

En definitiva, lo que pretendemos sostener, a partir de este relacionamiento problemático entre la concepción de la naturaleza humana de Rousseau y su proyecto político, es que existen entre el hombre natural y el ciudadano ciertos vínculos que permiten afirmar que su pensamiento político está inspirado en su concepción de la naturaleza humana, y como consecuencia ciertos aspectos centrales del diseño político propuesto por él, como el rol de la educación del ciudadano, la relación entre la voluntad particular y la voluntad general y en definitiva, la cuestionada libertad del ciudadano, pueden entenderse mejor a partir de una aproximación a su proyecto a través de su concepción de la naturaleza humana.

A tales efectos proponemos comenzar por abordar la propia concepción de la naturaleza humana de Rousseau expresada en su obra crítica, fundamentalmente los Discursos y las referencias a la misma en su obra moral, aproximación en la que veremos siguiendo a J. Scott una doble descripción, la del hombre natural, como ser físico, en la primera parte del Segundo Discurso y el advenimiento del hombre civil en la segunda parte, atendiendo particularmente a las características del primero así como a la función que tal descripción cumple en la obra posterior de Rousseau. En segundo lugar, y entendiendo que el ciudadano es fundamentalmente un individuo moral nos

⁷ Ob. Cit., p 379

⁸ Rousseau, J. J., *El Contrato Social*, Altaya, Barcelona, 1993. L. II, 7, p 40

aproximaremos a la propuesta a este respecto de Rousseau expresada en Emilio y Cartas Morales, aproximación por la cual pretendemos demostrar que el hombre natural, entendido como un hombre solitario, funciona también como fundamento del individuo moral que lejos de ser un individuo solitario tiene que desarrollar necesariamente, a condición de no llevar una vida miserable, virtudes sociales. Por últimos nos referiremos a las relaciones entre el diseño político de Rousseau y el hombre natural y particularmente entre éste último y el ciudadano.

EL HOMBRE NATURAL

La primera y más difundida, aunque no siempre cabalmente comprendida, oposición sostenida por Rousseau, y con la que inaugura su trabajo filosófico, es la que establece entre el hombre natural y el hombre civil, o entre el hombre natural y lo que denomina “*el hombre del hombre*”. Oposición en la que queda encuadrada generalmente su concepción del hombre y sus alternativas, en la que se expresa su optimismo antropológico y su peculiar concepción del hombre como ser naturalmente bueno y solitario, así como el papel peculiar que otorga a la sociedad, la que aunque valorada negativamente no es en absoluto subestimada, en cuanto como veremos, a un tiempo que describe al hombre natural, considera al mismo como un ser cuyas capacidades y características se desarrollan históricamente, a diferencia de posturas antecedentes y muy difundidas como la de Hobbes de la que se distancia expresamente entendiendo que obviando tal carácter histórico atribuyen al hombre por naturaleza cualidades que solo se desarrollan históricamente, obteniendo erróneas conclusiones a partir de tal falaz apreciación.

A partir de tal distinción, sostenida por Rousseau, entre lo que en el hombre está determinado naturalmente y lo que es desarrollo histórico, aunque lo sea de sus propias y naturales potencialidades, Scott, afirma que en el Segundo Discurso podemos distinguir, atendiendo a esta complejidad, entre el hombre natural como ser físico y el hombre civil, en el que no solo la socialización es la nota característica sino el desarrollo de estas facultades naturales pero potenciales no desarrolladas en el primer estado, descripciones del hombre que se encuentran expuestas en forma separada en la primera y segunda parte del Segundo Discurso respectivamente.

Comenzaremos por la descripción del hombre natural como ser físico, cuya nota primordial es la bondad natural:

“(...) que el hombre es un ser naturalmente bueno, amante de la justicia y el orden; que no existe perversidad original en el corazón humano y que los primeros impulsos de la naturaleza son siempre rectos. (...) que la única pasión que nace con el hombre, el amor de sí mismo, es una pasión indiferente en sí al bien y al mal; que únicamente se torna buena o mala por accidente y según las

*circunstancias en que se desenvuelve. (...) que todos los vicios que se imputan al corazón humano no son en él naturales;*⁹

Esto es lo que Rousseau declara haber probado en sus obras, tal como se lo expone a Beaumont en defensa de su Emilio: la bondad natural del hombre por oposición al estado de corrupción de la vida civil. Esta es la célebre oposición que establece entre el hombre natural y el hombre civil, la que se resuelve como una oposición entre el “estado natural” y el “estado social”, por medio de la cual, como lo señala Starobinski¹⁰, le es posible salvar una concepción del hombre como naturalmente bueno al tiempo que reconoce y acusa el estado de corrupción que se dispone criticar, más adelante en la misma obra señalará:

*“por donde vine a concluir que no era necesario suponer al hombre malo por naturaleza, cuando podía señalarse el origen y el progreso de la maldad. (...) hallé que entonces el progreso de la cultura y de los vicios acontecía siempre por el mismo motivo, no en los individuos, sino en los pueblos”*¹¹

Tal estado natural y su posterior corrupción es descrito en el *Discurso sobre el Origen de la Desigualdad* entre los hombres, tal como también está presente en su primer *Discurso*, así como referido en menor medida en su obra posterior, la que sin embargo, como decíamos, se halla encuadrada en la misma concepción. En el *Segundo Discurso*, entonces, Rousseau nos presenta su concepción de la naturaleza humana a través de un ficticio estado de naturaleza, las propiedades o atributos del hombre en tal estado son fundamentalmente las siguientes: la bondad natural, el amor de sí, la piedad, la capacidad de elegir y un conjunto de capacidades “cognitivas” que en cuanto capacidades son solo susceptibles de actualización y que denomina perfectibilidad.

Respecto a la bondad natural, Rousseau se encarga de mostrar que tal carácter no tiene visos de moralidad alguna, específicamente la distingue de la bondad moral la que solo puede desarrollarse a partir de la sociabilidad con el desarrollo de las capacidades cognitivas y en ocasión de intereses contrapuestos, dando lugar, entonces, la bondad natural a la virtud. Pero en el estado descrito, el hombre es un ser solitario y en él no se han desarrollado los intereses que puedan oponerle a sí o a otros condición esta última de la moralidad, ni tampoco las capacidades cognitivas necesarias para ello: “(...) *En tal estado el hombre no conoce más que su propia persona; no ve su bienestar en oposición ni en conformidad con el de nadie; no aborrece ni ama nada; (...) es como un animal (...)*”¹²

O como lo afirma en el *Discurso*:

⁹ Rousseau, J. J., *Carta a Beaumont*, en Rousseau Escritos de Combate, p 540

¹⁰ Starobinski, J., Jean Jacques Rousseau. La transparencia y el obstáculo, Taurus, Madrid, 1983

¹¹ Rousseau, J. J., *Carta a Beaumont*, Ed. Cit., p 570

¹² Ob. Cit., p 540

“los hombres en tal estado, al no existir entre ellos ninguna clase de relación moral ni de deberes comunes, no pudieron ser ni buenos ni malos, no tuvieron ni vicios ni virtudes a no ser que, tomando tales palabras en sentido físico, se denominen en el individuo vicios aquellas cualidades que pueden perjudicar a su propia conservación y virtudes las que pueden contribuir a ella”¹³

Siguiendo esta descripción J. T. Scott, resalta uno de los matices en la oposición hombre natural y hombre civil, el mismo consiste en la distinción entre el hombre natural, entendido como ser físico, en cuanto que el estado de naturaleza es visto como *“la condición en la que los humanos existen como seres puramente físicos, esto es, poseídos por los instintos, pasiones y facultades con los que están dotados por naturaleza”¹⁴* y el hombre civil, como el hombre capaz de moralidad, tanto vicio o virtud, lo que exige la presencia de relaciones entre los hombres.

De esta forma la moralidad en Rousseau, como raíz común de la virtud y el vicio, al igual que las capacidades cognitivas sólo se desarrolla con el concurso de la sociabilidad, sin embargo, esta misma bondad natural constituye como lo expresa en la carta a Beaumont *“el principio fundamental de toda moral”*, desde el momento que deriva de ella que el hombre es naturalmente *“amante de la justicia y el orden”*, aunque tal condición sólo se presenta con el concurso de los otros. Así el carácter histórico de la moralidad no supondrá, en Rousseau, un carácter relativo, presentándose entonces un posible vínculo entre el hombre natural, aún en este sentido puramente físico, y el individuo moral, el que como veremos se explicitará en el Emilio y en las Cartas Morales.

Los principios o pasiones que caracterizarán al hombre en el estado de naturaleza son los siguientes:

“creo vislumbrar dos principios anteriores a la razón, de los cuales uno nos interesa sobremanera en nuestro bienestar y en la conservación de nosotros mismos, y el otro nos inspira una repugnancia natural a ver perecer o sufrir todo ser sensible y, de este modo especial, nuestros semejantes.”¹⁵

De esta forma Rousseau presenta los principios que caracterizan o motivan la acción del hombre natural, los que denominará *“amor de sí”* y *“piedad”* respectivamente. Como lo indica y teniendo en cuenta lo anterior, el *“amor de sí”* se reduce al interés del hombre en su propio bienestar, en el estado de naturaleza reducido a la autoconservación, es por tanto un principio natural y no moral *“indiferente al bien y al mal”*. Pero aunque natural no es un principio simple, desde el momento que el propio bienestar supone la concepción de lo que tal bienestar es, es susceptible de modificaciones y

¹³ Rousseau, J. J., *Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres*, Tecnos, Madrid, 1990, p 146/147

¹⁴ Scott, J. T., Ob. Cit. p 699

¹⁵ Rousseau, J., J., *Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres*, Ed. Cit., p 115

actualizaciones diversas en función de cómo se entienda tal bienestar. El desarrollo de las capacidades cognitivas y la multiplicación de los intereses a partir del concurso de los otros transformará el amor de sí, en amor propio, estado característico del hombre civil, que a partir de la multiplicación desproporcionada de sus deseos, pasiones y necesidades con respecto a sus fuerzas, y a la oposición inevitable, a partir de tal multiplicación, de sus intereses con los de los otros, sienta las bases de su corrupción. Sin embargo, como veremos, así como no es un principio simple, no es simple el lugar que ocupan estos conceptos de amor de sí y amor propio en la obra de Rousseau, y la oposición entre uno y otro que aparece clara en el Discurso, no lo es tanto en el resto de su obra, pudiéndose encontrar en la misma suficientes expresiones que permiten afirmar que Rousseau pensó en un desarrollo no patológico o corrupto del amor propio, tomando en este sentido diversas referencias al tema en el Emilio y en el Contrato Social. De acuerdo con J. Cohen¹⁶, a partir de la interacción entre el amor de sí, la piedad y las capacidades cognitivas, el amor de sí se complejiza y puede tanto, dar lugar a un *“amor propio inflamado”* característico de la sociedad criticada por Rousseau, aunque puede también desarrollarse, aún como amor propio, para dar lugar a una sociedad no patológica, sino ideal, como la sociedad de la voluntad general.

Junto con el amor de sí la piedad es presentada en el Segundo Discurso como el segundo principio natural en el hombre, definida como la *“(...) repugnancia natural a ver perecer o sufrir todo ser sensible y, de este modo especial, nuestros semejantes.”* Por otra parte oficia de freno respecto al amor de sí: *“(...) tempera el ardor de que hace gala respecto a su bienestar por una repugnancia innata a ver sufrir al semejante (...)”*¹⁷. Al igual que el amor de sí, como pasión natural está dirigida a cualquier ser sensible, pero en cuanto compleja admite desarrollos distintos de acuerdo a lo que se reconozca como “semejantes”, al mismo tiempo es presentada en el Segundo Discurso como la fuente de todas las virtudes sociales, en el sentido, como más tarde lo desarrollará en el Emilio, de que: *“La flaqueza del hombre es la que le hace sociable, nuestras comunes miserias son las que excitan nuestros corazones a la humanidad. (...)”*¹⁸. De hecho el propio tratamiento de la piedad en sus primeras obras puede parecer contradictorio, en el Ensayo sobre el origen del lenguaje afirma que si bien la piedad es natural, permanece inactiva a menos que un esfuerzo de la imaginación permita al hombre salir de sí mismo e identificarse con otro que sufre, para hacer lo cual es necesario cierto grado de desarrollo cognitivo, y afirma en el Segundo Discurso también que el propio desarrollo de la razón es el que puede desvirtuarla o adormecerla en la medida que *“repliega al hombre sobre sí mismo”*. Algo parecido parece afirmar en el Emilio, igualmente, no deja de reconocerla como natural, y como decíamos al igual que el amor de sí es susceptible de variaciones en la medida en que sean nuevas las circunstancias que concurren. Y así como tendrá un papel fundamental desde el punto de vista moral en el Emilio, tendrá también un papel singular en el Contrato Social, donde el vínculo social es vital para

¹⁶ Cohen, J., A Free Community of Equals, Mayo 2001

¹⁷ Rousseau, J. J., Ob. Cit., p 149

¹⁸ Rousseau, J. J., Emilio, Ed. Cit., p 159

conformar la comunidad, aunque las indicaciones respecto a la extensión del alcance de la misma serán contrarias en uno y otro caso.

Además de estos dos principios el hombre en estado de naturaleza se caracterizará por tener la libertad de elegir, esta es la nota que lo distingue de las bestias, como no lo hacían los principios antedichos: “(...) *no es tanto el entendimiento quien distingue específicamente los animales y el hombre cuanto su calidad de agente libre para asentir o resistir; y es sobre todo en la conciencia de esta libertad donde se muestra la espiritualidad de su alma, (...)*”¹⁹, es también como lo afirma en el Emilio “*el más apreciable de los bienes*”. La única dependencia del hombre natural es la dependencia de las cosas, dependencia carente de moralidad y no perjudicial para la libertad, en efecto, desde el momento en que una dependencia tal no interviene voluntades, las restricciones a la libertad derivadas de ella no tienen consecuencias respecto a la libertad de los afectados por ella. Por otra parte, en el estado natural las pasiones humanas se reducen a las señaladas anteriormente, por tanto es libre también en el sentido de que sus deseos se ajustan a sus fuerzas, sentido éste de la libertad, que referirá como central para marcar la dependencia en que queda sumido el hombre civil. La multiplicación de los deseos por el concurso de la sociabilidad y el desarrollo de sus capacidades cognitivas determinará una dependencia, en este caso si restrictiva respecto a la libertad humana: “(...) *Nuestras pasiones son las que nos hacen débiles porque son menester más fuerzas para contentarlas que las que nos concedió la naturaleza (...)*”²⁰, lo que determinará la necesidad del concurso de los otros para satisfacerlas y con esto la oposición de intereses y la necesidad de dominio, y a partir de esto el que ya no podamos vivir “*sin comer hombres*”. Concluyendo, así como el hombre es naturalmente bueno en la medida en que “*la calma de las pasiones y la ignorancia de vicio le impiden hacer el mal*”, el hombre en el estado de naturaleza es “naturalmente libre”, en la medida en que nuevamente “*la calma de las pasiones*”, es decir, el carácter natural y por tanto acotado, de sus necesidades, lo hacen apto para satisfacerlas con los atributos que forman parte de su dotación natural, de modo que su rasgo esencial en este aspecto es la autosuficiencia, valor este último que se repetirá una y otra vez a través de la obra de Rousseau, ya respecto al individuo moral como respecto al ciudadano.

Por último, el hombre está también naturalmente dotado de una serie de poderes cognitivos, imaginación, razón, entendimiento, autorreflexión, etc., las mismas las posee en carácter potencial, no se desenvuelven en el estado de naturaleza, desarrollándose progresivamente a partir de su ejercicio, es a ésta característica que Rousseau denomina perfectibilidad. “*facultad que, ayudada por las circunstancias, desarrolla sucesivamente todas las demás*” y que presenta al igual que la capacidad de elegir como una propiedad incontestablemente exclusiva del hombre. Atendiendo a ella es que podemos afirmar cierta peculiaridad del pensamiento de Rousseau respecto al hombre, como veremos en su descripción del estado de naturaleza las circunstancias que permiten el desarrollo de las actividades cognitivas tan característicamente humanas no se han dado, por lo que si se quiere lo humano en su plenitud no

¹⁹ Rousseau, J. J., Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres, Ed. Cit., p 132

²⁰ Rousseau, J. J., Emilio, Ed. Cit., p 112

está aun presente. Esto marcará una diferencia entre la propuesta de Rousseau y la de otros filósofos, criticados por Rousseau como Hobbes, que tal como señalábamos al principio adosan a la naturaleza humana características que para Rousseau son producto de un desarrollo particular e histórico del mismo, en este sentido afirma J. Scott que el ser humano se presenta en Rousseau como un ser histórico en el sentido en que: “... *el grado y la dirección del desarrollo del individuo está determinado por el grado y el carácter de sus relaciones con sus iguales ...*”²¹ Partiendo de esto último, tal carácter histórico comprendido de ésta forma, permite a su vez una aproximación a la concepción de Rousseau respecto a la relación entre el hombre y la sociedad, de acuerdo con la cual, como señalábamos en un principio, si bien, predominantemente hay una concepción negativa respecto a los efectos de ésta última sobre el hombre, su papel no es en absoluto subestimado sino que es concebida como un elemento central y decisivo en el desarrollo de rasgos típicamente humanos como la racionalidad y la moralidad, y a su vez, abriendo, con este carácter histórico del hombre, una perspectiva afín a una socialización positiva. Este punto lo retomaremos al considerar el papel del entendimiento y la racionalidad en la propuesta moral del Emilio y las Cartas Morales.

Concluyendo, la descripción que nos da Rousseau del hombre en el estado de naturaleza es la de un ser solitario, autosuficiente, motivado en sus acciones solo por los principios de conservación de su propio bienestar (amor de sí), limitado por la piedad, en cuanto tal libre y viviendo en condiciones de igualdad con sus semejantes, pero en el que no se han desarrollado, aunque potencialmente estén en su constitución, la moralidad y la razón.

Pasemos ahora a considerar las pretensiones de tal descripción. Desde el comienzo del Segundo Discurso Rousseau advierte que no es la plausibilidad histórica del relato lo perseguido, sino el poder acceder a lo que hay de propio en la naturaleza humana.

*“No se deben tomar las investigaciones que se pueden hacer sobre este tema como verdades históricas, sino tan sólo como razonamientos puramente hipotéticos y condicionales, mucho más adecuados para esclarecer la naturaleza de las cosas que para mostrar su origen”*²²

Siguiendo estas afirmaciones se podría decir que no es el propio estado de naturaleza, en cuanto situación históricamente constatable, el interés central de Rousseau, a pesar de que las descripciones que da de tal estado, así como la minuciosidad con la que relata la salida del mismo en el recorrido que desemboca en el estado social o civil, pueden hacer pensar que lo que en principio es tomado como mera hipótesis se va transformando, atendiendo a este tratamiento, en una verdad histórica. Tal como lo señala Starovinski parece que en la medida en que avanza en su descripción se apodera de él y transmite a sus lectores, una certeza que por su intensidad es causa de que su “ficción ‘histórica’ ... se transforma en evocación encantada de ‘un lugar para

²¹ Scott, J. T., Ob. Cit., p 697

²² Rousseau, J. J., Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres, Ed. Cit., p 120

*vivir*²³ Lectura que ha redundado en una comprensión casi caricaturesca del pensamiento de Rousseau, pero también muy difundida y casi instantánea con la publicación de sus obras como lo demuestra la correspondencia entre él y Voltaire con ocasión de la publicación del Primer Discurso, y según la cual, el llamado a la naturaleza de Rousseau sería un llamado a retornar a la vida descrita por tal estado, abandonando la vida social junto con las adquisiciones que ésta ha supuesto, de lo que podría derivarse que cualquier modo de vida social es opuesta a lo humano y como tal no construirían una verdadera alternativa para el hombre, la dicotomía hombre natural - hombre social, aparecería como insalvable. Interpretación que no nos permitiría ver la complejidad señalada anteriormente en cuanto las propiedades específicamente humanas quedarían excluidas.. Todo esto terminaría, en definitiva, caracterizando el pensamiento de Rousseau como decididamente regresivo. En lugar de esto y siguiendo al propio Rousseau en el Segundo Discurso, podemos afirmar que el estado de naturaleza es una ficción destinada a poner en evidencia la naturaleza humana, es un estado que: *“ya no existe, que quizá no ha existido y que probablemente no existirá jamás...”*, cuya descripción tiene como finalidad permitirnos *“separar lo que hay de original y de artificial en la actual naturaleza humana del hombre”* con el propósito normativo de *“juzgar con exactitud de nuestro estado presente.”*²⁴ No está en cuestión un estado de naturaleza sino la naturaleza humana.

*“Semejante a la estatua de Glauco que el tiempo, el mar y las tormentas habían desfigurado de tal modo que se parecía menos a un dios que a una bestia feroz, el alma humana, alterada dentro de la sociedad por mil causas que renacen sin cesar, (...) ha cambiado por decirlo así de apariencia hasta el punto de ser casi irreconocible.”*²⁵

El estado presente es el de la corrupción, corrupción que es, como decíamos en un principio, no imputable a la naturaleza humana, que se ha gestado por ciertos desarrollos, que en algún momento de la descripción que hace Rousseau del mismo aparece como un proceso cargado con las propiedades de la necesidad histórica y en otros como el producto de meras casualidades, que podrían bien no haber ocurrido nunca. Sin embargo, lo que podría afirmarse, a pesar de algunas interpretaciones contrarias, es que si bien cierto desarrollo del hombre ha desembocado en el estado de corrupción, como la metáfora de la estatua de Glauco lo indica, tal situación puede entenderse como causada por un cierto tipo de orden social pero no por todo orden social. El tema es si la situación es tal que la naturaleza del hombre se ha deformado al punto de tener que decretar su irrecuperabilidad absoluta, o si la naturaleza humana persiste debajo de esos cambios, y aun más si son posibles caminos de sociabilidad afines a tal naturaleza que permanecería en forma subyacente en el hombre civil. Así aun reconociendo la imposibilidad de la restitución de la originaria bondad natural, existen para el hombre alternativas derivadas de la misma o fundamentadas en algunos de sus aspectos más relevantes. Partiendo de esta última aproximación, la obra de Rousseau que puede

²³ Starovinski, J., Ob. Cit., p 24

²⁴ Rousseau, J. J., Ob. Cit., p 111

²⁵ Ob. Cit., p 110

presentarse como segmentada en realidad adquiere desde esta perspectiva una unidad justificada en el papel que juegan, en sus propuestas moral y política, la concepción del hombre descrita en el ficticio “estado de naturaleza”.

Concluyendo, la descripción del estado de naturaleza de Rousseau no nos habla de un estado pasado y añorado, sino de un estado presente, aunque oculto, un estado podríamos decir latente y capaz de nuevas actualizaciones. Esto supone comprender tal descripción no solo en su función claramente crítica respecto al hombre civil, sino en una función de modelo positivo que regula, y cuya comprensión aclara, ciertos puntos fundamentales de la obra más tardía de Rousseau.

Antes de referirnos a las concepciones moral y política de Rousseau, esbozaremos brevemente, y solo en sus puntos más relevantes el proceso de corrupción que lleva hasta el hombre civil; aspectos importantes de su obra positiva responden no solo a su concepto de naturaleza humana sino también a las causas que identifica como origen de su corrupción.

EL ESTADO A SUPERAR – EL HOMBRE CIVIL

En la segunda parte del Segundo Discurso Rousseau procede a la descripción del proceso que hace del hombre un hombre civil. Tal proceso constituye una verdadera transformación, ya que en el transcurso del mismo se desarrollan las facultades con que potencialmente estaba dotado el hombre por naturaleza, pero que por ser éste un estado presocial, permanecían en forma latente. Pero la forma en que tal actualización, como decíamos transformación, se procesa dejara al hombre en un estado, que aunque Rousseau no lo denomina así, siguiendo a Althusser²⁶ y al sentido que más tarde el término adquiere luego de Rousseau en las obras entre otros de Hegel y Marx, podríamos denominar como de alienación. Partiendo de que podríamos entender por alienación: “... tipos de sometimiento, de subordinación a una fuerza o poder cuya influencia representa para el influido una forma de desencuentro consigo mismo...”²⁷, en la descripción de Rousseau encontramos que al mismo tiempo que el hombre gana en el desarrollo de sus facultades, sufre una pérdida de sí mismo que supondrá, a su vez, el mutuo sometimiento entre los hombres; es decir el quiebre de unidad original. A la hora de distinguir entre el hombre natural y el hombre civil afirma: “(...) el hombre salvaje vive en sí mismo; el hombre social, siempre fuera de sí, no sabe vivir más que en la opinión de los demás y de su juicio tan sólo saca, por decirlo así, el sentimiento de su propia existencia (...)”²⁸ No detallaremos aquí el proceso que lleva al hombre a esta situación, simplemente señalaremos que el “comercio entre los hombres” provoca la necesidad, en el inicio no nociva, de distinción de la propia individualidad, la que aunque en un principio responda a condiciones auténticas, rápidamente se dirige, a partir de la transformación del amor de sí en amor propio, hacia la vanidad. Con esto el hombre no se reconoce sino en la mirada de los otros y se produce el desencuentro, que

²⁶ Althusser, L., El contrato social, en La presencia de Rousseau, Nueva Visión, Buenos Aires, 1972.

²⁷ Flo, J., Sambarino, M., Alcance y formas de la alienación, Biblioteca de Cultura Universitaria, Montevideo, 1968, p. 10

²⁸ Rousseau, J., J., Ob. Cit., p 205

Starovinski ubicará como más enfático en la obra de Rousseau, entre ser y parecer.

Por otra parte, el desarrollo de los vínculos sociales a la vez que supone un desarrollo de facultades como la razón, la autorreflexión, la imaginación, etc., supone, a su vez, la multiplicación de las necesidades y pasiones que pautan la acción humana; pero tal multiplicación de las necesidades, entendida como ilegítima por Rousseau, no será acompañada por un aumento paralelo de las fuerzas de que el hombre dispone para satisfacerlas, el concurso de los otros se hace imprescindible, y con ello, la dependencia ya no es la neutral y moralmente inócua dependencia de las cosas, sino una dependencia entre voluntades que atenta directamente contra el estado de libertad que le era natural y originalmente propio. Por lo que esta pérdida de sí mismo se transforma en sometimiento:

“... en el instante en que un hombre tuvo la necesidad de la ayuda de otro, desde que se dio cuenta de que era útil a uno solo tener provisiones para dos, la igualdad desapareció, se introdujo la propiedad, el trabajo se hizo necesario y los inmensos bosques se convirtieron en campos risueños que fue necesario regar con el sudor de los hombres y en los cuales bien pronto se vio a la esclavitud y la miseria germinar y crecer con las mieses.”²⁹

Siguiendo lo planteado en este pasaje tal estado de alienación históricamente originado, exigirá la introducción de instituciones no presentes en el estado de naturaleza como la propiedad y la división del trabajo, y con ellas las nuevas circunstancias llevaron al hombre a constituirse como un ser moral, que ya no puede para resolver sus relaciones recurrir a los principios naturales del amor de sí y la piedad, las nociones de bien y mal hacen su aparición así como el concepto de justicia directamente vinculado con la propiedad, en la medida en que la mera posesión no constituye derecho alguno, para que este se instituya es necesaria la justicia. Así el estado hasta ahora social pero prepolítico, dará lugar a un segundo momento en el cual la creación de instituciones políticas permiten exorcizar la inestabilidad de la que es presa el hombre una vez que se disparan los mecanismos de la dependencia y la enemistad, una vez que los hombres rendidos ante sus múltiples necesidades establecen relaciones de mutua hostilidad, cuando los intereses contrapuestos dan lugar al amor propio interesado, y la voz de la piedad, límite del amor de sí en el estado natural, se adormece, en tal situación los “ricos” conciben lo que Rousseau afirma es “*el proyecto más reflexivo que haya surgido jamás en el espíritu humano*”, el ordenamiento político y la ley que pasan a ocupar el lugar que antes ocupaba la ley natural. Los hombres entonces, “*corrieron detrás de sus cadenas, creyendo asegurar su libertad*”.

Retomando el concepto de alienación con el que hemos pretendido caracterizar la descripción de Rousseau del hombre civil, encontramos que en el tradicional uso del mismo se la entiende no solo como esa pérdida de sí que supone sometimiento sino que también hace referencia “*... a una liberación o a un reencuentro consigo mismo que de alguna manera se presenta como*

²⁹ Ob. Cit., p. 172

*deseable*³⁰, en este sentido no es un concepto simplemente descriptivo sino también normativo, la recuperación del estado perdido, la liberación del sometimiento se constituyen entonces como metas moralmente deseables. En el caso de Rousseau la vuelta atrás es imposible, el estado de naturaleza una vez perdido es irrecuperable. Sin embargo, aunque no haya vuelta a atrás si pueden comprenderse los esfuerzos posteriores al Discurso de Rousseau como dirigidos a proponer alternativas en la que la recuperación de ciertos aspectos de la condición perdida, así como la liberación de la dependencia en la que los hombres han caído, son el objetivo principal. Al respecto Todorov propone una lectura de Rousseau por la que la obra posterior a los discursos se entiende como complementaria a los mismos: *“Rousseau concibe un ideal futuro , y toda su obra posterior al segundo discurso está dedicada a su descripción (...) hace encadenar – dice- un esfuerzo constructivo al análisis fundamentalmente crítico del presente (...)”*³¹ En otras palabras, la bondad natural una vez perdida es irrecuperable, la propia concepción del hombre compleja de Rousseau hace que esto no sea simplemente imposible sino también indeseable, como señalábamos en el estado natural el hombre es asimilable a las bestias, sus luces no se han desarrollado, no hay mérito en su accionar en la medida en que no tienen a qué oponerse ni respecto a los otros ni respecto a sí mismo, en definitiva es una bondad sin virtud. Una vez que el hombre ha desplegado sus potencialidades es necesario otro paso, es necesario pasar de la bondad natural a la virtud. Y en la medida en que como dice Althusser la situación que ha devenido responde a la constitución que históricamente el hombre ha experimentado, los obstáculos, entonces, que no responden a factores externos, no podrán ser removidos sino a condición de que la propia constitución del hombre sea transformada, a condición en definitiva de que cambie su *“manera de ser”*.

Por otra parte, siendo la situación depravada en la que el hombre civil se encuentra producto de un determinado desarrollo histórico, esto es, no imputable a la naturaleza humana, tal como lo postula la bondad natural, son posibles en la propia historia salidas, esta vez hacia el futuro, que permitan al hombre abandonar tal estado de depravación. Los caminos hacia la superación que presenta Rousseau son: la salida individual, expresada fundamentalmente en su obra autobiográfica; la salida del individuo moral a través de la educación del hombre natural que vive en sociedad, delineada en el Emilio y las Cartas Morales, y por último la salida política, la del ciudadano, expresada en su obra política en general pero particularmente en el Contrato Social.

En lo que sigue nos dedicaremos a las dos últimas de estas alternativas la del individuo moral y la del ciudadano, éstas pueden ser interpretadas, como señalábamos en un principio como incompatibles, es decir como alternativas excluyentes. Sin embargo, aunque respondiendo a situaciones diferentes creemos que ambos obedecen a un proyecto moral único, la superación del estado de alienación señalado aquí, e inspirado en ambos casos en el ideal positivo del hombre natural analizado en la primera parte de este trabajo.

³⁰ M. Sambarino, J. Flo, Ob. Cit., p. 10

³¹ Todorov, T., Ob. Cit., p 23

EL INDIVIDUO MORAL

Como señalábamos en un principio, la obra de Rousseau se ha caracterizado muchas veces como una presentación de sucesivas antinomias resultantes de una indagación que hace explícitos los extremos en los que el hombre puede desenvolverse en la sociedad moderna, llevando para muchos estas posturas siempre a renunciaciones, es decir, o tomamos al hombre como individuo y permitiendo su total desarrollo como tal cortamos con eso sus vínculos sociales, la propuesta del hombre aislado, con lo que lo condenamos a la desdicha, o por otro lado consumamos hasta sus últimas consecuencias el camino de la sociabilidad y formamos al ciudadano, donde el individuo no es sino en función del orden político, entendiéndolo éste como organismo y por tanto renunciamos a la libertad y constituimos en desmedro del individuo al ciudadano. Sin embargo, parte de la obra de Rousseau, que de ninguna forma es marginal, nos presenta otra opción, la formación del individuo moral, del hombre que vive en sociedad y permanece fiel a su naturaleza; permitiéndonos ver una aproximación al papel del hombre natural como ideal que regula una primera transformación del estado civil. Tal opción aparece en el Emilio y en las Cartas Morales, diferenciándose ambos escritos en que el primero está dedicado a la educación como vehículo de la formación moral a lo largo de toda la vida de un personaje que es presentado como modelo, pero a su vez se aclara, no posee características distintivas especiales, mientras las Cartas Morales presentan tal posibilidad a través de un proceso ubicado ya en la vida adulta de un personaje, que no es en el caso de Rousseau meramente anecdótico, de una mujer. Ambos tienen en común, más allá de sus diferencias que la formación moral es el tema fundamental, y que está dirigido a individuos que viven en una comunidad no ideal, es decir que tienen, que comerciar con un mundo corrupto y por esto representa, para muchos el proyecto más realista de Rousseau, ya que, la superación de la condición humana no se ubica ni en un vuelta a la vida asocial del estado de naturaleza, lo que es reconocido como imposible por el propio Rousseau, ni depende de la conformación de la comunidad política ideal, las dificultades de cuya realización aplazan indefinidamente la superación necesaria.

Como la propia caracterización de Emilio lo expresa la propuesta en este caso de Rousseau es articular la naturalidad del hombre, con la condición que se ha agregado históricamente y a la que ya no puede renunciar, la sociabilidad. Si bien ya no podemos vivir *“sin comer hombres”*, es posible vivir en sociedad siguiendo nuestra naturaleza, naturaleza que opera en este caso como el ideal del hombre:

*“si queremos formar al hombre de la naturaleza, no por eso tratamos de hacerle salvaje, y relegarle en lo enmarañado de las selvas, sino de que metido en el torbellino social, no se deje arrastrar de las pasiones, ni de las opiniones de los hombres; de que vea por sus ojos y sienta por su corazón; de que no le gobierne ninguna autoridad, como no sea la de su propia razón.”*³²

³² Rousseau, J. J., Emilio, Ed. Cit., p 190

Aparece aquí otro de los aspectos menos atendidos de Rousseau, en general se lo concibe como despreciando la vida social, sin embargo, la sociabilidad una vez que ha arribado ya no puede despreciarse sin costos para el hombre, hablar en dicho contexto de un hombre solitario es hablar de un hombre infeliz, “... *Estaría solo, y sería miserable. No concibo que el que nada necesita pueda amar algo, ni que el que nada ama pueda ser feliz*”³³ el desafío será entonces acercarse al hombre de la naturaleza sin renunciar a la relación con los otros. Así el Emilio está dedicado a la formación del hombre ideal, el camino para su consecución: la educación: “*a las plantas las endereza el cultivo, a los hombres la educación ...*”.³⁴

No es cualquiera la educación necesaria para hacer efectivo el ideal propuesto. Rousseau distingue su educación de lo que tradicionalmente se entiende por tal, o mejor de la educación existente, la que no puede sino responder a las exigencias de la sociedad, es decir, el diseño de los modelos de educación existente está dirigido a formar hombres para que desarrollen de adultos los roles que la sociedad espera de ellos, esto es como reproducción de los valores sociales vigentes. Tales valores son los de la sociedad corrupta, Emilio vive en una sociedad corrupta, su formación tiene que ser entonces independiente de ella. Desde el comienzo Rousseau efectúa tales distinciones afirmando que podemos distinguir tres tipos de educación, la de la naturaleza, la de las instituciones sociales y la de las cosas. La primera es la que naturalmente se da por el desarrollo de nuestras propias y naturales facultades, la segunda es la de los hombres y por último la de las cosas es la de la experiencia no mediada del hombre con los objetos, es decir la de la propia experiencia, la dificultad arriba cuando éstas tres se contradicen. Su estrategia será la de dividir la educación de Emilio en dos etapas fundamentales, una primera que denomina “negativa” que dependerá de su propio desarrollo natural y de su relación con las cosas, y una segunda etapa, donde comienza la educación moral y política, para la que se hacen imprescindibles las relaciones interpersonales.

La educación “negativa” permitirá el desarrollo independiente de Emilio, y será clave para forjar en él la “autenticidad” o autonomía rasgo fundamental de la naturaleza humana, en nuestros términos del ideal de hombre manejado por Rousseau. En este punto es de notar que lejos de una educación que imponga las concepciones vigentes Rousseau es el abanderado de la educación no impositiva, centrada en el niño, en función de su concepción de la bondad natural es de esperar que más que imponer se disponga la situación para que puedan desarrollarse las disposiciones naturales. En este sentido, aunque la educación sea “negativa” esto no significa que el rol del tutor sea pasivo, por el contrario hay una continua alteración de la realidad en la que se mueve Emilio, pero tal alteración tiene como objetivo retrasar lo más posible el concurso de la vida social con sus “vicios”, permitiendo que a imagen del hombre natural se desarrollen en el alumno, por sí mismas y a su propio tiempo, las disposiciones propias de su naturaleza, de modo de asegurar su independencia, autosuficiencia y autenticidad, recordemos que las relaciones con las cosas no corrompen por sí mismas cuando sí lo hacen las relaciones entre los hombres, así en la primera parte de su vida Emilio se relacionará con

³³ Ob. Cit., p 160

³⁴ Ob. Cit., p 2

el mundo de las cosas y hará su propia experiencia de ellas, aprendiendo de esta forma a ser él mismo. En una segunda etapa, propuesta en el libro IV del Emilio, y que tiene su paralelo en las Cartas Morales, por lo que éstas últimas son entendidas como un adelanto de lo que más tarde desarrollará en La profesión de fe del Vicario Saboyano; la educación ya dejando de ser “negativa” versará sobre cuestiones morales y políticas; siguiendo Rousseau en este punto en el plano individual el mismo itinerario que llevó a la especie de ser primero simplemente “seres físicos” a acceder, en una segunda etapa, a la condición de seres morales.

Si como afirmábamos antes el objetivo de la propuesta moral de Rousseau es la superación de un estado de alienación que sólo será posible a través de una real transformación del sujeto moral, su propuesta, a diferencia del rasgo predominante en la filosofía moral moderna, no consistirá en una serie de preceptos constrictores para la conducta humana, sino que lo propuesto será tal transformación de la condición humana en el caso de las Cartas Morales, y la dirección de Emilio para que fortalezca su constitución natural, transformación al fin, a partir ambos del modelo del hombre natural, lo que termina acercando su propuesta a la filosofía moral antigua. Si las perversiones son producto del proceso histórico y como decíamos la naturaleza humana, buena en sí misma, permanece latente en el hombre moderno, el camino de la virtud consistirá en el desarrollo de tales potencialidades. Así nuevamente el amor de sí y la piedad, entendidos como sentimientos naturales aunque no simples, entrarán en escena.

Tal transformación o desarrollo moral del hombre tiene como fundamento la conciencia, en ella se encuentran los principios de la moralidad, los que Rousseau declara haber encontrado en su carta a Beaumont, es que es en su propio interior que el hombre encuentra la fuente de toda moralidad, interioridad de la que el hombre civil se ha despegado encontrando con esto su propia ruina, en este sentido afirma en el Emilio: *“Toda la moralidad de nuestras acciones consiste en el juicio que nosotros mismos formamos de ellas. Si es cierto que lo bueno sea bueno, debe serlo en lo interior de nuestro corazón (...)”*³⁵, y agrega más adelante: *“Así, que en lo interior de nuestras almas hay un principio innato de justicia y virtud, conforme al cual juzgamos, a despecho de nuestras propias máximas por buenas o malas las acciones ajenas y las nuestras; y a este principio yo le doy el nombre de conciencia.”*³⁶

El proyecto moral de Rousseau, aunque nunca desarrollado sistemáticamente, sino desperdigado a lo largo de su obra, fue denominado por él mismo como el de una *moral sensitiva*, esto en cuanto además de la interioridad como punto de partida, ésta no está determinada por la racionalidad como sí lo está en la mayoría de las concepciones morales modernas, sino por los sentimientos, la fuente de la moralidad es un: *“(...) principio inmediato de la conciencia, aun sin dependencia de nuestra razón (...)”*³⁷. El amor y el odio determinan lo bueno y lo malo, no hay principios racionales que puedan prescindir de estos sentimientos innatos e interiores determinar un juicio acerca de lo bueno o malo o de lo justo y virtuoso. Es este,

³⁵ Ob. Cit., p 217

³⁶ Ob. Cit., p 219

³⁷ Ob. Cit., p 220

tal vez, el sentido del antintelectualismo de Rousseau, cuando afirma *“el hombre que piensa es un animal depravado”* lo que está afirmando, más que un rechazo total al conocimiento racional, es el que éste tenga un papel privilegiado en cuanto a determinar lo bueno para el hombre. De hecho si bien la racionalidad se ha constituido a través de un proceso en el que el hombre ha degenerado y el desarrollo de la misma ha llevado a la proliferación de las necesidades y con ello a toda la serie de dependencias que arrojan como resultado un hombre extraño a sí mismo y dependiente de los otros, no es en sí misma sino por esta independencia del sentimiento natural que Rousseau la acusa:

*“La razón nos enseña por sí sola a conocer o bueno y lo malo: la conciencia que hace que amemos lo uno y aborrezcamos lo otro, aunque independiente de la razón, no se puede desenvolver sin ella. Antes de la edad de la razón, hacemos bien y mal sin saber si lo que hacemos es bueno o malo; y no hay moralidad en nuestras acciones ”*³⁸

Por el contrario la razón limitada por el sentimiento natural, por la voz inmediata de la conciencia lejos de ser rechazada es aceptada por Rousseau, en este sentido afirma que *“de los afectos de amor y odio nacen las primeras nociones del bien y del mal”* y las nociones de justicia y bondad no son nunca meramente conceptos del entendimiento sino *“verdaderas afecciones del alma iluminadas por la razón”* de esta manera afirma *“no es posible establecer ninguna ley natural por la razón sola y sin acudir a la conciencia (...)”*³⁹

Tales sentimientos naturales que dan origen a la conciencia, verdadera voz interior e inmediata que nos permite juzgar lo bueno y lo malo, y por la que *“podemos ser hombres sin ser doctos”*, tiene su origen en los principios del hombre natural, el amor de sí y la compasión:

*“esos sentimientos son el amor de sí, el temor al dolor y a la muerte y el deseo de bienestar. Pero si, como no se puede dudar, el hombre es un ser sociable por naturaleza, o al menos hecho para serlo, no puede serlo más que por otros sentimientos innatos relativos a su especie. De ese sistema moral, formado por esta doble relación consigo y con sus semejantes nace el impulso natural de la conciencia.”*⁴⁰

Pero como afirmábamos al caracterizar al hombre natural, los sentimientos innatos invocados en este punto por Rousseau no son simples, sino que se articulan y desarrollan en función de las circunstancias particulares en las que el hombre se encuentra. De este modo tanto el amor de sí como la compasión se determinan por lo que hombre entienda es su bienestar, en el caso del primero, y por quienes reconozca como sus semejantes en el segundo. En tanto las circunstancias del Emilio tanto como el de las Cartas Morales no es la del hombre en estado de naturaleza sino que la situación es la

³⁸ Ob. Cit., p 27/28

³⁹ Ob. Cit., p 172

⁴⁰ Rousseau, J. J., Cartas a Sofía, Alianza, Madrid, 1999. p. 126

de un hombre educado como hombre natural pero viviendo en sociedad, es necesario que tales principios o sentimientos, base de toda moralidad, no se presenten de la misma forma que en tal estado de naturaleza, y además, como anteriormente referíamos, el propio Rousseau afirma la amoralidad de tales sentimientos que son presentados ahora, sin embargo como los principios de toda moralidad.

En este punto se revela, en uno de sus aspectos, la complejidad del pensamiento de Rousseau, apareciendo necesario, como en el propio texto del Emilio se manifiesta, que características humanas históricamente adquiridas desempeñen un papel que vaya más allá de la mera corrupción como podría desprenderse de cierta lectura de sus textos, especialmente de los Discursos.

Mientras el amor de sí "(...) es un sentimiento natural que lleva a todo animal a preocuparse por su conservación (...)" y como tal natural y no moralmente bueno, pero siempre bueno; el amor propio "(...) es tan sólo un sentimiento relativo, artificial y nacido dentro de la sociedad, que lleva a cada individuo a ocuparse más de sí que de cualquier otro. (...)"⁴¹, este último tiene respecto a su valor moral cierta ambigüedad. Si bien en los Discursos es presentado como un sentimiento negativo, que nacido de las comparaciones enfrenta a los hombres dando origen a la multiplicidad de males que caracterizan la corrupción de la bondad natural cuyo resultado es el alienado y dependiente hombre civil, "el hombre del hombre"; tal aproximación al amor propio parece no agotar sus efectos ni su valoración, ya que en las obras más tardías cuyo tema es la moralidad y la política, Rousseau parece dar lugar a otras formas de considerar el amor propio, al respecto afirma en el Emilio :

*"la primer mirada que pone en sus semejantes, le incita a compararse con ellos, y el primer afecto que excita en él esta comparación es anhelar el primer puesto. Este es el punto en que se convierte el amor de sí en amor propio (...) para dirigir tal amor propio hacia pasiones blandas y benevolentes es necesario saber en qué sitio se reconocerá entre los hombres, y que género de estorbos creará necesita remover para colocarse en el lugar que pretende ocupar"*⁴²

Enfrentando esta complejidad Laurence D. Cooper⁴³ afirma que en Rousseau se pueden distinguir dos manifestaciones del amor propio, basándose en la ambigüedad que registra tal concepto en su obra, en cuanto el amor propio es reconocido por éste tanto como el origen de los peores males del hombre así como también de adquisiciones positivas como la virtud tanto moral como cívicamente entendida, además de sentimientos fundamentales como el amor conyugal y paternal, sentimientos que aunque menospreciados en los Discursos son en cierta medida reivindicados en la obra posterior.

Para Cooper aunque no haya sido objeto de un tratamiento completo y sistemático se pueden distinguir en Rousseau al menos dos formas de amor

⁴¹ Rousseau, J. J., Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombre, Ed. Cit., p 235

⁴² Rousseau, J. J., Emilio, p 172

⁴³ Cooper, L. D., Rousseau on self-love: what we've learned, what we might have learned, Review of Politics, Fall98, Vol. 60.

propio, una de ellas siempre negativa y la otra positiva moral y políticamente hablando. De acuerdo con él el amor propio es entendido en todos los casos por Rousseau como un sentimiento producido por la necesidad del propio valor, es decir, por la necesidad de apreciarse a uno mismo como valioso y de ser apreciado por los otros como tal. La segunda de estas situaciones solo es posible en el mundo social, mientras la primera solo se volverá problemática en el mismo. En este punto Cooper se pregunta cuáles son los requisitos que hacen del amor propio un sentimiento positivo, para establecer la diferencia entre uno y otro recurre a los conceptos de orgullo y vanidad. El orgullo es valorado negativamente en los Discursos pero luego es utilizado en la formación del Emilio y del ciudadano como un factor a explotar, los criterios que permiten distinguir orgullo y vanidad según Cooper siguen el tópico de Rousseau de la distinción entre apariencia y realidad. La búsqueda del la autovaloración en el caso del orgullo se centra en aquellos aspectos que pueden ser atribuidos al mérito propio y respecto a rasgos, o logros que son verdadera o realmente valiosos, mientras que la vanidad estaría referida a falsos méritos y/o a aspectos que son valiosos solo por la opinión, es decir tienen la apariencia de valiosos aunque no lo son en sí mismos. El problema que surge entonces es el de determinar cuáles son los méritos reales y qué hace que algo sea valioso en sí mismo, es decir que aún puede persistir la ambigüedad. Para resolver esta cuestión Cooper afirma que “... *el orgullo es bueno únicamente cuando sus dimensiones son tales que sirven a un propósito más grande ...*” tal propósito quedará definido por la perspectiva desde la que se coloque Rousseau si es el hombre moral, el ciudadano o el individuo aislado. Respecto al primero cuyo tema nos incumbe en estos momentos tal propósito estará determinado por el rol preponderante del amor de sí.

En otras palabras, una vez que los lazos sociales se han instalado no hay vuelta atrás y los principios naturales originales se han transformado irreversiblemente, cortar dichos lazos sociales condena al individuo a la infelicidad, la alternativa que se presenta entonces es subordinar los nuevos sentimientos, en este caso el amor propio, a los principios del hombre natural, limitarlos a sus fuentes genuinas, lo que permite evitar el amor propio inflamado, patológico, que lleva al individualismo y la vanidad, conservando en el mundo social lo mejor del hombre natural pero transformado por su nueva circunstancia, pasando de la amoralidad de la bondad natural a la moralidad del hombre virtuoso, lo que supone un exigente equilibrio en la medida en que los mismos factores que permiten al hombre la virtud son a su vez el camino del vicio: “(...) *El amor propio es un instrumento útil, pero peligroso; hiere con frecuencia a la mano que de él se sirve (...)*”⁴⁴.

El segundo principio, aunque derivado del amor de sí, la compasión es presentado por Rousseau como la fuente de todas las virtudes sociales, “*La flaqueza del hombre es la que le hace sociable, nuestras comunes miserias son las que excitan nuestros corazones a la humanidad. (...) Si nos unen por interés nuestras necesidades comunes, por afecto nos unen nuestras miserias comunes*”⁴⁵. La misma consiste en la capacidad de ponerse en el lugar del que

⁴⁴ Rousseau, Emilio, Ed. Cit., p 153

⁴⁵ Ob. Cit., p 160

sufre, capacidad que solo es posible, para Rousseau, en la medida en que nos concebimos como sufrientes potenciales de las mismas miserias y, por último la magnitud del mal está dada por el juicio que hacemos del mismo. Estos requisitos hacen que la piedad o compasión exija al hombre salirse de sí mismo y poner en juego las facultades del entendimiento y la imaginación *“Sólo en cuanto juzgamos que él padece, padecemos nosotros y padecemos en él, no en nosotros. De manera que ninguno se vuelve sensible hasta que se anima su imaginación, y empieza a trasladarse fuera de sí propio”*.⁴⁶

Decíamos que este es un sentimiento dependiente del amor de sí, ya que es a partir del propio sufrimiento experimentado o probable que el mismo se activa. Por otra parte, el sentimiento que en el estado de naturaleza se presentaba hacia todo ser sensible, en cuanto era solo en esta dimensión que el hombre se podía concebir a sí mismo, en el hombre que vive en sociedad tal sentimiento tiene otras derivaciones, en este punto la piedad o compasión se desarrollará sin contradicciones para el hombre natural que vive en sociedad, si el objeto de la misma lo constituye en palabras de Rousseau la especie y no otro hombre entendido éste en función de los intereses privados, única forma ésta en que se respete la igualdad original de la especie y que, por otra parte el individuo moral conserve su libertad: *“Así que para estorbar que la piedad degenera en flaqueza”* por efecto del amor propio o las preferencias *“(....) es preciso generalizarla, y explayarla a todo el género humano. Cuando no va acorde a la justicia no nos dejamos llevar de ella, Por razón, y por nuestro amor debemos todavía más compasión a nuestra especie que a nuestro prójimo (...)*”⁴⁷

Por último, el camino de la moralidad, afirmábamos antes es el de la virtud, virtud que solo puede desarrollarse en el ámbito social, *“no hay felicidad sin valor, ni virtud sin resistencia (...) solamente a un ser débil por su naturaleza y fuerte por su voluntad pertenece la virtud...”*⁴⁸. En el estado natural el hombre no estaba dividido en sí mismo como lo está en el estado civil, sus fuerzas y sus necesidades estaban equiparadas, sus preferencias se identificaban con su realidad, de forma que su bondad era una bondad sin mérito, era bueno sin ser virtuoso *“... al no existir entre ellos ninguna clase de relación moral ni de deberes comunes, no pudieron ser ni buenos ni malos, no tuvieron ni vicios ni virtudes ...”*⁴⁹ En el estado civil el hombre se ha debilitado por la multiplicación de sus necesidades respecto a sus fuerzas, volviéndose esclavo de sí mismo, y por esto esclavo además de los otros, solo su voluntad puede sacarlo de tal situación de esclavitud, su voluntad actuando sobre sí mismo, esto es como fuerza moral. A tal efecto concurren todas las facultades que se han desarrollado en su historia, entre ellas la razón:

“(...) si queremos formar al hombre de la naturaleza, no por eso tratamos de hacerle salvaje, y relegarle en lo enmarañado de las selvas, sino de que metido en el torbellino social, no se deje arrastrar de las pasiones, ni de las opiniones de los hombres; de que vea por sus ojos y sienta por su corazón; de que no le gobierne ninguna

⁴⁶ Ob. Cit., p 161

⁴⁷ Ob. Cit., p 188

⁴⁸ Ob. Cit., p 354

⁴⁹ Rousseau, J. J., Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres, Ed. Cit., p 146

*autoridad, como no sea la de su propia razón. (...) El mismo hombre que debe permanecer estúpido en las selvas, debe tornarse racional y sensato en las ciudades, cuando en ellas sea mero espectador.*⁵⁰

Este es el proyecto moral de Rousseau que puede observarse tanto en el Emilio como en las Cartas Morales, la virtud como oposición a las inclinaciones y preferencias nacidas de la “falsa opinión de los hombres” debe partir del conocimiento de lo que es propio, así el camino en el caso del Emilio será permitir en principio el desarrollo de sus disposiciones naturales las que más tarde servirán de criterio valorativo respecto a sus reales y genuinos intereses, y es el mismo el llamamiento que hace desde las Cartas Morales a un conocimiento de sí mismo, que más que mera contemplación es un verdadero ejercicio que posibilita el despliegue de la propia personalidad. Tales criterios no son otros que los del hombre natural, el amor de sí y la piedad: “¿Pues quién es el varón virtuoso? El que sabe vencer sus afectos; porque sigue entonces su razón, su conciencia; cumple con su obligación, se mantiene en el orden y nada puede separarle de él (...) si ahora libre en efecto, aprende a enseñorearte de ti mismo: manda Emilio, en tu corazón y serás virtuoso”⁵¹ Razón, esta, que como veíamos anteriormente es necesario se encuentre limitada por los principios de la conciencia para no transformarse en “razón sin principio”. La virtud supone entonces en esa oposición a las preferencias o necesidades o pasiones socialmente adquiridas e ilegítimas el camino de la liberación del individuo, constituyéndose, entonces la moralidad a través de la educación o del ejercicio de sí mismo en uno de los medios de restitución del estado perdido en el proceso de alienación que señalábamos antes.

Por otra parte, este proyecto aunque a menudo ha sido presentado como puramente individual no se opone a la sociedad, la compasión es un elemento esencial al individuo moral, y más que oponer su interés individual al de los otros, el ejercicio del propio amor de sí lo lleva a constreñir el amor propio cuyo resultado es sin duda el individuo egoísta o individualista que sí puede rivalizar con un proyecto colectivo. De hecho, el alejamiento de los vínculos sociales, propuesto en la primera parte de la educación del Emilio, su fase negativa, y la búsqueda de la soledad indicada en las Cartas Morales: , pueden perfectamente entenderse como movimientos específicos, de alguna manera terapéuticos con el fin, consonante con el esfuerzo de Rousseau de describir al hombre natural como un hombre solitario, de hacer presente, en este caso para el individuo, su condición original y auténtica, de modo que sea luego capaz de distinguir las necesidades, pasiones y deseos que les son auténticamente propios, es decir con el fin de: “(...) encerrar las pasiones que nos acosan incesantemente”⁵²

Por todo esto, el individuo moral así entendido es perfectamente compatible con la sociedad, al punto que como el propio Rousseau afirma condenarlo a la soledad es condenarlo a la infelicidad. De hecho el llamamiento a la soledad de las Cartas Morales como la acción del tutor evitando que los vínculos sociales aparezcan en escena antes de que las disposiciones

⁵⁰ Rousseau, J.J., Emilio, Ed. Cit., p. 190

⁵¹ Ob. Cit., p 355

⁵² Rousseau, Cartas a Sofía, Ed. Cit., p 133

naturales se hayan desarrollado y fortalecido en su alumno, no responde necesariamente a una valoración negativa de todo orden social sino del orden corrupto en que éstos personajes están ambientados y contra el que pretende oponerlos.

Encontramos, entonces, en las propuestas morales de Rousseau una vinculación con el hombre natural, entendido éste como ideal de lo que es propiamente humano, el que se constituye finalmente como criterio para juzgar la propia conducta, pero que no lleva por esto a un rechazo de todo vínculo social, por el contrario parece ser el camino para una vinculación social no patológica. Sin embargo, no deja de ser éste un camino individual, válido para cualquier ser humano individualmente considerado independientemente de las circunstancias sociales en las que se encuentre. Veremos ahora, qué sucede respecto al rol que juega el hombre natural en el otro proyecto de Rousseau, el proyecto político.

EL CIUDADANO

Si el proyecto moral de Rousseau es un proyecto de transformación individual dirigido a que lo originario en el hombre se constituya en el verdadero y único criterio del comportamiento humano tomado individualmente, el proyecto político, podríamos decir, se dirige también a una transformación pero dirigida ahora al individuo como integrante de una comunidad política, y así como en el Emilio tal transformación no tiene la forma de una restitución, tampoco, y especialmente por cuanto los vínculos sociales no son originales, puede ser ese el camino en el proyecto político. Tales vínculos, si bien no originarios, han llegado para quedarse, y la superación del patológico estado social que ha devenido históricamente no se encontrará sin dramáticos costos en el individuo solitario, sino en la radical consumación de la socialización. Esto es lo que propone Rousseau en su obra política en la que el individuo dará lugar al ciudadano.

Por el mismo carácter histórico de los vínculos sociales parece difícil establecer una relación entre el hombre natural y el ciudadano, mientras el primero como el mismo Rousseau lo afirma constituye una unidad en sí mismo, *"... es la unidad numérica, el entero absoluto, que sólo tiene relación consigo mismo ..."*, el ciudadano, concebido por éste como *"parte indivisible del todo"*, solo tiene una *"existencia parcial"* dentro de la totalidad del cuerpo político que integra. Mientras el individuo, como resultado de su bondad natural, se mantendrá en la senda correcta si sigue los principios originalmente constitutivos del *amor de sí* y la piedad; el ciudadano será cabalmente tal, es decir virtuoso, en la medida en que su voluntad particular coincida con la voluntad general, es decir, en la medida en que dirija su conducta por el bien común y no por el propio. Atendiendo a estas diferencias, Rousseau nos dice que formar al ciudadano depende de la desnaturalización del hombre, y es lo que parece indicar al inicio del Emilio. Siguiendo esta línea, su obra se presentaría como decididamente segmentada y la única alternativa hacia el futuro que parece presentarse y que incluya la recuperación de algunos aspectos del hombre natural, sería la de las obras morales y su vehículo la educación. De acuerdo, con esta interpretación habría que entender su obra política, especialmente el Contrato Social no como una alternativa liberadora de

la condición en la que el hombre históricamente ha devenido, sino como propone Starovinski cuando afirma que: *“El pacto social no se realiza en la línea de evolución descrita por el Segundo Discurso, sino en otra dimensión, puramente normativa y situada fuera del tiempo histórico.”*⁵³ Sin embargo, hay otras lecturas de Rousseau que señalan la continuidad negada por esta interpretación, según las cuales, así como la educación es el camino de la liberación individual del estado civil, es decir, del estado alienado, el Contrato Social ofrecería el camino de esa salida pero a nivel colectivo, a través de la transformación del hombre y del orden político en el que este está situado, transformación en la que se podría una vez más afirmar, que el hombre natural juega el papel de modelo positivo que regula la misma. Esto último parece confirmado cuando Rousseau nos dice que es tarea del *legislador* cambiar la constitución del hombre para *“reforzarla”*, y cuando al final del Emilio presenta al individuo moral como un potencial buen ciudadano si existieran instituciones políticas bien conformadas, señalando como tales las del Contrato Social adelantado en esa obra.

Si aceptamos tal continuidad entre el Segundo Discurso y el Contrato Social, resulta que si bien la oposición entre el individuo y el ciudadano es evidente, al menos en los puntos que señalábamos en un principio, no parece ser ésta la oposición fundamental que guía la transformación propuesta en su obra política sino la oposición entre el *bourgeois* y el ciudadano, es decir, entre el hombre del hombre, el hombre civil y el miembro de la comunidad política correctamente diseñada. El *bourgeois* es presentado en el Emilio como el hombre que vive por su propio interés pero precisa para satisfacerlo de los vínculos sociales, es el ser dividido que no está completo en sí mismo, en definitiva como señalábamos antes, un ser alienado, el que:

*“Siempre en contradicción consigo propio, fluctuando siempre entre sus inclinaciones y sus obligaciones nunca será hombre ni ciudadano, nunca útil, ni para sí no para los demás; será uno de los hombres del día, un francés, un inglés, un paisano, en una palabra nada.”*⁵⁴

El *bourgeois* es, en definitiva, el hombre civil, el que según describió en la segunda parte del Segundo Discurso, es el esclavo de un sin fin de necesidades ilegítimas ha devenido esclavo de los otros y de sí mismo, opuesto como tal tanto al individuo moral que sabe distinguir sus necesidades y pasiones legítimas de las accesorias, alcanzando la libertad moral a través de la virtud; y también opuesto al ciudadano que oponiéndose a sus inclinaciones particulares o *“preferencias”*, identifica su voluntad particular con la voluntad general, siendo, por tanto, también el ciudadano un individuo moral.

Para abordar de qué forma el hombre natural opera como modelo positivo en la obra política de Rousseau veremos en principio brevemente cuál es su propuesta y qué entiende entonces por ciudadano, diferenciando las propuestas políticas de la segunda parte del Segundo Discurso de la del

⁵³ Starovinski, Ob. Cit., p 44

⁵⁴ Rousseau, J. J., Emilio, Ob. Cit., p 4

Contrato Social, en este punto veremos como la primera garantiza la estabilidad sin transformar al hombre, es decir es una asociación compuesta por *bourgeois*, mientras el pacto del Contrato Social respondiendo a las condiciones de la libertad e igualdad entre los hombres se presenta como la alternativa legítima. En segundo lugar atendiendo al ciudadano veremos cómo pueden articularse la voluntad general con el amor de sí originario y el papel no patológico del amor propio expresado en el “amor a la patria”. Por último, y como consecuencia del papel que asigna a la educación del ciudadano y su relación con la voluntad general atenderemos al problema de la libertad, tema que ha sido objeto de fuertes cuestionamientos a partir de interpretaciones que ven en Rousseau el justificador de todo tipo de totalitarismos.

En primer lugar, “(...) *el orden social* – nos dice Rousseau al comienzo del Contrato Social - *es un derecho sagrado que sirve de base a todos los restantes. Mas este derecho no procede de la naturaleza, sino que se fundamenta en convenciones.*”⁵⁵ No hay ningún elemento en la naturaleza humana que nos permita derivar tal orden, ya que, el hombre natural, según su descripción es perfectamente autárquico, no tiene necesidad del concurso de otros para llevar adelante su vida, vida por otra parte, como vimos, pautada por escasas necesidades, necesidades que el individuo por sí mismo, y apelando a los principios básicos de su constitución y los recursos naturales inmediatamente disponibles puede satisfacer con sus propias fuerzas. En esto precisamente residía según Rousseau su radical igualdad y libertad natural. Por otra parte, tal orden no puede responder a la fuerza, si ha de tener legitimidad debe ser el resultado del consentimiento libre de los hombres que lo conforman. Tal consentimiento hace al lugar que otorga Rousseau a la libertad, única fuente posible de moralidad y “*el más apreciable de los bienes*” y también a la igualdad natural que imposibilita que cualquier relación de autoridad entre los hombres, como la que inevitablemente supone un orden político cualquiera, pueda fundamentarse en algo que no sean convenciones.

Pero, si bien es claro en Rousseau que el orden político deriva de tales convenciones, el mismo no es por ello menos necesario, de hecho según lo declara en el propio Contrato, el pacto es resultado necesario de la situación a la que ha llegado el hombre una vez abandonado el estado originario de independencia y autosuficiencia:

*“Parto – dice- de considerar a los hombres llegados a un punto en el que los obstáculos que dañan a su conservación en el estado de naturaleza logran superar, mediante su resistencia, la fuerza que cada individuo puede emplear para mantenerse en ese estado. Desde ese momento tal estado originario no puede subsistir y el género humano perecería si no cambiase de manera de ser.”*⁵⁶

La transformación se hace necesaria, recordemos que el retorno es imposible, lo que queda es cambiar de “*manera de ser*”, el individuo aislado ya no puede permanecer en tal situación, tiene necesariamente que hacerse social: “*Con salir del estado de naturaleza, obligamos a nuestros semejantes a*

⁵⁵ Rousseau, J. J., El Contrato Social, Ed. Cit., p 4

⁵⁶ Ob. Cit., p 14

que también le abandonen: nadie puede permanecer en él contra la voluntad de los demás...”⁵⁷ pero no cualquier forma de asociación será igualmente legítima para Rousseau.

En el Segundo Discurso, luego de la descripción de estado social prepolítico Rousseau señala, como en el Contrato, la necesidad del pacto. Una vez que el amor de sí ha trasmutado en amor propio y la voz de la piedad se ha adormecido en el hombre, las necesidades rebasan sus fuerzas, sus intereses se presentan contrapuestos, la propiedad privada decreta la escasez de los medios y el estado de guerra hobbesiano se ha instalado, una vez que esto ha sucedido: “(...), la bondad connatural al puro estado de naturaleza no era la que convenía a la sociedad naciente; (...)”⁵⁸, se hace imperioso el concurso de la moralidad y la justicia, los hombres antes dotados naturalmente de las condiciones necesarias y suficientes para juzgar de sus propios asuntos requieren ahora de la ley, de la justicia, sin ella, “*haciendo los más fuertes y los más débiles de sus fuerzas o de sus necesidades una especie de derecho al bien de otro ...*”, se genera lo que Rousseau califica como “*el más bochornoso desorden*”.

Sin embargo, a pesar de que son similares las premisas de las que Rousseau concluye en la necesidad del pacto y por tanto del orden político en ambos casos, primero en el Discurso y luego en el Contrato, la distancia entre ambos no está sino en la legitimidad que asiste a este último y no al primero. Y dicha legitimidad no descansa, como señalábamos, sino en los criterios de igualdad y libertad derivados de su concepción de la naturaleza humana descrita en el ideal del hombre natural y que solo alcanza su expresión real a partir de la transformación del bourgeois en ciudadano, en el pasaje que va del hombre civil al individuo moral, pero a diferencia de lo propuesto en el Emilio tal camino no es solo individual sino colectivo y significará la consumación última de la socialización comenzada.

En el Discurso el pacto tiene por finalidad estabilizar las relaciones entre los hombres, superar el “*bochornoso desorden*” que ha devenido, la finalidad es, entonces, que cada individuo pueda reivindicar como derecho lo que de hecho había conquistado a través de la construcción de las instituciones adecuadas para tales efectos. En este contexto entra en escena “*el proyecto más reflexivo que haya surgido jamás en el espíritu humano*”: “*(...) el rico, forzado por la necesidad (...) trata de emplear a favor suyo las fuerzas mismas de aquellos que le atacaban*”⁵⁹ y así, nos dice más adelante “*(...) Todos corrieron detrás de sus cadenas, creyendo asegurar su libertad*”⁶⁰

En el Contrato la finalidad no parece, en principio, estar muy lejos de esto, es definida por Rousseau como “*la conservación y la prosperidad de sus miembros*”, la que la comunidad política solo puede garantizar a través de una forma de asociación que “*defienda y proteja de toda fuerza común a la persona y a los bienes de cada asociado*”. Sin embargo, mientras el pacto del Discurso parece responder solo al valor de la estabilidad, en el caso del Contrato a ésta,

⁵⁷ Rousseau, J. J., Emilio, Ed. Cit., p 137

⁵⁸ Rousseau, J. J., Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres, Ed. Cit., p 170

⁵⁹ Ob. Cit., p 179

⁶⁰ Ob. Cit., p 180

que no deja de ser valorada, se le agregan como criterios de su legitimidad los valores de la igualdad y la libertad. Libertad que en Rousseau equivale a la *"libertad moral"*, por lo que agrega: debe ser una forma de asociación en la que *"cada uno, en unión a todos los demás solamente se obedezca a sí mismo y quede tan libre como antes."* Mientras el pacto político del Discurso sacraliza por derecho las relaciones de desigualdad y dependencia que se habían desarrollado de hecho en el proceso histórico que lo han hecho necesario, estabilizándolas e incluso tratando de presentarlas como naturales, el pacto que da origen al orden político legítimo tendrá como objetivo el superarlas. De esta forma podemos concluir que siendo todo orden político un producto humano, es decir no basado en ningún principio natural, en la medida en que la libertad original no admite ninguna restricción y en la que la igualdad natural no puede justificar ninguna relación de autoridad entre los hombres, igualmente no cualquier convención será legítima.

Siguiendo esto, el problema que Rousseau tendrá que resolver y que cree haber resuelto según lo afirma en las palabras inaugurales del Contrato Social es la de indicar el orden político que por su diseño permita articular la obediencia de la ley y la libertad individual, o como expresa en Economía Política el *"arte inconcebible"* que permita *"subyugar a los hombres para hacerlos libres"*⁶¹, orden en el cual los hombres por naturaleza libres e iguales, puedan aceptar, sin ir contra su condición de tales, la obediencia a la ley y a las autoridades que la organización social requiere. Según su respuesta tal orden es el de la *sociedad de la voluntad general*, en el cual por un juego de compensaciones si bien el individuo ya ha perdido definitivamente su libertad natural, es decir, su independencia física y el *"derecho ilimitado a todo lo que apetece y puede alcanzar"*, recibe en cambio la libertad moral o civil: *"la única que convierte al hombre verdaderamente en amo de sí mismo, porque el impulso exclusivo del apetito es esclavitud y la obediencia a la ley que uno se ha prescrito en libertad"*⁶², y la propiedad, definida en Economía Política como *"el más sagrado de los derechos del ciudadano"*⁶³. En este sentido el ciudadano, el miembro de tal comunidad política es, pues, aquel que no obedece sino a la ley que él mismo se ha prescrito.

Por otra parte, tal orden no puede establecerse si no se parte de una absoluta igualdad, tal igualdad está dada por la fórmula que Rousseau establece para la cláusula fundamental del pacto en el Contrato. Cláusula que expresa la radicalidad de su propuesta y lo enfrenta con las soluciones contractualistas precedentes: *"Cada uno de nosotros –dice - pone en común su persona y todo su poder bajo la suprema dirección de la voluntad general, recibiendo a cada miembro como parte indivisible del todo"*.⁶⁴ Lo que aquí se expresa es una exigencia de alienación total, el individuo no entra en el contrato cediendo parte de su libertad y la parte necesaria de sus bienes para el mantenimiento del orden, como está supuesto en los contratos de Hobbes y Locke, sino que la exigencia es total, y en esto reside la transformación. El problema del pacto del Discurso residía justamente en que los individuos

⁶¹ Rousseau, J. J., Discurso sobre la Economía Política, Tecnos, Madrid, 1985

⁶² Rousseau, J. J., El contrato Social, p 20

⁶³ Rousseau, J. J., Discurso sobre economía política, p

⁶⁴ Rousseau, J. J., El Contrato Social, Ed. Cit., p 15

entraban en él conservando sus intereses particulares y con la finalidad de conservar algo que era posesión suya precedentemente al contrato, pero la noción de ciudadano, implicada en la forma de asociación propuesta por Rousseau, derivada de una cláusula como la anterior, supone que no hay exterioridad respecto al pacto. Es la única forma, para Rousseau, en la que el cuerpo político adquiera la unidad necesaria para su funcionamiento, si los individuos conservan sus intereses propios, por contraposición a la alienación total aquí exigida, la situación que pretende resolver no se supera y la inestabilidad, las relaciones ilegítimas de autoridad y por consiguiente la ausencia de libertad serán sus notas características, como lo señala en el Segundo Discurso: *“Las distinciones políticas implican necesariamente las distinciones civiles ...”* y prontamente el estado de *“rico y pobre”* da lugar al de *“poderoso y débil”* y éste al de la mayor desigualdad *“amo y esclavo”*⁶⁵.

Por último respecto al orden político propuesto por Rousseau, diremos que como consecuencia de la cláusula fundamental de su constitución, éste no es una mera asociación, es decir, el vínculo social para ser realmente superador del estado civil que enfrenta, no puede reducirse a la aceptación de ciertos límites por parte de individuos que prudencialmente ceden parte de su libertad en aras de obtener la estabilidad necesaria para continuar con sus vidas. Por el contrario, lo que Rousseau propone es una comprensión del orden político como un todo orgánico, al punto de entender al estado que así se conforma como una persona moral con voluntad propia, la que Rousseau denomina voluntad general: *“... el cuerpo político – dice – es un ser moral dotado de voluntad...”*, voluntad que es *“... el origen de las leyes y la regla de lo justo y de lo injusto para todos los miembros del estado...”* y cuya finalidad es la *“conservación del bienestar del todo y de cada parte”*⁶⁶.

La voluntad general, así entendida, comprende la participación de los individuos que conforman el cuerpo político, pero no se reduce a la mera suma de sus preferencias, a tal suma Rousseau la llama *“voluntad de todos”*, que no es sino *“la suma de las voluntades particulares”*, estas voluntades particulares que podríamos decir se caracterizan por tender a los intereses particulares son las que en su oposición *“han hecho necesario el establecimiento de las sociedades”*, pero a su vez, afirma: *“el acuerdo de estos mismos intereses es lo que lo ha hecho posible”*, tales elementos comunes son los que forman *“el vínculo social”* y es solo en función de tal interés común que debe ser gobernada la sociedad: *“Cuando varios hombres reunidos se consideran a sí mismos un solo cuerpo, no tienen más que una voluntad, que se refiere a la común conservación y al bienestar general...”*⁶⁷.

A partir de esta concepción del cuerpo político como un solo cuerpo dotado de una voluntad propia, opuesto a la consideración del mismo como producto de los intereses particulares coincidentes, tiene como consecuencia que la determinación de la voluntad general, no es simplemente cuantitativa sino cualitativa: *“(...) lo que generaliza la voluntad –dice - es menos el número de votos que el interés común que los une (...)”*. En este punto es que se vuelve problemática la relación entre la voluntad de los individuos, los que en el estado

⁶⁵ Rousseau, J. J., Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres, Ed. Cit., p. 195

⁶⁶ Rousseau, J.J., Discurso sobre Economía Política, Ed. Cit., p 9

⁶⁷ Rousseau, J. J., El Contrato Social, Ed. Cit., p 102

de naturaleza son presentados como únicamente interesados en el propio e individual bienestar, a través del amor de sí, y el ciudadano que para ser tal debe estar motivado por la voluntad general, la que no tiene por qué coincidir necesariamente con su voluntad particular. Es más, según el propio Rousseau lo expresa, tal coincidencia no es esperable y menos aún que la misma, de darse, sea *“duradera y constante”*, ya que *“la voluntad particular tiende por su naturaleza a las preferencias y la voluntad general a la igualdad”*⁶⁸

Pero si retomamos, según la interpretación seguida aquí, la relación entre el contrato y el hombre civil, nos encontramos que podríamos afirmar con Mondolfo⁶⁹ que no es el amor de sí el que se opone a la voluntad general sino el amor propio patológico desarrollado en tal estado. Lo que afirma Mondolfo, es que mientras la voluntad de todos está determinada por finalidades particularistas y está conformada al fin por “la suma de los amores propios”, la voluntad general solo puede ser comprendida a partir de los “amores de sí” única base sobre la que los intereses humanos no se oponen como efecto de la tendencia hacia las preferencias y pueden encontrar su expresión en una voluntad realmente común a partir de lo que Mondolfo por oposición llama “finalidad universalista” que responde no a intereses externos sino que es “inmanente y activa en toda conciencia que sepa mantener pura la inspiración natural”. En otras palabras, detrás de la comprensión del orden político como un todo orgánico con una voluntad propia que está llamada a ser a su vez la voluntad de los miembros de dicho cuerpo político, se encuentra la concepción antropológica de Rousseau que hace posible afirmar intereses humanos comunes y por tanto fundir las voluntades individuales con la voluntad general. Estas consideraciones pueden echar luz también sobre el carácter no deliberativo de la participación del ciudadano en la determinación de la voluntad general que propone Rousseau en el Contrato, es preciso dice: *“que cada ciudadano opine exclusivamente según su propio entender (...)”*⁷⁰ sin que intervengan sociedades parciales o facciones que no son para Rousseau sino expresión de intereses particulares que no harían sino subvertir la determinación de la voluntad general. Por otra parte afirma *“la voluntad general es siempre recta, pero el juicio que la guía no es siempre esclarecido”*, efectivamente, si el criterio es cualitativo los hombres que determinan tal interés no pueden hacerlo en función de sus intereses privados o preferencias sino que tienen que poder reconocer el interés común, el cual no necesariamente coincidirá con el que empíricamente perciben como propio, pero que sería sin embargo el interés propio en cuanto ciudadanos. De esta forma la dicotomía entre las preferencias particulares e interés común perviviría, como él mismo lo anuncia, y en el establecimiento de tal coincidencia reside justamente la virtud del ciudadano.

Al igual que en la propuesta dirigida al individuo en el Emilio y en las Cartas Morales, la propuesta de Rousseau respecto al ciudadano es la de hacer del mismo un individuo moral. Moral en el sentido de individuo virtuoso que pueda anteponer a sus intereses inmediatos los que corresponden a su deber, ahora ya no simplemente desde la perspectiva individual, sino como

⁶⁸ Ob. Cit., p 27

⁶⁹ Mondolfo, R., Rousseau y la Conciencia Moderna, EUDEBA, Buenos Aires, 1967

⁷⁰ Rousseau, J. J., Ob. Cit., p 29

miembro una comunidad. En esencia el concepto de virtud en uno y otro caso son el mismo, frente a las inclinaciones actuales y no naturales para Rousseau que llevan al individuo a privilegiar sus preferencias, preferencias inauténticas desde su perspectiva, el individuo debe priorizar en cuanto ciudadano los intereses comunes, los que no surgen sino de considerar nuevamente su propia naturaleza y su condición de miembro de la comunidad política, el bien de la cual es el suyo propio, distinción ésta entre voluntad particular y voluntad general que es *“siempre difícil de hacer y para la cual sólo la más sublime virtud puede proporcionar luces suficientes”*⁷¹ Sin embargo, la virtud del ciudadano no es la misma que la virtud del individuo, en Economía Política expone tales diferencias, tomando, para hacerlo, las figuras de Sócrates y Catón: *“La virtud del primero – nos dice – será su felicidad, mientras que el segundo buscará la suya en la de todos”*⁷², restringiendo este todos a sus compatriotas. Sócrates es la imagen del *“sabio”*, del individuo moral que busca su felicidad aun en una sociedad corrupta, mientras el segundo Catón es aquel que no la encuentra sino como miembro de la comunidad a la que pertenece y que sin la que no es nada.

Pero debemos señalar que para Rousseau sin embargo, el ideal del ciudadano no es simplemente aquel que lucha contra sus preferencias, abandonándolas por un bien mayor, en este caso seguiría siendo característica del mismo la escisión que era propia del hombre civil, si bien la moralidad reside en ello, en tal lucha como lo destaca en el Emilio al presentar a este como un potencial buen ciudadano, en su obra política va más allá y según lo declara en el Discurso sobre Economía Política *“Si bueno es saber emplear a los hombres tal como son, mejor aun es tornarlos tal y como se necesita que sean.”*, lo que no es en términos de ciudadanos sino hacer que las voluntades particulares se orienten hacia la voluntad general. Nuevamente viene a fundamentar esta propuesta la concepción antropológica que consta en la imagen del hombre natural, éste era presentado como una unidad autosuficiente aún no escindida entre sus preferencias y sus capacidades, realidad que viene a ser subvertida en el hombre civil, la superación de este estado a través de la constitución de la asociación política cabalmente comprendida según Rousseau, supone la superación de esta escisión pero ahora no a través de la autosuficiencia individual sino a través de la autosuficiencia del todo del que el ciudadano es miembro, y la dicha de éste último estará en el bien de la comunidad si logra asumir tal bien como propio. Aparecería, entonces, en el proyecto político, el logro más completo y deseable de la unidad perdida, como afirma Starovinski: *“Si la transparencia se realiza en la voluntad general, hay que preferir el universo social...”* ya que, *“Una transparencia solitaria sigue siendo una transparencia fragmentaria, y Rousseau quiere que sea total.”*⁷³ Para lograrlo será necesario que el individuo se transforme y que por efecto de tal transformación *“reine la virtud”*.

Para que tal conformidad de voluntades con la voluntad general sea un hecho Rousseau recurre a una forma de amor propio, según lo señalábamos antes no siempre patológico: el amor a la patria, *“ese sentimiento – dice – dulce y vivo que añade la fuerza del amor propio a la belleza de la virtud, le da una*

⁷¹ Rousseau, J. J., Discurso sobre la Economía Política, Ed. Cit. p 13

⁷² Ob. Cit., p. 24

⁷³ Starovinski, J. J., Ob. Cit., p 61

*energía que, sin desfigurarlo, hace de él la más heroica de todas las pasiones*⁷⁴. En este caso la indicación es la contraria a la señalada en el Emilio, mientras en éste la piedad, por ejemplo, debe activarse en función de “la humanidad” y no del “*prójimo*” como forma de alejarla de los intereses adquiridos arbitrariamente, de los vínculos sociales patológicos, o las preferencias; en el caso del amor a la patria, éste se activa justamente en la medida que se estrechan los límites de su universo, “... es preciso limitar y reducir el interés y la conmiseración para poder activarlos ...”, cabe señalar aquí el carácter insular y relativamente reducido en cuanto a la amplitud de territorio y población recomendados por Rousseau a la hora de hablar del pueblo que ha de ser bien gobernado. Para estimular este amor propio positivo, que para ser tal como decíamos en un principio siguiendo a Cooper debe estar dirigido por los principios del hombre natural y así dirigido a “*pasiones blandas y benevolentes*”, es necesario que concurren: la educación del ciudadano, el que el cuerpo político cumpla efectivamente con su finalidad de tender a la “conservación del bienestar del todo y de cada parte”, y de que las condiciones de igualdad sean, dentro de ciertos límites, no solo formales sino también materiales.

“La patria – dice – no puede subsistir sin virtud ni la virtud sin ciudadanos: lo conseguiréis todo si formáis ciudadanos (...) Ahora bien, formar ciudadanos no es asunto de un día y para que se hagan hombres hay que instruirlos desde niños”, a tal fin Rousseau propone una educación pública que haga de los hombres ciudadanos desde la más temprana edad, enseñándoles a amar la patria y a no concebirse sino como miembros de la comunidad. Este punto es uno de los más polémicos en cuanto la educación así comprendida atentaría contra la noción de libertad, acercando la obra de Rousseau con la de Platón y su República ideal, sin embargo, aunque en el Emilio Rousseau refiere la misma obra, las distancias entre uno y otro son notorias, señalaremos únicamente que el orden para el que educa Platón es un orden naturalmente segmentado, mientras en el caso de Rousseau la división del trabajo o segmentación no responde sino a cuestiones históricas y formar al hombre es formar a un ser autosuficiente, individualmente en el caso del proyecto moral y colectivamente respecto al ciudadano, y en este último caso la educación está dirigida igualmente a todos con el propósito de acercar a los ciudadanos a su virtud propia, la que es igual para todos, hacer a su voluntad particular conforme a la voluntad general.

Pero el amor a la patria, que hace posible y más firme la virtud del ciudadano, no responde únicamente a los efectos de la educación, para que tal sentimiento pueda darse es necesario que el cuerpo político responda a su finalidad, ésta como señalábamos no es sino la conservación del bienestar de los particulares que la conforman, es decir de los ciudadanos comprendidos ahora como seres individuales. Rousseau en Economía Política a texto expreso señala que tal amor a la patria sería imposible “...si el pueblo no pudiera gozar ni siquiera de la seguridad civil, quedando sus bienes, su vida o su libertad a discreción de los poderosos ...”⁷⁵ Este último punto arroja una luz particular sobre la concepción política de Rousseau que no siempre es tenida en cuenta y que parece contradecir alguna otra apreciación al respecto, lo que el cuerpo

⁷⁴ Rousseau, J. J., Discurso sobre la Economía Política, Ed. Cit., p 23

⁷⁵ Ob. Cit., p 25

político debe garantizar no es únicamente el bienestar del pueblo entendido como totalidad sino, también y a un tiempo, la de cada uno de los integrantes del mismo, pregunta en Economía Política. *“¿es menos causa común la salud de un ciudadano que la de todo el estado?”*, su respuesta es negativa, el bienestar del todo social, del que el ciudadano es parte indivisible no es sino el de cada una de estas partes, no admitiéndose el sacrificio en cuanto a bienestar o libertad de ninguno de los miembros en nombre del todo: *“En lugar de que uno debiese perecer por todos, todos comprometieron sus bienes y sus vidas en la defensa de todos a fin de que la debilidad particular estuviese siempre protegida por la fuerza pública y cada miembro por todo el estado.”*⁷⁶

En tercer lugar, la comunidad política es preciso que sea una comunidad de iguales. La igualdad es vista como una condición para la conservación de la libertad, las asimetrías redundan en relaciones de dependencia que en el caso del cuerpo político no hacen sino restar fuerzas al todo. De acuerdo con esto propone un orden en el cual, si bien su fin es la conservación de la vida y el bienestar de los asociados y cuya implementación se sigue de la necesidad de establecer como propiedad lo que antes era posesión: *“el derecho de propiedad es el más sagrado de todos los derechos de los ciudadanos”*, no hay ningún derecho que preceda al orden político, dentro de ellos la misma propiedad. Rousseau propondrá, entonces, un necesario el control político de la propiedad. Su propuesta no es la de un igualitarismo extremo o radical, pero si la de garantizar que nadie sea excesivamente rico ni extremadamente pobre a fin de evitar esas asimetrías que generan las relaciones de dependencia que se propone superar. Así afirma en el Contrato: *“el estado social sólo es ventajoso para los hombres, si todos poseen algo y ninguno de ellos tiene demasiado.”*⁷⁷, que ningún ciudadano sea suficientemente opulento como para comprar a otro, ni ninguno tan pobre como para ser obligado a venderse; y en Economía Política: *“De los más importantes asuntos del gobierno consiste en prevenir la extrema desigualdad de las fortunas, pero no incrementando los tesoros de los que los poseen, sino impidiendo por todos los medios que los acumulen; tampoco construyendo hospitales para pobres, sino preservando a los ciudadanos de caer en la pobreza.”*⁷⁸

Por último, y solo brevemente, ya que no es el tema que nos ocupa nos referiremos a uno de los aspectos más problemáticos del proyecto político de Rousseau y por tanto del ciudadano, en la medida que está relacionado con el hombre natural, el problema de la libertad. Decíamos al inicio que la superación propuesta por el proyecto político, así como el moral, de Rousseau está vinculada a la superación de un estado de alienación, de pérdida de sí mismo y dependencia, asumiendo tal superación la forma de una liberación del estado patológico presente.

Sin embargo, se ha indicado que el proyecto político de Rousseau tiene como costo la libertad individual, de hecho es uno de los aspectos de su pensamiento que ha sido especialmente calificado como paradójico. En la

⁷⁶ Ob. Cit., p 26

⁷⁷ Rousseau, J. J., El Contrato Social, Ed. Cit., p 23

⁷⁸ Rousseau, J. J., Discurso sobre la Economía Política, p 28

búsqueda de un orden político en el que los individuos obedeciendo las leyes solo se obedezcan a sí mismos, desemboca en uno por el cual la voluntad general, como señalamos no siempre coincidente con las voluntades particulares, tiene un poder tal, sobre los sujetos que participan en su determinación, que éstos obligados irrestrictamente a obedecerla lo hacen en nombre de su propia libertad. Paradoja que enuncia Rousseau a texto expreso cuando afirma que “... *quien se niegue a obedecer a la voluntad general será obligado por todo el cuerpo: lo que no significa sino que se le obligará a ser libre...*”⁷⁹ Posición aun más paradójica si se la considera a la luz de las propias nociones de libertad que maneja a lo largo de su obra y especialmente cuando se la pone en relación con la noción de libertad presentada en el Emilio y en el propio Contrato Social y que es la libertad que gana el individuo una vez que ha abandonado el estado de naturaleza, la libertad moral. Precisamente si tal libertad es entendida, en oposición con la libertad natural, simple independencia física, como “*la obediencia a la ley que uno se ha prescrito*” en un juego de oposición con las inclinaciones o preferencias, y la moralidad para Rousseau consistía justamente en la intención, en la interioridad del hombre que se autodetermina en su accionar apelando a su auténticos y originales principios: ¿cómo es posible, entonces que alguien pueda ser “obligado”, con la coacción y heteronomía que esta afirmación supone, a ser libre? H. D. Rempel⁸⁰ atendiendo a esta dificultad señala en primer lugar, en su artículo, el carácter subsidiario y limitado que otorga Rousseau a la acción coactiva del estado tal como lo expresa en Economía Política y el papel relevante que le otorga en cambio a la educación, tanto en sus obras más teóricas como en los proyectos de Córcega y Polonia, aspecto que ya hemos señalado al referirnos al papel de la educación en la formación del ciudadano virtuoso, condición indispensable para que un orden político pueda instituirse correctamente, y que es central en la tarea del *Legislador*, por lo que difícilmente tal coacción sea entendida como algo que aporte a la formación del ciudadano. Como consecuencia de esto señala Rempel, no es la libertad moral lo que está comprometido en la polémica afirmación del Contrato Social, sino que la misma presenta la coacción como recurso excepcional destinada a conservar la libertad en otro sentido, relacionado con la libertad moral, pero que no agota su significado, la libertad como independencia, como estado en el que no puede darse la dependencia entre los hombres. Esto se explica retomando el objetivo que persigue la constitución del orden político ideal, la sociedad de iguales, cuyo diseño contiene el Contrato Social, si como decíamos en un principio, una sociedad de iguales como la propuesta, dirigida por la voluntad general es necesaria para la superación del estado de alienación generalizada que se expresa en relaciones de dependencia entre los hombres, asegurar el funcionamiento de la misma garantiza a los propios individuos la independencia lograda, esto es lo que pretendería Rousseau, según esta interpretación, proteger con la indicación contenida en tal polémica frase. Corroborando esto, podemos citar un pasaje del Emilio, en el que luego de diferenciar las consecuencias no lesivas de la dependencia de las cosas comparada con la de los hombres, por causa de la cual se “*depravan recíprocamente el amo y el criado*”, concluye:

⁷⁹ Rousseau, J. J., El contrato social, Ed. Cit., p 19

⁸⁰ Rempel, H. D., On Forcing to be free, Ethics, Volumen 87 Oct. 1976

“Si algún medio hay de remediar esta dolencia de la sociedad, consiste en sustituir la ley al hombre, y en armar las voluntades generales con una fuerza real, mayor que la acción de toda voluntad particular. Si fuera dable que las leyes de las naciones tuvieran, como las de la Naturaleza una inflexibilidad que no pudiera vencer fuerza ninguna humana, tornarí­a la dependencia de los hombres a ser la de las cosas; en la república se reunirían todos los beneficios del estado natural con los del civil; y a la libertad que mantiene al hombre exento del vicios, se agregaría la moral que le encumbra a la virtud.”⁸¹

Señalaremos, por último que el problema de la libertad en Rousseau referido ahora no al papel directamente coactivo de la voluntad general respecto a las voluntades particulares, sino a la propia educación como medio para generar la coincidencia en la que ubica la virtud del ciudadano. En efecto, tal papel de la educación no responde sino a una concepción específica del hombre y al carácter sustantivo de la voluntad general. En otras palabras, el diseño político de Rousseau, la sociedad de la voluntad general, supone una concepción única y privilegiada del bien, reñida con la pluralidad de fines que habían previamente consagrado Hobbes y Locke, y cuyo reconocimiento se ha constituido en la base de cualquier ordenamiento político justo a partir de la modernidad. Esta objeción es la que presenta Benjamín Constant en su conferencia de 1819, al calor de acontecimientos políticos que se decían inspirados en Rousseau. Su concepción de libertad según Constant se correspondía con la libertad de los antiguos, entendiendo por esto la libertad, exclusivamente, como participación política, en desmedro de las libertades civiles características de la libertad de los modernos, Rousseau según sus palabras: *“... al trasladar a la época moderna una extensión del poder social, de la soberanía colectiva, que pertenecía a otros siglos, este genio sublime a quien animaba el más puro amor a la libertad, ha proporcionado sin embargo funestos pretextos a más de una clase de tiranía.”⁸²*

Más tarde Isaiah Berlin, efectuaría su célebre distinción entre libertad positiva y libertad negativa, ubicando, evidentemente a Rousseau en el primer grupo, y descalificando a tal concepción de la libertad:

“Rousseau – dice – no entiende por libertad la libertad “negativa” del individuo para que no se metan con él dentro de determinado ámbito, sino el que todos los miembros idóneos de una sociedad, y no solamente unos cuantos, tengan participación en el poder público, el cual tiene derecho a interferirse en todos los aspectos de todas las vidas de los ciudadanos”⁸³

La libertad negativa privilegiada por Berlin es entendida por éste como *“el ámbito en el que un hombre puede actuar sin ser obstaculizado por otros.”*, es decir, que la libertad se reduce a la ausencia de coacción, pero a su vez afirma *“La coacción implica la intervención deliberada de otros seres humanos dentro del ámbito en que yo podría actuar si no intervinieran.”*, de acuerdo con esto la ausencia de capacidad o las

⁸¹ Rousseau, J. J., Emilio, Ed. Cit., p 42

⁸² Constant, B., La libertad de los antiguos y la libertad de los modernos

⁸³ Berlin, I., Cuatro Ensayos sobre la libertad, 234

relaciones de dependencia establecidas por los arreglos económicos que pueden verse como no políticos, es decir, como no intencionales, no estarían afectando el ámbito de la libertad. En este sentido se podría afirmar que, si no asumimos esta restringida concepción acerca de la coacción, la propuesta de Rousseau no tendría que estar necesariamente tan lejos de la "libertad negativa". Si efectivamente, como decíamos, el interés fundamental de Rousseau en cuanto a su propuesta política es eliminar la dependencia entre los hombres, tal como parece señalarlo en el pasaje del Emilio recientemente citado, su esfuerzo, no respondería sino a extremar su propuesta, en cuanto parece creer que la protección de los derechos individuales, causa ya difundida en su tiempo, no se obtendría sino a través de la transformación radical contenida en la propuesta política que enuncia, como dice Alan Bloom: *"No rechaza los nuevos principios pero los radicaliza al considerarlos desde la más amplia de las perspectivas."*⁸⁴ La libertad así entendida, entonces no se podrá alcanzar si el hombre no se transforma, si no cambia su "manera de ser", y esa transformación para Rousseau, según creemos haber mostrado, está regulada por un ideal de hombre, el modelo del hombre natural.

CONCLUSIONES

Creemos haber mostrado, que las dos propuestas positivas fundamentales y más influyentes de Rousseau están inspiradas y en cierta forma reguladas por la concepción o modelo de hombre natural descrito en el una de sus obras inaugurales y más difundidas. Así, el individuo moral es resultado de un proceso de formación o transformación, dirigido por los principios originarios del amor de sí y la piedad, oficiando éstos de límites que encausan positivamente adquisiciones históricas como la racionalidad y el mismo amor propio característico del hombre civil, permitiendo al fin la unidad y la felicidad del hombre sin negar su situación de ser social. En segundo lugar el proyecto político tiende igualmente a la misma transformación y solo es posible a partir de los principios enunciados, dándose en Rousseau una especie de unidad entre ética y política, ya que ambas estarían dirigidas hacia el logro de tal unidad y felicidad.

Por otra parte, este mismo rol del hombre natural en sus propuestas positivas permite comprender otras características de su pluri consecucional obra, dando cuenta de sus propios límites, como dice Starovinski: *"Si es innegable que el pensamiento de Rousseau es revolucionario, es necesario añadir a reglón seguido que lo es en nombre de una naturaleza humana eterna, y no en nombre de un progreso histórico."*⁸⁵ Lo que redundante, en el caso de su pensamiento político en una solución que requiere, como él mismo lo expresa en sus obras políticas más concretas y aun en las teóricas pueblos limitados, poblacional y territorialmente, en los que sea posible una fuerte interacción entre los asociados, y por otra parte solo apto para proyectos de carácter insular, únicos en los que serían dables las condiciones para restituir

⁸⁴ Bloom, A, Ob. Cit. p 203

⁸⁵ Starovinski, J. J., p. 33

colectivamente la unidad y autosuficiencia perdida en el estado civil, restando sin resolver problemas como las relaciones entre los pueblos y tendiendo a formas económicas regresivas, que se expresan en su controvertida y ambigua relación con el cosmopolitismo y el progreso valores típicamente modernos. Como dice Althusser, luego de analizar lo que el llama los “desajustes” que subyacen al contrato social propuesto por Rousseau, su solución no nos remite sino a un continuo proceso de “evasión ideológica” hacia adelante y “regresión económica”