

PONTIFICIA UNIVERSIDAD CATÓLICA DEL PERÚ

ESCUELA DE POSGRADO



**APROXIMACIÓN AL CONCEPTO DE VIRTUD
EN EL PENSAMIENTO DE JEAN-JACQUES ROUSSEAU**

Tesis para optar por el grado de Magíster en Filosofía
presentada por:

VÍCTOR ANDRÉS MONTERO CAM

Asesor:

Dr. Ciro Alegría Varona

Miembros del Jurado:

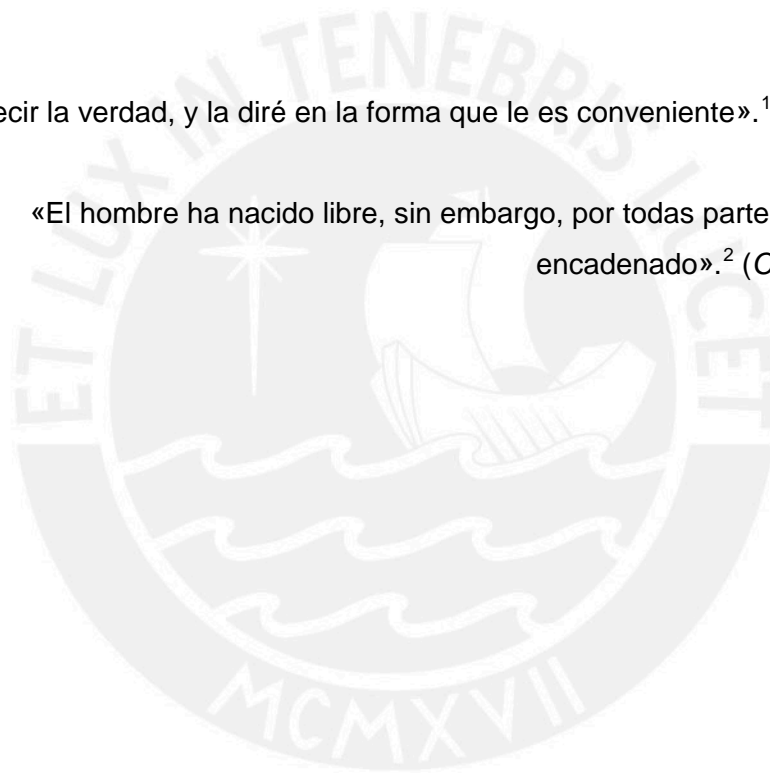
**Dr. Ciro Alegría Varona
Mg. Levy del Águila Marchena
Mg. Adriana Añi Montoya**

Lima – Perú

2011

«Quiero decir la verdad, y la diré en la forma que le es conveniente».¹ (*Confesiones*)

«El hombre ha nacido libre, sin embargo, por todas partes se encuentra encadenado».² (*Contrato Social*)



¹ «Je vais dire la vérité, et je la dirai du ton qui lui convient». *OC*, III, 473.

² «L'homme est né libre, et cependant partout il est dans les fers». *OC*, III, 289: *Du contract social* (1^e version), Ch. III, Du Pacte Fondamental.

INDICE

RESUMEN	1
ABREVIATURAS DE OBRAS CITADAS DE ROUSSEAU	2
INTRODUCCIÓN	3
CAPÍTULO I	
LA ESFERA MORAL	10
1.1. La reflexión moral en Rousseau	10
1.1.1. La dignidad humana	13
1.1.2. Frugalidad e inocencia	16
1.1.2.1. Frugalidad	16
1.1.2.2. Inocencia	17
1.1.3. Reivindicación moral de la ignorancia	20
1.1.4. Elogio a la vida sencilla, útil y autosuficiente en el campo	24
1.1.5. La libertad como condición esencialmente humana	27
1.2. La “religión de la sinceridad”	41
1.2.1. El lenguaje de la virtud y el entusiasmo por la verdad	41
1.2.2. La <i>franchise</i> y el <i>état de nature</i>	44
1.2.3. Salvando las contradicciones o el derecho a tener la sinceridad de contradecirse	47
1.2.4. La moralidad ejemplar	50
1.2.4.1. Jesús: un caso de moralidad ejemplar	53
CAPÍTULO II	
LA ESFERA ANTROPOLÓGICA	56
2.1. Retorno a la Naturaleza o a la condición humana originaria	57
2.2. El orden en la Naturaleza como fuente moral y la piedad como bondad natural en el hombre	61
2.3. La belleza como experiencia moralizadora: belleza y sabiduría en la Naturaleza y búsqueda de la unidad del hombre como reflejo de la unidad en la Naturaleza	65
2.4. El corazón como núcleo de la existencia humana basada en el amor, la belleza, la sabiduría y el entusiasmo por la virtud	68
2.5. Necesidad de transparencia y autoostración total	72
2.6. La imaginación y la memoria afectiva como potencias moralizadoras	76
2.6.1. La imaginación	76
2.6.2. La memoria afectiva	77
2.7. El núcleo de la antropología moral rousseauiana: bondad, felicidad y humanidad	79

CAPÍTULO III	
LA ESFERA POLÍTICO-SOCIAL	83
3.1. La revolución social en el pensamiento político de Rousseau	83
3.2. Las virtudes morales del pueblo ginebrino o Ginebra como paradigma de comunidad política virtuosa	85
3.3. Potencial crítico y desplazamiento semántico del concepto de virtud	87
3.4. La virtud rousseauiana como lucha contra las pasiones negativas	89
3.5. Hacia una interpretación comprensiva del pensamiento rousseauiano	91
3.5.1. Una lectura no contradictoria del pensamiento político de Rousseau	95
3.6. El Estado democrático y republicano de Rousseau	98
3.6.1. Carácter “sagrado” de las leyes y el contrato social	99
3.6.2. El orden político-social: el amor a la justicia y la búsqueda de la felicidad pública	101
3.6.3. Conexión entre virtud y Estado	103
3.6.4. La democracia republicana de Rousseau	106
CONCLUSIONES: LA ÉTICA HUMANISTA DE LA VIRTUD EN ROUSSEAU	
1. La virtud humana es bella y sabia al mismo tiempo	111
2. Componentes del concepto de virtud rousseauiano	112
3. La virtud rousseauiana es determinada por las relaciones intersubjetivas específicas	113
4. Carácter dinámico, práctico y ejemplar de la virtud rousseauiana	114
5. La virtud rousseauiana como patrimonio moral universal de la humanidad	114
6. La justicia como virtud política basada en el amor a la humanidad	116
7. La virtud rousseauiana como “Moral del Corazón”	116
8. Virtudes naturales y sociales, virtudes personales y colectivas	117
9. La virtud cívica en Rousseau	118
10. La libertad individual y la justicia como virtud política se conjugan en la voluntad general y son garantizadas por la piedad que constituye el fundamento último de la ética humanista en Rousseau	119
ANEXO: CRONOLOGÍA DE LAS OBRAS PRINCIPALES DE ROUSSEAU	121
BIBLIOGRAFÍA	123

RESUMEN

La tesis que sustento utiliza el método genético relacional para establecer una lectura del concepto de virtud en Rousseau en conexión con otros conceptos fundamentales de este autor a fin de comprender la evolución de dicho concepto de implicancias tanto teóricas como prácticas. El método adoptado permite comprender el proceso de gestación de la modernidad y de sus problemas más importantes desde una perspectiva filosófica teniendo a Rousseau como protagonista intelectual.

Desde una perspectiva antropológica, Rousseau insiste en una complementariedad entre sentimientos y razón en la que la virtud cumple un papel fundamental ya que es entendida como la fuerza de voluntad que modera nuestras pasiones en relación con nosotros mismos y con los demás. Se observa, también, que la razón rousseauiana se distingue de la kantiana porque, siguiendo a Locke, en el ginebrino se trata de una razón que posee una finalidad práctica, útil para la mayoría de los seres humanos. El estado de naturaleza responde a las necesidades del ser humano, pero dicho estado requiere, por la condición social del ser humano, complementarse en el estado político, donde el hombre logrará perfeccionar sus capacidades morales en el intercambio con otros hombres.

La dimensión moral de virtud en Rousseau, reivindicando formas morales subestimadas, realiza una crítica de la moralidad social de su época interpretando la virtud como una capacidad moral de todos los seres humanos, independientemente de sus peculiaridades. Esta dimensión en conexión con conceptos fundamentales como libertad, igualdad y dignidad permite dar el paso decisivo del mundo racionalista y religioso antiguo al voluntarismo del mundo político moderno. Finalmente, desde una dimensión esencialmente política, el concepto de virtud cívica, como conformidad de la voluntad particular a la voluntad general, permite comprender cómo el concepto de virtud de Rousseau, enraizado en el republicanismo cívico, logró operar la transformación social de un mundo de comunidades fragmentadas con lazos débiles en permanente conflicto del mundo cristiano al mundo político complejo del Estado-Nación moderno con leyes e instituciones políticas que tienen como propósito unir a ciudadanos de identidades culturales diversas en un pluralismo social que privilegia el criterio político-jurídico antes que el moral-religioso.

Abreviaturas de obras citadas de Rousseau (*)

OC	<i>Oeuvres complètes</i>
Conf.	<i>Confesiones</i>
CS	<i>Contrat Social [Contrato Social]</i>
Dial.	<i>Dialogues [Diálogos]</i>
EC	<i>Escritos de Combate</i>
Ém.	<i>Émile ou de l'éducation [Emilio o de la educación]</i>
Inég.	<i>Discourse sur l'origine et fondements de l'inégalité parmi les hommes [Discurso sobre el origen y fundamentos de la desigualdad entre los hombres]</i>
Jul.	<i>Julie ou la Nouvelle Héloïse [Julia o la Nueva Eloísa]</i>
LEM	<i>Lettres écrites de la montagne [Cartas desde la montaña]</i>
Prof. foi	<i>Profession de foi du vicaire Savoyard [Profesión de fe del vicario saboyano]</i>
Rév.	<i>Rêveries [Ensoñaciones]</i>

(*) Las referencias completas a las ediciones francesa y española de las obras de Rousseau se encuentran al final en la Bibliografía. En la mayoría de los casos se ha recurrido a la edición francesa de las Obras Completas en 5 volúmenes dirigida por Bernard Gagnebin y Marcel Raymond (París: Gallimard, 1959-1995). Cuando esto no ha sido posible, se indica en nota a pie de página la edición consultada.

INTRODUCCIÓN

Rousseau hace constante referencia a la virtud en muchas de sus obras. El término aparece mencionado muchas veces en su *Discurso sobre las ciencias y las artes*, en su novela *Julia o la Nueva Eloísa*, en *Emilio*, en el *Contrato Social* y también en dos de sus obras tardías como es el caso de sus *Confesiones* y en sus *Ensoñaciones de un paseante solitario*. Sin embargo, él no explicita el sentido que otorga a dicho término en las mencionadas obras sino que, al parecer, lo utiliza con distintas acepciones y significados según el contexto y los objetivos, propósito y destinatarios de cada obra. Por ello es importante aclarar filosóficamente cuál es el aporte que hace Rousseau a este concepto, qué uso hace de él en distintas obras y en diferentes contextos, en qué sentido se aleja de la concepción antigua de virtud y cómo se apropia filosóficamente de un concepto que fue utilizado por varios autores anteriores y contemporáneos de él, como es el caso de Maquiavelo o Montesquieu.

De esta manera, la presente investigación se propone esclarecer la importancia ética y política de la transformación que opera Rousseau en un concepto de una tradición filosófica anterior a él y que le sirve de base para proponer nuevas síntesis conceptuales que, en nuestra opinión, tienen como propósito dinamizar una nueva concepción del ser humano como un ser digno, libre y autocrítico en su relación consigo mismo y con los demás. La importancia que Rousseau atribuye a este concepto y la manera en que él lo transforma semánticamente y operacionaliza socialmente para generar no sólo conceptos (ideas) sino transformaciones prácticas (hechos) a nivel político y social, dan fe de que Rousseau logró realizar un esfuerzo de síntesis teórico-prácticas sin precedentes entre el mundo antiguo y la naciente modernidad. Es cierto que se podría criticar a Rousseau de ser un pensador que cae en contradicciones, que formula paradojas insolubles. La interpretación de Talmont incluso lo ha llegado a considerar –en forma por lo demás arbitraria y exagerada– como el padre del totalitarismo. Pero estas lecturas son sólo una mirada posible entre otras muchas, sobre todo cuando evitamos caer en el error de leer a Rousseau desde un texto en particular, como podría ser el *Emilio* o el *Contrato Social*, y atendemos a

las invariantes del conjunto de su obra escrita. Por ello la interpretación que hacemos de la obra de Rousseau pretende exponer que una lectura semejante refleja una postura racionalista que no explota lo mejor de su pensamiento ético-político, que combina y complementa en complejas síntesis conceptuales aspectos sensibles y racionales, y que fácilmente conduce a una interpretación sobresimplificada que ha llevado a algunos autores, inclusive, a calificar a Rousseau como el padre de la democracia totalitaria, como es el caso de Isaiah Berlin siguiendo la interpretación de Talmont.

El camino seguido consistió en realizar un análisis exploratorio del surgimiento y significado del concepto de virtud en diversos pasajes de su variada producción bibliográfica que incluye no sólo obras de innegable valor literario como *Julia* o la *Nueva Heloísa* y las *Confesiones* sino también tratados sistemáticos de carácter moral y político, como es el caso del *Emilio* y el *Contrato Social*. Como el método que se adoptado aquí parte de la génesis del origen y significado del concepto de virtud en diversas obras rousseauianas para establecer luego conexiones de este concepto principal con otros conceptos con los que éste se relaciona, se podría denominar a este método genético relacional. Con tal objetivo en mente, se escogieron tres dimensiones o esferas de su pensamiento que recorren toda su obra a fin de comprender el papel que juega la virtud en el pensamiento de Jean-Jacques Rousseau. Me refiero a las esferas moral, antropológica y político-social que corresponden precisamente a los capítulos primero, segundo y tercero del presente trabajo de tesis.

El esfuerzo en la presente investigación consiste en recuperar y hacer explícito el pensamiento esencialmente moral de Rousseau, para ver por qué el pensador ginebrino no hizo jamás la separación radical kantiana entre razón y sentimientos (inclinaciones), mostrando las ventajas de su peculiar comprensión de esta relación para una interpretación más profunda e integral de la constitución humana. Una interpretación más equilibrada que, atendiendo a una mejor comprensión del hombre, le pueda otorgar posibilidades de realización reales y seguras en la práctica, que eviten cualquier deformación de la constitución humana que no pondera debidamente los aspectos que la constituyen en sus distintas *relaciones* con otros hombres en el mundo. El tema de las *relaciones humanas* y sus sentimientos personales y hacia otros es fundamental para entender lo que es el hombre en Rousseau. Hay, pues, un expreso carácter intersubjetivo en el pensamiento de nuestro autor. En suma, de lo que se trata es de esclarecer las posibilidades humanas que se expresan en un

lenguaje igualmente humano, que dice las cosas que pueden comprender todos los hombres, y que parte de una concepción de la razón humana que posee una finalidad práctica, útil para la mayoría de los seres humanos. Para esta exploración los textos de Starobinski y sus análisis psicológicos profundos, de Waterlot y su lectura renovada con una perspectiva hermenéutica integral del *Contrato Social* que va más allá de las contradicciones para concentrarse en las complementariedades de los aparentemente paradójicos puntos de vista de Rousseau y los análisis existencialistas de Burgelin han sido referentes valiosos en el análisis conceptual que se ha efectuado a lo largo del presente estudio. He seguido la interpretación de estos tres autores en varios puntos importantes, como se apreciará a lo largo de la tesis.

La interpretación que aquí definiendo se propone exponer el pensamiento de Rousseau siguiendo de cerca los movimientos de su propio pensamiento, focalizados en el dinamismo del concepto de virtud en su relación con otros conceptos igualmente importantes de su pensamiento, tales como el de libertad, dignidad, igualdad, ley, Estado, estado de naturaleza, voluntad general, entre varios otros. Se aprecia en Rousseau un esfuerzo crítico y creativo al mismo tiempo que lo lleva a cuestionar e invertir los valores de su sociedad actual por valores que son planteados como deseables desde una perspectiva moral que recién el día de hoy, casi doscientos años después de su fallecimiento, nos resultan más familiares y comprensibles. Me refiero a la importancia que atribuimos a conceptos como la libertad individual, la dignidad moral y la autonomía política. Considero que el sentido del concepto de virtud se comprende mejor únicamente si lo ponemos en adecuada relación con los ideales modernos (libertad, igualdad) así como con los otros conceptos antiguos de carácter “sagrado”: verdad, patria, leyes y religión, teniendo en cuenta, como telón de fondo, la tradición del republicanismo cívico que hunde sus raíces en Esparta y en la Roma Republicana.

Para clarificar el sentido de los conceptos mencionados, en el primer capítulo se explora lo que denomino paradigmas o, mejor aún, “estampas de la virtud” que le sirven a Rousseau para enriquecer su concepción de la virtud a través de las características morales que va descubriendo y revalorando en cada uno de los personajes aludidos (campesinos, prostitutas, artesanos, etc.). En las “estampas de la virtud” Rousseau revela cualidades morales fundamentales de la nueva ética que está proponiendo y que critica la moral intelectualista, conservadora y antinatural de su época. De esta manera el ginebrino realza la virtud a través de la revaloración de la ignorancia, la sencillez de costumbres, la frugalidad y la inocencia como actitudes

típicas de la gente del pueblo. La virtud es enfocada aquí entonces desde una perspectiva más bien individual, subjetiva, en relación con uno mismo y con el hombre moderno en general.

Ahora bien, para entender cómo y por qué ocurre esta revaloración moral, crítica de los valores de la sociedad literaria de su tiempo, en el segundo capítulo se explicita el sentido filosófico de la expresión “estado de naturaleza”, como un retorno a una situación originaria del ser humano que responde a su verdadero ser. Por eso se critica aquí la interpretación ingenua y superficial de esta noción que atribuye a Rousseau una posición romántica insostenible según la cual el ginebrino habría intentado regresar a un estado salvaje o primitivo en el que las emociones eran puras. Por el contrario, Rousseau propone que el “estado de naturaleza” busca comprender cómo la articulación natural de los sentimientos y de la razón humana forman parte de la comprensión verdadera de su ser íntegro no fragmentado o desarticulado. Sin embargo, también aclara que dicho estado natural debe aprender a convivir y combinarse con un estado posterior fruto de su convivencia social con los demás hombres. Surge así el estado social o político, en el cual el hombre puede alcanzar la plenitud de sus posibilidades morales. Sin embargo la sociedad somete al hombre a ciertas exigencias que pueden ocasionar un perjuicio a su estado natural. El hombre debe aprender a protegerse y seguir siendo fiel a su constitución natural, en la cual los sentimientos respondían verdaderamente a sus necesidades humanas profundas.

En este contexto antropológico, la virtud es entendida como la fuerza del alma humana para luchar contra las pasiones negativas que intentan turbar el equilibrio sensible que tenía el hombre en el estado natural. La virtud sirve ahora como el instrumento crítico para responder a las necesidades auténticas del hombre y permitir que, pese a las tensiones con valores sociales que podrían resultar perniciosos, el hombre mantenga un sano y natural equilibrio que reintegre o restablezca su existencia en una unidad superior donde los sentimientos y la razón no tengan que oponerse sino que logren articularse de manera armoniosa. De ahí que la memoria sea afectiva, porque permite que el ser humano pueda construir sus valoraciones morales en función al significado que han tenido sus experiencias previas. El valor afectivo del recuerdo significa que la sensibilidad nunca es dejada de lado sino más bien reinterpretada a raíz de los nuevos acontecimientos que experimenta en un momento posterior al sujeto y que se sedimentan y son recreados de múltiples formas a través de su imaginación. Nuestras experiencias intersubjetivas con los otros pasan por esta memoria afectiva que les otorga un significado que no es racional sino profundamente sensible, porque la

existencia humana utiliza la imaginación para expandir sus propias capacidades. Es decir, las vivencias se interpretan racionalmente pero siempre sobre una base afectiva. De ahí que la moral del corazón, como la manera que tienen los seres humanos de ser ellos mismos a través de sus sentimientos, sea la base que se proyecta luego sobre la razón. Por eso existe en Rousseau una primacía ontológica de los sentimientos (en estado de naturaleza) que necesita complementarse y perfeccionarse con la razón (estado político).

La relación con los otros plantea, como ya se ha observado, una serie de desafíos al hombre porque le obliga a pasar del estado de naturaleza al estado de sociedad. Y este tránsito no está libre de dificultades por los múltiples conflictos que desencadena. Consciente Rousseau de estos problemas, planteara en mi opinión la noción de instituciones políticas, como el instrumento crítico para permitir que el estado de naturaleza y el estado social se articulen de la manera más armoniosa posible y que los sentimientos y la razón cumplan las funciones complementarias que les corresponden. No es otro el propósito que asigna entonces el ginebrino a conceptos como la voluntad general y la religión civil que tienen como objetivo profundo articular en forma armoniosa al individuo y sus valores del estado de naturaleza con otros individuos y los valores necesarios para la convivencia mutua que se desarrollan sólo en el estado social o político.

Por eso es que los conceptos de patria, ley y libertad política, propios del republicanismo cívico –siendo Maquiavelo un referente teórico imprescindible– servirán de base para lograr que el hombre que necesita expresarse ante sí mismo y mostrarse ante los demás en un dinamismo que obedece a su propia constitución, den forma política en un sentido que cohesione, integre, articule y complemente, a los conceptos más bien individualistas de la tradición liberal como son los de dignidad y libertad moral. Por eso el concepto de virtud cívica se propone conciliar los intereses individuales con el interés común, la voluntad particular con la voluntad general, que no es la mera suma de las voluntades particulares. La virtud cívica es propuesta así como la gran síntesis ético-política que permite que el estado de naturaleza y el estado social, que los sentimientos y razón, logren complementarse e integrarse de tal forma que el hombre no pierda su integridad y que conquiste su libertad en un plano superior de desarrollo.

A continuación ofrezco un breve resumen del contenido de los cuatro capítulos que conforman el presente trabajo de investigación. En el primer capítulo, que trata de la

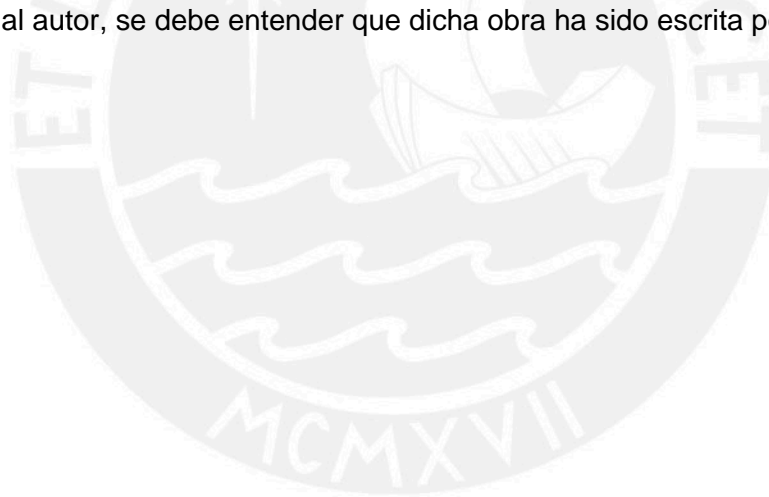
esfera moral del pensamiento de Rousseau, se busca explicar la preocupación fundamental concedida por el pensador ginebrino a temas tales como la dignidad, la libertad, la sencillez de costumbres y la sinceridad. El concepto moral de virtud nos permitirá comprender en qué sentido podemos hablar de una “religión de la sinceridad” que se vale del lenguaje de la virtud. Uno de los temas principales, que ha generado mucha polémica entre los estudiosos de la obra rousseauiana, es el que se desarrolla casi al final del capítulo y que se propone explicar cómo es posible comprender las “contradicciones” como parte de un pensamiento que asume la vida en toda su riqueza y complejidad. Finalmente, este capítulo termina mencionando el caso de Jesús como un personaje emblemático de una moralidad ejemplar en el cual la virtud encarna de manera eminente.

En el segundo capítulo se intenta establecer la relación entre el hombre y la naturaleza a través del planteamiento de la existencia de un orden tanto al interior del propio hombre como en su relación con la Naturaleza como un todo. El concepto antropológico de virtud nos permitirá comprender cómo es posible esta armonía en la contemplación del hombre en la naturaleza y comprender la forma en que dicha armonía se desarrolla al interior del propio hombre para configurar elementos centrales de lo que se ha denominado una Moral del Corazón. La bondad, la belleza, la felicidad y la humanidad son conceptos centrales para comprender la relación del hombre con la naturaleza a través del cultivo de sus sentimientos morales que perfeccionan a la razón. También se explicará aquí cómo esta concepción antropológica, ligada a la “religión de la sinceridad”, permite entender este deseo de automostración y expresividad total del sujeto como característico de un hombre rousseauiano que ha desarrollado sus sentimientos morales. Asimismo la imaginación y la memoria afectiva son dos facultades que completan el cuadro sensible de la Moral del Corazón que nos permiten comunicar con las vivencias más profundas y significativas para nuestra existencia desde una perspectiva temporal.

En el tercer capítulo, donde se desarrolla la esfera política y social del pensamiento de Rousseau, el propósito ha sido explicar las conexiones entre la virtud y las leyes y el contrato social. Un apartado no menos importante es el que explica el impacto social que tuvo el desplazamiento o giro semántico que aplicó Rousseau al concepto tradicional de virtud al transferirlo de la aristocracia al pueblo y el consiguiente proceso revolucionario de democratización que se ha operado desde entonces y que tuvo su punto de eclosión con la Revolución Francesa. Completando y precisando el sentido de lo señalado en el primer capítulo, se esboza una comprensión global del

pensamiento de Rousseau que supere la visión unilateral y aparentemente contradictoria del pensamiento político de Rousseau a través de una visión integral y de conjunto. La virtud entendida como lucha contra las pasiones negativas y la ejemplificación de Ginebra como un modelo de comunidad política virtuosa son dos temas que se desarrollan también en este capítulo. Finalmente, un tema fundamental de este tercer capítulo es entender las características del concepto de democracia republicana en Rousseau y qué papel juega la virtud en su relación con las instituciones políticas.

En último lugar, se desarrollan brevemente las relaciones entre los conceptos fundamentales de lo que se ha denominado una “Ética Humanista de la Virtud” en Rousseau. En estas conclusiones se presenta una recapitulación y síntesis de las ideas de Rousseau sobre el concepto de virtud expuestas en los tres primeros capítulos. Su propósito es señalar los argumentos principales derivados de las dimensiones moral, antropológica y político-social del pensamiento de Rousseau sobre la virtud. Sólo una aclaración final: cuando se menciona el título de una obra pero no se menciona al autor, se debe entender que dicha obra ha sido escrita por Rousseau.



CAPÍTULO I

LA ESFERA³ MORAL

La primera dimensión, que constituye el primer capítulo de este trabajo, se refiere al aspecto religioso que tiende hacia lo natural u originario, y a la pureza de costumbres. La virtud se entiende aquí eminentemente como una *ciencia sublime de las almas sencillas*.⁴ Es una evocación de un estado arcádico de la condición humana, a una especie de edad de oro, en el que reinaban la inocencia y la pureza en el corazón humano. Es altamente probable que en este sentido Rousseau haya estado muy influenciado por la literatura de viajes y, en particular, por los conocimientos que desde el siglo anterior al suyo se recogían en las relaciones de viajes sobre los descubrimientos de las costumbres de los hombres en América, el entonces Nuevo Mundo para los europeos del siglo XVII.⁵

1. La reflexión moral en Rousseau

El tema fundamental de la reflexión rousseauiana, que lo acompañó a lo largo de su vida y de su obra, es, sin duda, el de la moral. Su lema latino "*Vitam impendere vero*"⁶ da testimonio de ello. Esta es su única verdadera preocupación o, por decirlo con mayor precisión, su preocupación central. Su objetivo es preservar, cuidar las buenas costumbres, evitando así la corrupción en la conducta de los hombres, fruto de las nuevas relaciones en sociedad, en una Europa ilustrada.⁷ Considera Rousseau que mientras más grande es una ciudad más posibilidades tiene el hombre de corromperse

³ La imagen de la esfera es frecuente en la obra rousseauiana. Cf. Rêv., 383. Cf. Burgelin, P. *La Philosophie de la existence*, p. 153, n. 1.

⁴ Cf. *Discours sur les sciences et les arts*, en OC, III, p. 30.

⁵ Sobre la influencia que ejercieron en Rousseau los relatos de viajeros, cf. Chinard, Gilbert. *L'Amérique et le rêve exotique dans la littérature française au XVII^e et XVIII^e siècle*. Paris: Droz, 1934, pp. 341-365; Pire, Georges. "Jean-Jacques Rousseau et les relations de voyages", en: *Revue d'histoire littéraire de la France*, t. LVI, 1956, pp. 355-378. Cf. también "El Reformismo Social: J-J. Rousseau" [en línea].

http://sisbib.unmsm.edu.pe/bibvirtual/libros/literatura/letrasfranciaperu/cap_04.htm Consulta: 14 de julio de 2010

⁶ "Consagra tu vida a la verdad". Este lema es explicado por Rousseau en una nota en la *Carta al Señor D'Alembert sobre los espectáculos* (1758) y es citado también por Rousseau en sus *Confesiones* (1766).

⁷ *Discours sur les sciences et les arts*, Second Partie, en: OC, III, p. 18 ss.

porque aumenta su necesidad artificial de distinguirse, comparando su talento con el de otros, y de buscar placeres inútiles en frívolos espectáculos⁸ que nos restan independencia y que sólo nos alejan de nuestra verdadera naturaleza originaria.⁹

Un joven y respetuoso Rousseau de 20 años había escrito a su padre en 1732 que no claudicaría jamás de su independencia moral y no renunciaría a ella por una ostentosa fortuna.

“Si he rechazado varias veces una fortuna resplandeciente, es que estimo más una oscura libertad que una esclavitud brillante: mis deseos quieren ser realizados, y espero poder pronto gozar de una suerte de dulzura y tranquilidad sin alejarme de mí mismo y de un padre al que siempre debo respetar y seguir sus órdenes”¹⁰.

Y si lo propio del hombre es su libertad, como Rousseau mismo dio prueba de ello en su juventud, pues todos los hombres nacen libres, es preciso indicar por qué razones sobrevino este alejamiento del estado natural a fin de que remontándonos hasta las causas mismas –a lo que el hombre es en sus raíces u orígenes, a la investigación de su verdadera constitución– se alcance el esclarecimiento de lo que el hombre está realmente destinado a ser, lo que debe ser por su propia naturaleza. Sus posibilidades existenciales solo se pueden derivar entonces del análisis de lo que él efectivamente es. Y, con una lógica simple pero impecable, sostiene que si el hombre es bueno por naturaleza, ¿cómo es posible que haya devenido malo? Es esto lo que hay que comprender en el hombre como individuo y como especie¹¹. El medio para evitar la desnaturalización en el primer caso le corresponde a una educación privada o doméstica y, en el segundo, a una educación pública o civil.

Rousseau cultivó desde la más tierna infancia una sensibilidad especial, formada principalmente en contacto con novelas de amor y tratados morales de Plutarco.¹² A partir de 1750, después de la visión de Vincennes, la redacción de su *Primer Discurso*,

⁸ En el Prefacio a *Julia* (1761) Rousseau subraya esta idea cuando señala que: “Los espectáculos son apropiados a las grandes ciudades, y las novelas a los pueblos corrompidos.” Y observa que su libro no ha sido escrito para ser ampliamente difundido en el mundo sino que conviene a muy pocos lectores. Por eso “todos los sentimientos estarán fuera de la naturaleza en aquellos que no crean en la virtud”. *Julie ou la Nouvelle Héloïse*. Paris: Garnier-Flammarion, 1967, Préface, p. 3.

⁹ Este tema se desarrolla en el acápite **2.1. Retorno a la Naturaleza o a la condición humana originaria.**

¹⁰ “si j’ai refusé plusieurs fois une fortune éclatante, c’est que j’estime mieux une obscure liberté qu’un esclavage brillant: mes souhaits vont être accomplis, et j’espère que je vais bientôt jouir d’un sort doux et tranquillé, sans dépendre que de moi-même, et d’un père dont je veux toujours respecter et suivre les ordres” (Correspondance, T. 1, p. 32, en *Oeuvres complètes* de J.-J. Rousseau sur BNF Gallica [en línea]).

¹¹ El análisis evolutivo de la constitución humana desde un punto de vista individual será desarrollado en *Emilio* (1762), mientras que la perspectiva histórica de la especie humana, es decir de los hombres considerados en conjunto, será abordada en *Discurso sobre el origen y el fundamento de la desigualdad entre los hombres* (1755).

¹² Cf. *Conf.*, I, 6-7.

el premio que le otorgó la Academia de Dijon y gracias a la buena acogida que recibió dicha obra por parte del público, el espíritu de Rousseau encuentra fuerzas renovadas y se produce en su corazón una fermentación de lo que él consideró –en el Libro VIII de sus *Confesiones*– una “primera levadura de heroísmo y de virtud que mi padre, mi patria y Plutarco habían sembrado en mi infancia. No encontraba nada más grande y bello que ser libre y virtuoso, por encima de la fortuna y de la opinión, y de sufrir en sí mismo”.¹³

Prima en Rousseau la voluntad de un moderno, pero a su vez siente nostalgia por los antiguos valores jurídico-políticos, religiosos, y su sabiduría práctica, y les confiere un carácter sagrado, que concebirá como inviolables y dignos de todo respeto.¹⁴ Patria¹⁵, religión¹⁶, leyes, verdad y virtud son palabras que revisten para él un significado muy especial, y que no estará dispuesto a sacrificar por nada. Volverá su atención sobre la importancia de ellas en varios lugares de sus obras. Son las implicancias morales (capítulo 1), antropológicas (capítulo 2), sociales y políticas (capítulo 3) de estos conceptos lo que se desarrollará en el presente trabajo. Mi tesis consiste en afirmar que sólo podremos adquirir una comprensión de lo que Rousseau entiende por virtud si lo ponemos en adecuada relación con los ideales modernos (libertad, igualdad) así como con los otros conceptos antiguos de carácter sagrado: verdad, patria, leyes y religión. Para ello exploraré varias estampas o, lo que prefiero denominar, “paradigmas de virtud” que el propio Rousseau se encargó magistralmente de confeccionar con excepcional talento artístico.

Entre estas estampas descuellan las correspondientes a las virtudes de los lacedemonios, las del pueblo ginebrino, las de su padre, las de las mujeres ginebrinas y lacedemonias, así como las pertenecientes a varios personajes (cortesanas, sacerdotes, campesinos, intelectuales, etc.) que conoció en vida nuestro autor y en cuyo relato, ameno y vívido, se detiene en sus *Confesiones*, para describir cómo han influido en la formación de su propio carácter, como en el caso de la señorita du Châtelet.

¹³ *OC*, I, 356.

¹⁴ La diferencia entre los términos franceses *craindre* (temer) y *peur* (miedo) es significativa. Rousseau utilizará en numerosas ocasiones el primero de ellos. *Craindre* en cierto modo equivale a respetar y reverenciar y le permite al ginebrino mantener el tono de sagrado respeto que desea conceder a su discurso. En cambio *peur* solo hace referencia a un miedo que no es respetuoso ni reverente.

¹⁵ “[...] porque el bien de la patria les es [a los ginebrinos] mucho más caro que su personal esparcimiento”. Rousseau, “Carta al Señor D’Alembert, en *Escritos de combate*, ed. cit. p. 353.

¹⁶ “Je crois qu’un homme de bien, dans quelque Religion qu’il vive de bonne foi, peut être sauvé” (*Lettre à Christophe de Beaumont*, p. 90, en *OC*, III, 1506).

Considero que un minucioso estudio de estas estampas puede permitirnos comprender mejor el método inductivo y ejemplar que Rousseau empleó en sus distintas obras para aproximarnos a su concepción de la virtud que, como ya se ha dicho, tendrá elementos del mundo antiguo pero combinados de una manera única – obra de su propio carácter– con los ideales nacientes del mundo moderno que Rousseau, como hijo de su época, compartirá. Es de esta manera singularísima en la que Rousseau es un pensador moderno con alma de antiguo, como se comprenderá más adelante. El hombre moderno parece no poder superar sus frívolas pasiones, ni elevarse a la virtud de la sabiduría, mientras que el hombre antiguo, más vinculado a su idea republicana de amor a la patria y de veneración por las leyes, y a su obediencia a los dioses, parece tener un carácter más predispuesto para las grandes acciones inspiradas en un ideal ético-político superior, en una fuerza sublime que las sostiene y alimenta: la virtud heroica. Así, Saint-Preux le confiesa a Julia que: "en un alma honrada conservan las pasiones más vivas el carácter sagrado de la virtud"¹⁷.

Es esta "substancia moral" característica del antiguo ciudadano virtuoso la que Rousseau intentará implantar –produciéndose una especie de síntesis química en la que lo antiguo y lo moderno se transforman deviniendo un concepto de "hombre" completamente nuevo– en el contexto socio-político de su época. Esta síntesis es la que, en mi opinión, dio fruto al concepto de voluntad general, núcleo conceptual de la filosofía política de Rousseau, superando –como señala Rubio Carracedo– los planteamientos puramente iusnaturalistas y convencionalistas del contrato social, porque el contrato crea "otros fundamentos" normativos que la naturaleza particular de cada miembro: "si la sociedad general existiese de otro modo que en los sistemas de los filósofos sería [...] un ser moral que tendría cualidades propias y distintas de los seres particulares que la constituyen, al modo como los compuestos químicos [...]".¹⁸

1.1. La dignidad humana

"El hombre es un ser demasiado noble para servir simplemente de instrumento a otros, y de ningún modo se le debe utilizar en aquello que

¹⁷ *Jul.*, I, V.

¹⁸ Rubio Carracedo, José. "Rousseau y la democracia republicana", en: *Revista de Estudios Políticos* No. 108, Abril-Junio, 2000, p. 254.

les conviene a estos, sin consultar también aquello que le conviene a él mismo”.¹⁹

No es posible desarrollar el tema de la vigencia del pensamiento de Rousseau sin mencionar, aunque sea brevemente, el tema de la importancia de la dignidad moral como aporte central a la discusión actual sobre la relevancia de los derechos humanos en el orden global contemporáneo. Para estos temas desarrollaré brevemente algunos argumentos basándome en ideas de Darío Arango y Rodolfo Mondolfo, respectivamente.

Según Iván Darío Arango la originalidad de la concepción política de Rousseau consiste en la manera en que Rousseau lleva a cabo una crítica profunda a los principios del liberalismo de Locke, Hobbes y Montesquieu. Una crítica que –según Darío Arango- “resulta de cambiar el contenido del fin primordial de la sociedad, de cambiar la seguridad por la dignidad de los ciudadanos, lo cual implica no sólo el derecho a la participación en la deliberación política, sino también a derechos sociales y económicos: pues no tendría sentido hablar de dignidad en medio de la miseria”²⁰ Es decir, Rousseau atiende al hecho de que la dignidad moral (abstracta) sólo se logra a través de la obtención de “derechos sociales y económicos” (concretos). En esta exigencia que hace Rousseau de la necesidad de complementar el ideal moral de la dignidad con un sustento económico y social se aprecia que el ser humano precisa satisfacer necesidades básicas, de su condición de hombre, para alcanzar una vida humanamente plena. Por ello es difícil hablar de dignidad cuando se vive en la más completa miseria. Pero esta es sólo una de las caras del problema: la que alude a las condiciones materiales. No hay que olvidar que la dignidad es la grandeza moral dentro de la miseria material; la miseria moral, o falta de dignidad, suele acompañar a la abundancia. Este es el concepto de dignidad en un sentido eminentemente moral a través del cual Rousseau reivindica a los pobres. Sin embargo, en el pensamiento de Rousseau tanto las condiciones materiales que hacen posible la dignidad como la dignidad en un sentido estrictamente moral son aspectos complementarios de la revaloración de los sujetos morales. La importancia de un nivel mínimo de riqueza material como prerrequisito para la defensa de la dignidad moral queda puesto en evidencia cuando Rousseau señala que ningún ciudadano debería ser tan pobre que tenga necesidad de venderse ni nadie tan rico que pueda comprar a otro.

¹⁹ “L’homme est un être trop noble pour servir simplement d’instrument à d’autres, et l’on ne doit point l’employer à ce qui leur convient, sans consulter aussi ce qui lui convient à lui-même”. *Nouvelle Héloïse*, V, II, (édition Mornet, IV, 22).

²⁰ Darío Arango, Iván. *Críticos y lectores de Rousseau*, Bogotá: Universidad de Antioquía, 2006, p. 22.

El tema de la dignidad es central porque Rousseau está en realidad retomando -como lo ha dejado ver Rodolfo Mondolfo²¹- la tradición del Renacimiento italiano renacentista con Pico de La Mirandola que supone la progresiva pero segura conquista de los derechos del hombre y su autonomía individual frente a la esfera teológica. A través del derecho natural (racional), el hombre se convierte en la nueva fuente de la moralidad, haciendo depender de ella su vínculo con la divinidad, invirtiendo la relación ontológica existente en el Medioevo. El hombre adquiere protagonismo en el orden del ser. Con Rousseau se consolida, pues, el movimiento de independización de la voluntad humana de la voluntad divina que hunde sus raíces en el movimiento del humanismo renacentista.

Este concepto de dignidad humana es importante porque es el que permite fundamentar el principio moderno de libertad y tiene en Rousseau uno de sus fundadores, como se verá más adelante. Es la dignidad el contenido moral de la libertad que permite defender una concepción positiva de la misma, una concepción que -anticipándose a la autonomía moral kantiana²² y sirviéndole más bien de fundamental precedente- tiene al hombre como valor absoluto y fin en sí mismo, independientemente de su condición socioeconómica o cultural. Es ésta, en mi opinión, una de las aportaciones centrales de Rousseau a la doctrina universal de los derechos humanos. Y es a través de esta concepción del hombre como ser que cuenta con “dignidad moral”, por sobre cualquier cosa, la que permite salvarlo de cualquier instrumentalización que lo considere sólo como un medio para fines ajenos a su propio ser. Por ello “la libertad como exigencia de la interioridad no es solamente negación de impedimentos exteriores, sino también afirmación de un deber de realización de las aptitudes espirituales”.²³ Hobbes había definido en su *Leviatán* la libertad como aquella condición en la que uno “carece de obstáculos”, concibiendo así solo una libertad negativa, asegurando al ser humano su seguridad (al proteger su vida individual) y su propiedad individual -valores ambos de la naciente sociedad burguesa-, pero no había entrevisto la necesidad de una *fuerza moral interior* como requisito indispensable para la realización de una humanidad plena.

²¹ “Conquista espiritual del Renacimiento, luminosamente expresada en Italia por Marsilio Ficino, Por Pico de la Mirandola, por Giannozzo Manetti...” Mondolfo, R. “La libertad y el derecho natural: los precedentes históricos y la teoría de Rousseau”, Pontificia Universidad Católica del Perú, Programa Académico de Ciencias Sociales, mimeo, pp. 2 y 3.

²² Sobre la significativa influencia de Rousseau en Kant en este tema, cf. Ivison, Duncan. *Rights*. Montreal: McGill-Queen’s University Press, 2008, chapter 4, note 1, p. 242

²³ Mondolfo, R. “La libertad y el derecho natural...”, p. 9.

Esta fuerza moral se basa en la conciencia como principio o sentido innato de justicia grabado en el corazón de todo hombre.²⁴ El énfasis de Rousseau en la moral proviene de su interés por mejorar la vida de los hombres, sus costumbres, y, obviamente, en primer lugar, la suya propia. Antes que un problema de conocimiento, se trata de uno de valoración. Por eso él busca verdades prácticas, útiles; no teóricas o abstractas. “La verdadera ciencia –afirma Burgelin- no consiste en el raciocinio del sofista ávido por brillar, ni en la acumulación del pedante, sino en la cultura de la experiencia, en el progreso en la sabiduría práctica”.²⁵ Rousseau está preocupado por la búsqueda de una vida mejor, más digna para el ser humano. Esto es comprensible porque su concepción del hombre privilegia la valoración moral antes que el conocimiento intelectual. De ahí su persistente afán por el tema de la virtud como posibilidad personal de vencer las pasiones y lograr una vida justa en sociedad, tal como se examinará en el tercer capítulo dedicado a la esfera política y social. A continuación desarrollaré dos virtudes centrales en el pensamiento moral de Rousseau: la frugalidad y la inocencia.

1.2. Frugalidad e inocencia

1.2.1. Frugalidad

La frugalidad es mejor que la riqueza, la sencillez es garantía de mejores costumbres que el lujo y la ostentación de grandes bienes, porque el lujo estraga las costumbres. Rousseau va a asociar frugalidad a vida austera o, mejor aún, a vida autosuficiente. Y esta vida autosuficiente se conforma con lo necesario y lo necesario es lo que está más próximo al hombre en su estado natural. Y es obvio que la vida rústica o rural está más próxima al estado natural del hombre que la vida sofisticada de la ciudad.

La rusticidad no es algo malo ya que está más próxima a la vida natural, a lo que son los hombres en su estado originario. Es a partir de las reglas de cortesía y los modales refinados de las grandes sociedades cuando los hombres aprenden a esconder su verdadera naturaleza, a aparentar; fingen y ocultan sus verdaderos propósitos; se ponen máscaras para no dejar ver sus verdaderas intenciones. Como los hombres antiguamente no se colocaban “máscaras” –a no ser en una representación teatral, para distinguir el verdadero rostro del fingido y aparente– era posible conocerlos mejor

²⁴ En el acápite **1.1.3. Reivindicación moral de la ignorancia**, tendré ocasión de considerar la relación entre la conciencia moral y la razón en la determinación del bien.

²⁵ “La vraie science n’est ni ratiocination de sophiste avide de briller, ni accumulation de pédant, mais culture de l’expérience, progres dans la sagesse pratique”. (Burgelin, Pierre. “Émile ou de l’éducation”, en: *OC*, IV, cii).

en el trato mutuo. Se queja Rousseau de que en su época los hombres se disfrazan y ya no es posible distinguir con facilidad entre un hombre bueno y uno malo.

Como ya se ha dicho, Rousseau critica el orgullo de los hombres modernos de su época, de los hombres civilizados de las grandes sociedades y sus filósofos ilustrados; añora la sencillez y simplicidad de los hombres antiguos y, quién sabe, de las primitivas comunidades cristianas²⁶, entre ellos sobre todo aquel género de vida frugal de los lacedemonios, a quienes citará en más de una oportunidad como ejemplo del tipo de virtud patriótica que Rousseau quiere inspirar en los ginebrinos en primer lugar y en todo el género humano en general.

Rousseau intenta restaurar la condición armónica original, propia del hombre en estado natural. Denuncia así la soberbia, vanagloria y grandilocuencia, pasiones negativas alimentadas por los “falsos bienes de la opinión”²⁷, en que ha caído la sociedad de su tiempo al desnaturalizar lo que los hombres verdaderamente son. De ahí su crítica a las grandes ciudades que él conocía (Londres, pero sobre todo París) y su admiración por su tierra natal, Ginebra, pequeña y apacible ciudad de costumbres sencillas y austeras²⁸.

1.2.2. La inocencia

La inocencia también es celebrada por Rousseau. ¿Qué personajes son inocentes? Los niños son inocentes, los hombres salvajes lo son también, las mujeres del campo, los mozos y mozas en los bailes públicos participan de una alegría inocente. Ninguno de ellos ha sido dañado por las malas costumbres de las grandes ciudades, de la civilización. Su ser está más cercano a su constitución humana primordial, originaria; todos ellos conservan intactos su bondad natural, su pureza de costumbres.

Rousseau afirma que el hombre es bueno por naturaleza, porque Dios, su creador, no puede haberlo creado malo. Esto sería francamente absurdo, irracional. La suma bondad y justicia no puede cometer ningún acto malo ni injusto. Entonces, ¿cuál es el origen de la maldad en el mundo? Si el hombre comete malos actos es por su propio consentimiento, por su propia voluntad. Sólo él es el autor de las consecuencias de

²⁶ López, Oliver Eduardo. “Rousseau y Coriche. La oración contra el discurso” [en línea] <http://www.enfocarte.com/5.26/rousseau.html> Consulta: 14 de julio de 2010.

²⁷ *Letras Morales*, Lettre 1, en OC IV, p. 1084.

²⁸ Cf. infra 3.2. **Las virtudes morales del pueblo ginebrino o Ginebra como paradigma de comunidad política virtuosa.**

sus propios actos. El mal es causado por el propio hombre, no de la Divinidad. Nosotros somos responsables de nuestros propios males. Hacer el bien depende de nosotros mismos.²⁹ Dios nos ha hecho en tal medida perfectos, superiores a los otros seres vivos, que nos concedió libertad para decidir sobre nuestros actos.³⁰

Así como para saber actuar moralmente no es necesario el razonamiento ni la cultura libresca, igualmente para ser virtuoso, para cumplir con el deber, no se necesita ni leer muchos libros ni grandes y sofisticados conocimientos. Rousseau defiende así un sano “menosprecio a los estudios” exclusivamente académicos, inútiles para la vida personal y para la vida pública en sociedad; busca la utilidad de los conocimientos; apela a verdades prácticas. No obstante, es un respetuoso de la palabra y la autoridad moral de los “verdaderos sabios”. Apela a la sabiduría moral, de hombres que no sólo predicaron el bien sino que lo llevaron a la práctica, que no solo supieron cómo vivir, sino que efectivamente se esforzaron por vivir en forma justa.

De ahí su énfasis en la educación moral, en el ejercicio de la virtud, su esfuerzo por predicar constantemente con y por el ejemplo (moralidad ejemplar aprendida en su niñez); su rechazo a cualquier elaboración metafísica abstracta (su crítica al sistematismo inútil y estéril de muchos filósofos ilustrados de su época), que aleje a los hombres de sus necesidades inmediatas reales en cuanto hombres. Lo propio del hombre es su salud física, su fortaleza moral, su valentía, su sentido natural de la bondad y la justicia, la piedad.

Lo que caracteriza entonces en profundidad a un hombre, desde una posición cristiana y espiritual –el hombre es fundamentalmente su alma– es su pureza, su sencillez y simplicidad de vida. Y sólo puede ser y vivir con sencillez quien posea un corazón humilde. Humilde es entendido aquí como no sofisticado, sin refinamiento. En estado natural el corazón del hombre es simple y sencillo. El orgullo, la vanidad, la vanagloria, el lujo no son estados naturales del hombre, sino pasiones que el hombre ha adquirido en contacto con otros hombres, en sociedad, cuando se ha apartado de sus sentimientos naturales originarios. Los sentimientos son ontológicamente preexistentes porque son temporalmente anteriores en la existencia humana. Afirma Rousseau: "Sentí antes de pensar: tal es el destino común de la humanidad que yo experimenté más que nadie".³¹

²⁹ Cf. *Ém.*, IV, 605.

³⁰ Cf. *infra* 1.1.5. **La libertad como condición esencialmente humana.**

³¹ *Conf.*, I, 6.

De esta manera, podríamos afirmar que al realizar Rousseau un elogio de la pureza o santidad de costumbres y de las virtudes cristianas como son la inocencia, la piedad y la humildad, por ejemplo, el ideal que defiende es eminentemente religioso. La religión es un valor sagrado –así como la patria, la justicia, la bondad, el amor, la virtud y la verdad– que Rousseau defenderá en más de una oportunidad. Por eso afirma que su religión está profundamente grabada en su alma y que nada es capaz de hacerla desaparecer.³²

Refiriéndose a los filósofos ilustrados, Rousseau afirma, en tono crítico, que ellos: “sonríen desdeñosamente ante los viejos términos de patria y religión y consagran sus talentos y su filosofía a destruir y envilecer cuanto hay de sacrosanto entre los hombres”³³ “¡Santa y pura verdad a la que he consagrado mi vida, jamás ensuciarán mis pasiones el sincero amor que te profesó! ¡Ni el interés ni el miedo podrán alterar el homenaje que me complazco en ofrecerte, y jamás te negará nada mi pluma, salvo lo que tema conceder a la venganza!”³⁴

En el siguiente pasaje es posible observar cómo, desde una exaltada posición crítica, arremete contra la inutilidad práctica de la cultura libresca y erudita de su tiempo que perjudica la pureza de costumbres de la religión cristiana.

“Hoy vemos a las ciencias florecientes; la literatura y las artes brillan entre nosotros. ¿Qué provecho ha obtenido de ello la religión? Preguntémoslo a esa legión de filósofos que se precian de no tenerla. Nuestras bibliotecas rebosan de libros de teología, y los casuistas pululan entre nosotros. Antaño teníamos santos, y no casuistas. La ciencia se propaga y la fe se extingue. Todo el mundo quiere enseñar a otros a obrar bien, y nadie quiere aprenderlo. Todos nos hemos hecho doctores, y hemos dejado de ser cristianos.”³⁵

Sólo se puede predicar con el ejemplo. Por eso los sabios son una autoridad moral, no así los filósofos, cuyos sistemas teóricos pueden ser muy perfectos pero no se aplican en la vida diaria; ellos, a diferencia de los filósofos, no sólo saben lo que hay que hacer sino que de hecho lo hacen o, por lo menos, dan pruebas de esforzarse en cumplir con su deber. No predicán o enseñan la virtud; son virtuosos. Además, los filósofos pueden esgrimir sutiles argumentaciones metafísicas sobre la virtud pero, por ser

³² Cf. “Lettre II a Mademoiselle de Graffenried”, 1732., en: *Correspondance general*, T. I, p. 36.

³³ “Discurso sobre las ciencias y las artes”, en: *EC*, p. 21.

³⁴ “Carta al Señor D’Alembert”, Nota LXIII, en: *EC*, p. 386.

³⁵ “Discurso sobre las ciencias y las artes”, en: *EC*, p. 62.

desproporcionadamente racionales, no poseen en su alma el amor por la virtud, y no experimentan el sano goce del espíritu en su ejercicio constante. Su investigación carece de utilidad para ellos mismos y para el común de la gente. Escriben para unos pocos, no para el pueblo. La vida del alma buena es la vida virtuosa. Y siendo el amor la vida del alma, el alma está destinada a amar la virtud. "¿Qué buena acción hay que no hubiera yo hecho por *amor a la virtud* y que no hiciera ahora por merecerte?"³⁶

La virtud es entonces entendida aquí como el ejercicio del alma que busca su constante perfeccionamiento moral y que tiene como agente a cualquier ser humano. La virtud no se basa en un conocimiento intelectual sino en una praxis universal que ordena sabiamente las acciones hacia el bien. La virtud es la disposición afectiva que garantiza la bondad moral de las acciones.

1.3. Reivindicación moral de la ignorancia

"Cuanta más [superioridad] tienen [los sabios], más saben todo lo que les falta. Están menos envanecidos de su elevación sobre nosotros que humillados por el sentimiento de su miseria."³⁷

El prejuicio de los ilustrados es considerar que la ignorancia es siempre mala y que el conocimiento es, en todos los casos, mejor que la ignorancia. Rousseau no comparte este prejuicio, pues considera que la ignorancia no es necesariamente o en sí misma algo malo. "La ignorancia no es un obstáculo ni para el bien ni para el mal. Es simplemente el estado natural del hombre"³⁸. Siguiendo la tradición de la sabiduría virtuosa de Sócrates, Rousseau reivindica el papel positivo de una ignorancia razonable y modesta en el hombre. Esta ignorancia está directamente relacionada con el amor a la virtud y con su ejercicio efectivo, tal como son puestos en práctica por la "ignorancia razonable y modesta", es decir, virtuosa, de Sócrates.

La crítica que hace Rousseau se dirige al abuso de la filosofía como actividad puramente especulativa y no a la filosofía como forma de vida orientada a la virtud; al apartamiento de su función moralizadora, ejemplificada magistralmente en el sabio Sócrates. Si la filosofía fomenta vicios y no virtudes es una filosofía socialmente inútil y merece ser criticada. Como sostiene Rousseau:

" [...] Sócrates sólo pensó en denunciar los vicios de los filósofos de su tiempo, pero yo de esto únicamente puedo deducir una cosa, que ya en aquellos tiempos los vicios proliferaban con los filósofos. A esto se me responde que es el abuso de la filosofía, y yo no creo haber dicho lo

³⁶ *Julia*, Primera Parte, Carta V, de Saint-Preux a Julia. Las cursivas son mías.

³⁷ *Emilio*. Madrid: Alianza, 1990, pp. 329-330.

³⁸ Respuesta al "Discurso sobre las ciencias y las artes" (abril de 1752), en *EC*, p. 79

contrario. ¡Pues qué!, ¿hay que suprimir todas las cosas de que se abusa? Por supuesto que sí, responderé sin vacilar: Todas las que son inútiles; todas aquellas cuyo abuso hace más daño que bien su uso.”³⁹

Asimismo, la reivindicación de esta ignorancia moral representa una posición crítica a los excesos de la Ilustración racionalista: aquella que, ciega y unilateralmente, considera que el saber más implica necesariamente un progreso⁴⁰ en todo orden de cosas, incluso en el campo moral o de las costumbres. Los ilustrados franceses, por ejemplo, se precian de saber más que sus antecesores, no obstante en realidad son ignorantes de las cosas que realmente deberían saber: saber cómo ser mejores hombres y mejores ciudadanos.

“Hay una ignorancia feroz y brutal –afirma categóricamente Rousseau– que nace de un mal corazón y de un espíritu falso; una ignorancia criminal que se extiende hasta los deberes de humanidad; que multiplica los vicios, degrada la razón, envilece el alma y hace a los hombres semejantes a bestias. Esta ignorancia es la que el autor ataca y de la que hace un retrato de lo más odioso y enormemente parecido. Hay otra forma de *ignorancia razonable* que consiste en limitar la curiosidad al ámbito a que alcanzan las facultades de que se está dotado; una *ignorancia modesta*, que nace de un vivo *amor a la virtud* y que sólo inspira indiferencia respecto a todas las cosas que no son dignas de llenar el corazón del hombre y que no contribuyen a hacerle mejor; una dulce y preciosa ignorancia, tesoro de un alma pura y contenta de sí, que cifra toda su ventura en recogerse en sí misma, en darse testimonio de su inocencia, y que no tiene necesidad de buscar una vana y falsa felicidad en la opinión de que puedan tener los demás de sus saberes. Esa es la ignorancia que yo he alabado y la que pido al cielo en castigo por el escándalo que he promovido entre los doctos con mi desprecio declarado por las ciencias humanas”⁴¹.

Apela Rousseau aquí a una sabiduría de tipo socrático.⁴² Desde esta posición crítica, –y no de una ingenua ignorancia, como podría erróneamente suponerse–, impregnada de otros elementos singulares –como las virtudes militares de Lacedemonia y las virtudes religiosas del cristianismo– atacará duramente Rousseau la vana sabiduría de sus colegas ilustrados. Esto es precisamente lo que demuestra en su Primer Discurso. Las artes y las ciencias, de las que tanto se vanaglorian los ilustrados y académicos de su siglo, no han mejorado realmente las costumbres de los hombres. Todo lo contrario: las han empeorado.

³⁹ Respuesta al Rey de Polonia sobre el “Discurso sobre las ciencias y las artes”, en: *EC*, p. 69.

⁴⁰ En el Primer Discurso Rousseau critica severamente el prejuicio del carácter positivo de todo progreso humano, ya que “el progreso de la sociedad apaga la humanidad en los corazones, despertando en ellos el interés personal” (“le progrès de la société étouffe l’humanité dans les coeurs, en évillant l’intérêt personnel”. *Du Contract Social* (1e version), en: *OC*, III, p. 284.

⁴¹ Respuesta al Rey de Polonia sobre el “Discurso de las ciencias y las artes”, en: *EC*, p. 68. Las cursivas son mías.

⁴² Cf. Platón, *Apología de Sócrates*, 20c4-23c1.

De esta manera, no siempre es mejor para los sujetos saber más, pues saber más no es sinónimo de ser un mejor hombre. Saber más no implica necesariamente tener un alma más noble o un corazón más puro. Sólo en el fondo de su corazón el hombre puede tener certeza de la bondad o maldad de su acción. Para Rousseau la moral es más un asunto de sentimientos naturales, inherentes al hombre que de argumentaciones o razonamientos fríos, abstractos, impersonales; pues como señala el ginebrino: “todo consiste siempre en conservar o restablecer los sentimientos naturales”.⁴³ Rousseau es el pensador que democratiza, por primera vez en la historia de la humanidad, la bondad como sentimiento natural que yace en el fondo del corazón de cualquier hombre, independientemente de su condición social, económica, cultural o religiosa. Basta con permanecer atento a la voz de la naturaleza para discernir entre el bien y el mal; la voz de la naturaleza es la voz de nuestra propia conciencia.

Cabe precisar que tanto las expresiones “voz de la naturaleza”, “voz de la conciencia” (*Emilio*) o “el amor al orden” (*Carta al Arzobispo de Beaumont*) aluden al mismo fenómeno moral. La voz de la conciencia inscrita en nuestros corazones y que el hombre debe escuchar siempre aparecerá para acercarnos a ella, aun cuando deseemos permanecer sordos. La conciencia moral es un tema central de la ética rousseauiana. Pero ¿qué entiende Rousseau por conciencia moral? Ésta –nos dice– es un puro sentimiento pero, a la vez, una fuerza impulsora que no puede prescindir de las directivas de la razón.⁴⁴ Ahora bien, “la razón nos enseña por sí sola a *conocer* el bien y el mal. La conciencia, que hace que *amemos* lo uno y aborrezcamos lo otro, aunque independiente de la razón, no puede pues desenvolverse sin ella”.⁴⁵ No obstante, la conciencia moral se entiende también como el “amor al orden” que busca el bienestar del alma pero que “no se desarrolla y no obra más que con las luces del hombre”, pues “sólo mediante estas luces llega el hombre a conocer el orden y solo una vez que lo conoce su conciencia lo inclina a amarlo”.⁴⁶

En consecuencia, el bien no es una conquista exclusiva y ni siquiera predominante de la razón, sino básicamente un sentimiento que brota desde el fondo del alma humana. Quien se esfuerce lo suficiente para oír la voz de su propia conciencia, podrá saber lo

⁴³ *Emilio*. Madrid: EDAF, 1981, p. 450.

⁴⁴ Del Busto Vargas, Jorge. “Juan Jacobo Rousseau, Moralista”, en: *Archivos de la Sociedad Peruana de Filosofía*, Tomo 5, Lima, 1985, p. 54.

⁴⁵ *Em.*, p. 77. Las cursivas son mías.

⁴⁶ *Escritos religiosos*, p. 322, cit. por Jorge del Busto Vargas, “Juan Jacobo Rousseau, Moralista”, en: *Archivos de la Sociedad Peruana de Filosofía*, Tomo 5, Lima, 1985, p. 54

que debe hacer y lo que no⁴⁷; por eso no hay necesidad de libros, ni de razonamientos metafísicos para aprender a obrar bien. En la profundidad del corazón humano, en su sencillez y transparencia, anida el principio de conciencia que todo humano puede y debe conocer para actuar correctamente con ayuda de la razón. Dios ha dejado una huella de su bondad suprema en nuestro corazón; nos ha creado buenos, por eso lo somos por naturaleza. Sólo basta sentir su presencia –de suma bondad y justicia- en el fondo de nuestros corazones. Dios nos ha creado a todos con suficiente capacidad moral independientemente de nuestro lugar en la sociedad, de nuestra experiencia y conocimientos específicos. Es por eso que el obrero o campesino más humilde podría ser moralmente superior al académico más erudito.

En el *Discurso de las Ciencias y las Artes* Rousseau le implora a Dios que nos devuelva la ignorancia, la inocencia y la frugalidad, “únicos bienes que pueden darnos la felicidad” y que son altamente apreciados por Dios. Para Rousseau Dios representa la suma bondad y la suma justicia. Ahora bien, ¿cómo se resolvería a actuar uno si es que existiese una divergencia de opinión entre la justicia divina y las Sagradas Escrituras? Rousseau señala que si la Biblia dice algo que va en contra del sentido de máxima justicia propio de la divinidad, uno está autorizado a rechazar un pasaje bíblico. Este es el núcleo protestante del cristianismo crítico de Rousseau, que vive a Dios desde el fondo de su corazón. Dios es la fuente de la justicia, pero compete al hombre –porque él es libre y su acción moral no está determinada por el pecado original⁴⁸– saber aplicarla en su vida cotidiana.

Los valores morales absolutos que emanan de la naturaleza divina son perfectos – como lo son, por ejemplo, las ideas platónicas; pero la Palabra Sagrada, escrita por los hombres aun cuando sea por inspiración divina, puede estar equivocada y contemplar situaciones que van en contra de la bondad o justicia divinas. En dichos casos Rousseau considera que el cumplimiento de los valores morales absolutos debe prevalecer frente a cualquier doctrina escrita, pues estos valores han sido grabados en el fondo del alma humana por el Creador y es la conciencia, por eso, la que nos permite amar lo bueno y justo y odiar lo malo e injusto. Es cierto que la conciencia debe ser ilustrada por la razón, sin la cual, sus juicios serían incompletos y, por tanto, equivocados, pero no puede haber acción genuinamente moral correcta sin la

⁴⁷ Es imposible aquí no pensar en el *daimon* socrático, esa voz que escuchaba el filósofo griego para disuadirlo de cualquier acción mala, como una especie de anticipación de la conciencia moral tan cara a Rousseau.

⁴⁸ Tal como se explicará en el siguiente apartado.

conciencia moral entendida como ese principio innato de justicia que habita en todo ser humano en el fondo de su corazón.

1.4. Elogio a la vida sencilla, útil y autosuficiente en el campo

Su concepción de la frugalidad como forma de vida virtuosa, explica que exista en Rousseau un sentimiento de amor por los más humildes, los más necesitados económicamente, por los honrados campesinos; a la par que un odio por los intelectuales de la corte, por los ricos y poderosos, un desprecio a su vanidad, a sus apariencias, su ostentación y su frivolidad como forma de vida.

Recomienda por eso a Sofía de Houdetot aprender a disfrutar de los sencillos pero muy agradables placeres de la vida solitaria en el campo. “Acuéstese a buena hora, levántese en la mañana; nada de *toilette*, nada de lectura, tome comidas simples a las horas del pueblo, en una palabra sea en todo una mujer de campo”.⁴⁹

La utilidad que encuentra en el trabajo laborioso y desinteresado de los campesinos y su solidaridad con ellos por la sencillez de su forma de vida es apreciable en dos pasajes de su Cuarta Carta a Malesherbes:

“ [...] [E]stimo –confiesa Rousseau– a los campesinos de Montmorency miembros más útiles de la sociedad que todo ese atajo de desocupados pagados con el sudor del pueblo por ir seis veces a la semana a parlotear a una academia, y estoy más contento de poder hacer si llega el caso algún pequeño favor a mis pobres vecinos que ayudar a medrar a ese montón de intrigantuelos de que París está lleno, todos los cuales sólo aspiran al honor de ser pícaros en corte, y a los que tanto por el bien público como por el suyo se debería enviar a arar la tierra en sus provincias. Algo es *dar ejemplo* a los hombres de la vida que todos ellos deberían llevar”.⁵⁰

Y más abajo agrega: “Odio a los grandes, odio su estado, su dureza, sus prejuicios, su pequeñez y todos sus vicios, y los odiaría mucho más si los despreciase menos”.⁵¹

La sencillez y simplicidad de la vida en una casa bien ordenada procura a sus moradores un placer sano, que intercala el descanso con el trabajo, y que no daña el corazón de sus habitantes. Sus distracciones les procuran así alegrías honestas,

⁴⁹ *Lettres Morales, Lettre 6*, en: *OC*, IV, 1117.

⁵⁰ *Cuarta Carta a Malesherbes*, Montmorency, 28 de enero de 1762, en: Rousseau, Jean-Jacques. *Las ensoñaciones del paseante solitario*. Madrid: Alianza Editorial, 1979, p. 191. Las cursivas son mías.

⁵¹ *Cuarta Carta a Malesherbes*, 28 de enero de 1762, ed. cit. p. 194.

agradables y útiles en un clima sereno, libre de las pasiones que agitan a las almas viciosas. El concepto de “ocupación útil” no sólo comprende las actividades lucrativas sino aquellas dedicadas a un ocio útil que dulcifica la vida.

La concepción del trabajo de Rousseau comprende una alegría sana y honesta y no un sacrificio o un esfuerzo penoso. El trabajo tiene como recompensa y como objetivo el gozo o alegría del alma del que ha cumplido con su labor. El descanso gozoso de este trabajador será su mayor recompensa. Muy diferente es esta concepción del trabajo de aquella que considera el trabajo como una actividad agobiante y penosa para el alma –como si el trabajo fuera algo pesado que hay que evitar a toda costa– que tiene como su fin, no la alegría en los placeres honestos, sino la búsqueda del dinero para procurarse placeres que principalmente alimentan los vicios y destruyen la unidad existencial del sujeto, única base de su verdadera felicidad.

“ [...] [N]ada se ve en esta casa –le refiere Saint Preux a Milord Eduardo sobre la mansión de los esposos Wolmar– que no asocie lo agradable a lo útil; pero no se restringen a las ocupaciones útiles a las que dan dinero, sino que también comprenden toda diversión inocente y sencilla que mantiene el gusto de la soledad, el trabajo y la moderación, y conserva a quien se entrega a ella sana el alma y libre el corazón de la agitación de las pasiones. Si la indolente ociosidad no engendra más que la tristeza y el tedio, el encanto del dulce descanso es el fruto de una vida laboriosa. No se trabaja más que para gozar: esta alternancia de pena y de gozo es nuestra verdadera vocación. El reposo que sirve de recreo a los trabajos sufridos y de estímulo a los restantes, no es menos necesario al hombre que el trabajo mismo”.⁵²

El elogio a la virtud en la vida privada es encarnado por Julia en su sencillez de costumbres y en su prudente generosidad que operan como reservorio moral al que su comunidad acude para obtener inspiración y sabiduría en su vida cotidiana. Esta superioridad moral de Julia, basada en el amor a la virtud que ella inspira en su pueblo, es más estable y digna que los ejércitos de un rey. Es decir, la fuerza invisible de la virtud moral es superior a las fuerzas visibles del poder político-militar. Por eso exclama Rousseau:

“¡Julia! ¡mujer incomparable! Tú ejerces en la simplicidad de la vida privada el imperio señorial de la sabiduría y de los beneficios: tú eres para todo el

⁵² “On ne voit rien dans cette maison qui n’associe l’agréable à l’utile ; mais les occupations utiles ne se bornent pas aux soins qui donnent du profit, elles comprennent encore tout amusement innocent et simple qui nourrit le goût de la retraite, du travail, de la modération, et conserve à celui qui s’y livre une âme saine, un cœur libre du trouble des passions. Si l’indolente oisiveté n’engendre que la tristesse et l’ennui, le charme des doux loisirs est le fruit d’une vie laborieuse. On ne travaille que pour jouir : cette alternative de peine et de jouissance est notre véritable vocation. Le repos qui sert de délassement aux travaux passés et d’encouragement à d’autres n’est pas moins nécessaire à l’homme que le travail même». (*Julia*, IV, XI).

país un depósito precioso y sagrado que cada uno quisiera defender y conservar al precio de su sangre, y tú vives más seguramente, más honradamente en medio de un pueblo entero que te ama, que los reyes rodeados por todos sus soldados".⁵³

Si la simplicidad de la vida retirada y doméstica en el campo, encarnada de forma admirable en Julia, es ensalzada por Rousseau lo es porque allí se encuentra la verdadera felicidad para los hombres. No en el mundo exterior, sino en el propio hogar es donde los hombres pueden encontrar la verdadera felicidad. En el hogar donde reinan los afectos naturales, los hombres llegan a ser verdaderamente felices por los placeres continuos que le brinda a una persona el sentirse contento con lo que se tiene, en un estado de autosuficiencia natural que nos acerca a la imagen divina, como modelo de autosuficiencia perfecta. Este tipo de autosuficiencia radica, según Rousseau, en que Dios, como ser inmenso, no tiene necesidad de aumentar sus posesiones sino tan solo de hacerlas verdaderamente suyas por las relaciones más perfectas y la dirección mejor entendida: si no se enriquece con nuevas posesiones, se enriquece apropiándose las mejor, es decir ejerciendo un señorío que se complace en el valor de su propia posesión y no en un deseo por seguir acumulándolas.⁵⁴

He aquí la diferencia entre felicidad verdadera –que radica en el interior del hombre, en su espíritu, y que sólo depende de él- y felicidad aparente, aquella que se basa en un deseo ilimitado de codicia o en una ambición desmedida que no ejerce control sobre sus propios deseos y que, por consiguiente, nunca logra estar suficientemente satisfecha, porque nunca es suficiente, y siempre se aspira a una mayor acumulación de bienes externos al sujeto, debido a un vacío en su interior. El ser verdaderamente feliz es, pues, aquel que alcanza un estado de autosuficiencia espiritual y consigue que la fuente de su propio gozo radique solo en él. En consecuencia, la felicidad del hombre verdaderamente feliz descansa, como en el ideal del sabio de la Antigüedad grecolatina⁵⁵, en sí mismo, y no en ninguna circunstancia externa. El hombre feliz lo es porque es dueño de su propia felicidad y, por lo tanto es dueño de sí mismo. Su ser le pertenece a él y no a otros. Es un ser en relación con otros pero que al mismo tiempo

⁵³ «Julie! femme incomparable! Vous exercez dans la simplicité de la vie privée le despotique empire de la sagesse et des bienfaits: vous êtes pour tout le pays un dépôt cher et sacré que chacun voudrait défendre et conserver au prix de son sang ; et vous vivez plus sûrement, plus honorablement au milieu d'un peuple entier qui vous aime, que le rois entourés de tous leurs soldats». (*Julia*, V, VII).

⁵⁴ Cf. *Julia*, IV, X.

⁵⁵ Pierre Hadot, estudioso de la ética en el mundo antiguo y helenístico, considera que el ideal de sabiduría antigua comprendía el conocimiento teórico y la acción moral como elementos complementarios esenciales para alcanzar la verdadera felicidad. "Para definir *sophia*, los intérpretes dudan siempre entre la noción de saber y la de sabiduría. El que es *sophos*, ¿es el que sabe muchas cosas, que vio muchas cosas, que viajó mucho, que tiene una cultura enciclopédica, o es aquel que sabe conducirse en la vida y que está en la felicidad [...] las dos nociones distan de excluirse. El verdadero saber es finalmente un saber hacer, y el verdadero saber hacer es un saber hacer el bien." (Hadot, P., *¿Qué es la filosofía antigua?*, México: FCE, 1998, pp. 29-30).

logra conservar su natural independencia que constituye su propia identidad personal.⁵⁶

1.5. La libertad como condición esencialmente humana

En *El Contrato Social* encontramos una sentencia lapidaria de Rousseau: "Habiendo nacido libre todo hombre y dueño de sí mismo, nadie puede, con ningún pretexto, sujetarlo sin su asentimiento"⁵⁷. No obstante, esta afirmación no es más que una conclusión, en clave ético-política, de una idea, de carácter más bien objetivo y científico, que ya había formulado varios años antes. El hombre –había dicho en su *Segundo Discurso*– es un agente esencialmente libre y es por esta condición originaria, y no por el entendimiento, que los hombres se distinguen específicamente entre los animales.⁵⁸ El hombre "se reconoce libre de acceder o de resistir [a las órdenes de la naturaleza] y es sobre todo en la conciencia de esa libertad donde se manifiesta la espiritualidad de su alma".⁵⁹

La profesión de fe del vicario saboyano, parte fundamental del *Emilio* (1762), constituye la aspiración de Rousseau de exponer el significado de tres artículos de fe de una religión natural pero crítica dirigida, por un lado, contra los *philosophes* que cultivan una razón envanecida y orgullosa, y, por el otro, contra el dogmatismo intolerante de los materialistas ateos. Religión natural que no se basa en prejuicios o en verdades indemostrables, pues parte de sus dudas, siguiendo el método cartesiano y de la constatación de los límites de la humana razón para penetrar ciertos misterios. No obstante, en la práctica, estos tres artículos de fe funcionan de hecho como tres "principios filosóficos" que permiten fundamentar las relaciones seculares –no teológicas– entre Dios, el hombre y la naturaleza. Estos "principios filosóficos" serán expuestos en la persona de un vicario saboyano, un elocuente reformista protestante, calvinista, "hombre sencillo y veraz", que desconfía de la "verdad" de los sistemas filosóficos y que, satisfecho del lugar en que Dios lo ha colocado, se muestra orgulloso de pertenecer a la especie humana y experimenta un sentimiento de profunda gratitud

⁵⁶ "Pour moi, je pense que le signe le plus assuré du vrai contentement d'esprit est la vie retirée et domestique, et que ceux qui vont sans cesse chercher leur bonheur chez autrui ne l'ont point chez eux-mêmes. Un père de famille qui se plaît dans sa maison a pour prix des soins continuels qu'il s'y donne la continuelle jouissance des plous doux sentiments de la nature. Seul entre les mortels, il est maître de sa propre félicité, parce qu'il est heureux comme Dieu même, sans rien désirer de plus que ce dont il jouit» (*La Nouvelle Héloïse*, IV parte, carta X, en *OC*, II, pp. 466-467).

⁵⁷ *Contrato Social*, 3ra. ed. Madrid: Espasa Calpe, 1981, Libro IV, Cap. 2, p. 133.

⁵⁸ *De la desigualdad entre los hombres*, en: *EC*, p. 159.

⁵⁹ *Ibidem*.

con su Creador, con el autor de su especie, pues el vicario considera que no existe ninguna especie mejor que la suya.⁶⁰

Interpreto los “artículos de fe o dogmas” del vicario saboyano como “principios filosóficos”, porque sostengo que una lectura más atenta nos hace observar que el pensamiento de Rousseau en París del siglo XVIII –así como el de Sócrates en la Atenas del siglo V a.C.– representa una verdadera revolución filosófica en el planteamiento de temas como el alma, la libertad, la conciencia y la relación entre el hombre, la naturaleza y la divinidad. Esto será demostrado en mi interpretación filosófica de cada uno de los “artículos de fe” del vicario saboyano.

Discrepo con aquellas interpretaciones que consideran a Rousseau como un antimaterialista cristiano, defensor del dualismo ontológico cartesiano, pensador ortodoxo en materia religiosa, que busca principalmente reafirmar su creencia en Dios y hacer una crítica de las posiciones materialistas de los “philosophes”, neonaturalistas de la segunda mitad del siglo XVIII.⁶¹ Pienso que sin negar cierta cuota de verdad a estas afirmaciones, Rousseau las supera. Acepta con Locke la importancia de las ciencias naturales y el empirismo en la explicación de los fenómenos naturales. Afirmando que la manera ambigua en que el vicario saboyano formula argumentativamente sus dos primeros artículos de fe, abona mi tesis de que Rousseau tuvo el talento de resemantizar, es decir dar nuevos significados a palabras viejas de la tradición filosófica y teológica. Es esto lo que ocurre en el caso de conceptos como alma, conciencia, naturaleza, sentimientos, etc. Y es esta ambigüedad de su discurso, finamente explotada por el ginebrino, la que le permitirá, en mi opinión, operar el salto de la reflexión del alma en un sentido teológico cristiano a un sentido filosófico (ético-político) secular y cosmopolita. Su “religión natural” es reflejo de la necesidad de preservar la religiosidad y libertad del espíritu sin desconocer los progresos de una razón moderna basada en la experimentación y el progreso social.

Las numerosas dudas que acosan al vicario saboyano sobre el origen del universo, sobre cómo se produce el movimiento, sobre la potencia de nuestras facultades

⁶⁰ Es imposible no evocar en este elogio rousseauiano de la especie humana algunos elementos de la defensa de la “dignidad del hombre” que realiza un humanista renacentista como Pico della Mirandola (1463-1494), ensalzando la capacidad creadora ilimitada del hombre, capacidad que también elogiará, en un sentido político, un filósofo moderno como Hobbes. Este renacentista italiano sería, en mi opinión, el precursor de las éticas rousseauiana y kantiana, aunque aquí no pueda desarrollar, por rebasar los objetivos del presente trabajo, la influencia del genial pensador renacentista en los filósofos modernos mencionados. La continuidad histórico-filosófica entre Pico, Hobbes, Rousseau y Kant en los aspectos ético y político, queda al menos sugerida.

⁶¹ Para una crítica de Rousseau al materialismo ateo de los *philosophes*, cf. Villaverde, José María. *Rousseau y el pensamiento de las luces*. Madrid: Tecnós, 1987, pp. 39-49.

humanas, entre muchos otros problemas, dejan al descubierto la tensión enorme que tuvo que afrontar el ginebrino entre la tradición escolástica y autoritaria de la filosofía medieval y la naciente moral burguesa con su racionalidad naturalista, de tendencia deísta o manifiestamente atea. Rousseau atacará sólo los excesos de la Ilustración de los *philosophes*, pero no dejará de ser un ilustrado, un pensador crítico, antidogmático, defensor de la libertad del individuo integrado con su comunidad política, como un todo mayor.⁶²

En el primer artículo de fe, Rousseau comienza otorgando dignidad filosófica a la voluntad (divina) como principio motor del universo y animador de la naturaleza. El movimiento de los cuerpos que no tienen su causa en otros cuerpos deben tenerla en ellos mismos; ellos generan su propio movimiento. Son causas de sí mismos (*causa sui*). Spinoza comienza su Tratado de *Ética more geometrico* definiendo a Dios como “causa de sí mismo” y “por *causa de sí* entiendo –dice Spinoza- aquello cuya esencia implica la existencia, o sea, aquello cuya naturaleza no puede concebirse sino como existente”. Rousseau aceptará al igual que Spinoza que Dios es *causa sui*, que Dios existe gracias a su esencia, pero transferirá esta categoría filosófica a la naturaleza humana y, con ello, se abrirán posibilidades infinitas de ser para el hombre, gracias a su libertad como fuente de acciones infinitas en el mundo.

Mientras que según Spinoza la divinidad es “libre” porque existe necesariamente por su propia naturaleza, Rousseau afirma que el hombre es “libre” porque su naturaleza no está determinada por necesidad, sino que debido a su contingencia, a su precariedad esencial, a su indeterminación constitutiva y originaria, posee –y debe tener para sobrevivir y mejorar en sociedad– la perfectibilidad como facultad inherente al hombre que desarrolla sucesivamente todas nuestras facultades. La perfectibilidad nos permite *perfeccionarnos* ilimitadamente con ayuda de las circunstancias.⁶³ Spinoza cometió el error de reducir la potencia del alma a pura inteligencia o razón, a mero conocimiento intelectual, con lo cual él mismo se vio incapacitado, debido a su visión mecanicista heredada de Descartes, de descubrir el dinamismo propio de la voluntad y la actividad del alma como principio de movimiento voluntario en el ser humano.

⁶² Su posición ambigua le traerá más de una incompreensión y más de un distanciamiento con sus amigos.intelectuales Así ocurrirá con Diderot, Voltaire, y Hume, sucesivamente. Reconozco que no es posible descartar del todo la personalidad psicológicamente compleja y sufrida de Jean-Jacques como causa de los conflictos que tuvo con sus colegas filósóficos, pero entrar en consideraciones de esta naturaleza desbordaría el marco teórico del presente estudio.

⁶³ *Inég.*, Première Partie, en *OC*, III, 142. Las posibilidades humanas de aprender constantemente, en todo momento y a lo largo de la vida, están determinadas precisamente por su perfectibilidad.

Por otra parte, Rousseau acepta que Dios ha creado al hombre, pero Dios nos ha hecho libres y parte de esta libertad consiste en asumir la posibilidad del error fundada en nuestra capacidad de ser agentes libres y, por lo tanto, responsables de todos nuestros actos. Entonces nuestros actos no provienen de Dios, no tienen su causa en él; sino que proceden de los propios hombres, de nosotros mismos. Dios existe pero no importa o, en todo caso es un problema demasiado complicado de resolver para el hombre, pronunciarse sobre la esencia de la naturaleza divina. Solo nos competen los asuntos humanos, pues somos hombres y no dioses. Nuestra comprensión es humana y no podemos entender los misterios de la naturaleza adivina, una cuestión suprahumana.

Rousseau reemplazará así la teología tomista y el racionalismo teológico de Spinoza por un intuicionismo moral basado en el sentimiento de existencia personal, experimentado en la forma de un *placer*, gozo o complacencia por la vida misma.⁶⁴ El sentimiento de existencia es un sentimiento activo que consiste en el ejercicio de cada una de nuestros sentidos y facultades. Por eso para Rousseau no basta con cumplir satisfactoriamente la función externa del ser vivo: respirar. La existencia exige un cierto dinamismo interior, propio del sujeto moral. “Vivir no es respirar, es obrar, es hacer uso de nuestros órganos, de nuestros sentidos, de nuestras facultades, de todas las partes de nosotros mismos que dan el sentimiento de la existencia.”⁶⁵

Hay un deseo constante en Rousseau por perseguir el ideal antiguo de la autarquía o autosuficiencia. Este ideal se constata en la existencia de Dios y el pensador ginebrino lo tendrá en cuenta como modelo de vida capaz de proporcionar la plenitud existencial necesaria para alcanzar la felicidad.⁶⁶ La perfecta suficiencia hace divino al que goza de ella. “O se basta a sí mismo como Dios. El sentimiento de la existencia, despojado de cualquier otra afección, es para él mismo un sentimiento precioso de contento y de paz”.⁶⁷

⁶⁴ Así se puede fácilmente constatar en muchas de sus obras –v.g. *Emilio*, *Julia*, *Cartas Morales* y *Enseñanzas de un paseante solitario*– el fuerte influjo de las máximas epicúreas en la filosofía moral del ginebrino –y también en los *Ensayos* de Montaigne– y, particularmente, en su singular sensibilidad Cf. Spink, John, “Introduction” a *Projects d’éducation*, en *OC*, ed. cit., Vol. IV, p. xxxix.

⁶⁵ “Vivre, ce n’est pas respirer, c’est agir, c’est faire usage de nos organes, de nos sens, de nos facultés, de toutes les parties de nous-mêmes qui donnent le sentiment de l’existence” *Ém.*, II, 9.

⁶⁶ Cf. Jean Starobinski. *Jean-Jacques Rousseau: La transparencia y el obstáculo*. Trad. de Santiago González Noriega. Madrid: Taurus, 1983, p. 143.

⁶⁷ “Ou se suffit à soi-même comme Dieu. Le sentiment de l’existence, dépouillé de toute autre affection, est pour lui-même un sentiment précieux de contentement et de paix” *Rêv.*, IX, 363; N.H., VI, VIII, M., IV, 258. Sobre la felicidad absoluta del Dios solitario, cf. *Ém.*, II, 191, p. 145, cit. por P. Burgelin, op.cit. p. 145.

De esta manera, el sentimiento de existencia implica una alegría o júbilo interior (*jouissance intérieure*), un estado de satisfacción o gozo en el alma del sujeto que experimenta su propia existencia como centro de todas sus acciones buenas. Teniendo una experiencia personal e intensa del sentimiento de existencia, Rousseau afirma que él practica el ejercicio de la libertad (*exercice de la liberté*) hasta en la alegría más banal; busca sentirse *existente* en toda ocasión.⁶⁸

Por ello convendrá hablar más bien de la constitución humana y de sus posibilidades morales y políticas, así como de la propiedad fundamental concedida por Dios al hombre: la libertad, condición esencial de carácter universal, inalienable e irrenunciable, garantía de verdadera humanidad. “Todos nacen *hombres y libres*; su libertad les pertenece [...] renunciar a su libertad es renunciar a su calidad de hombre, a los derechos de la humanidad, incluso a sus deberes [...]. Una renuncia semejante es incompatible con la naturaleza del hombre”.⁶⁹

De lo anterior es posible sostener que Rousseau reformula la vía del “movimiento” del filósofo escolástico trocando el punto de partida o la premisa en la argumentación. Descartará, por irrelevante, inútil o innecesario, el movimiento de los cuerpos producido por otros, es decir aquellos movimientos provenientes por agentes externos. De ahí que señale Rousseau que “los cuerpos inanimados no actúan por el movimiento y no existe verdadera acción sin voluntad”. No interesa el movimiento puramente mecánico, exterior, sino el movimiento interior de los sujetos, el movimiento libre y espontáneo, que surge por un propio dinamismo interior. De ahí el énfasis en el alma, y, concretamente, en la voluntad humana en busca de su propia perfección moral y espiritual. Por el contrario, la materia, a saber el universo y todos aquellos objetos de la naturaleza inertes, muertos, sin vida, se mueven siempre por movimientos comunicados, es decir, que son movidos por una voluntad externa a ellos mismos. Rousseau no fue el primero ni el único en señalar el carácter inerte de la materia. Malebranche y Fenelon ya habían considerado que la materia es inerte.⁷⁰

Rousseau critica, en consecuencia, la posición materialista sobre el origen del universo defendida por filósofos como J. La Mettrie⁷¹, D’Holbach⁷², D. Diderot, entre

⁶⁸ Cf. P. Burgelin, *op. cit.* p. 128.

⁶⁹ *Contrato social* I, 3.

⁷⁰ Villaverde, *Rousseau y el pensamiento de las luces*, Madrid: Tecnós, 1987, p. 39.

⁷¹ «La Mettrie afirma su creencia en una única materia que vegeta, se organiza, se destruye y se regenera. Acabemos con el dualismo de los teólogos, reclama”. Villaverde, *op. cit.*, Madrid: Tecnós, 1987, p. 41.

⁷² «El concepto de naturaleza –afirma D’Holbach– conlleva necesariamente la idea de movimiento. ¿Pero de dónde ha recibido la naturaleza su movimiento? De sí misma, puesto que ella es el gran Todo, fuera del cual nada puede

otros, sus colegas ilustrados con quienes no obstante compartirá la actitud antidogmática (crítica) y progresista (utilidad de la razón para el bienestar de la humanidad). Sostiene así que:

“Es sobre todo en la conciencia de esta libertad que se muestra la espiritualidad de su alma; pues la física explica de alguna manera el mecanismo de los sentidos y la formación de las ideas, pero en la potencia del querer y en el sentimiento de esta potencia no se encuentran otra cosa que los actos espirituales en los cuales no se explica nada por las leyes de la mecánica”⁷³.

El mecanicismo hobbesiano es rechazado por Rousseau por carecer de dinamismo propio y considerar sólo en forma negativa la libertad, como ausencia de obstáculos o “impedimentos externos” al movimiento de los cuerpos. Según Hobbes, el “hombre libre” es aquel que, siendo capaz de ciertas cosas por su fuerza y por su ingenio, no encuentra obstáculos para hacer lo que desea.⁷⁴

Por el contrario, en la *Profesión de fe del vicario saboyano*, Rousseau insiste en otorgar una dimensión filosófica especial a la conciencia, la voluntad, los sentimientos y al alma, de cuya combinación original resultará la concepción de libertad rousseauiana. Declara el vicario criticando la sordera de los materialistas, incapaces de oír la “voz de la conciencia”, que:

«Cuanto más reflexiono sobre el pensamiento y respecto a la naturaleza del espíritu humano, más compruebo que el razonamiento de los materialistas se parece al de este sordo. En efecto, ellos están sordos a la voz interior que les grita con un tono difícil de desconocer: una máquina no piensa y no existe en ella movimiento ni forma que produzca la reflexión: existe alguna cosa en ti que busca el romper las ligaduras que le comprimen; el espacio no es tu medida, el universo entero no es bastante grande para ti: tus sentimientos, tus deseos, tu inquietud, tu mismo orgullo, tienen otro principio que este cuerpo estrecho en el que tú te sientes encadenado. Ningún ser material es activo por sí mismo, y yo lo soy. Pueden combatirme por esto, pero yo lo siento, y este sentimiento que me habla es más poderoso que la razón que lo combate. Yo poseo un cuerpo

existir” (*Système de la Nature ou des Lois du monde physique et du monde moral*, tome I, ch. II, p. 25, citado por M.J. Villaverde, *op. cit.*, p. 41). Y “el alma no puede distinguirse del cuerpo. El hombre formado por la naturaleza y circunscrito a ella, no tienen ningún alma, distinta del cuerpo, ni una inteligencia que pudiera captar, gracias a las ideas innatas, una verdad que la sensación no pueda proporcionar. La referencia explícita a Descartes, para condenar su teoría de las ideas innatas, marca la distancia que separa a los neonaturalistas del XVIII del espíritu cartesiano” (*Système de la nature*, *op. cit.*, t. I, cap. XIII, p. 305, cit. por M.J. Villaverde, *op. cit.*, p. 46).

⁷³ “C’est surtout dans la conscience de cette liberté que se montre la spiritualité de son âme; car le physique explique en quelque manière le mécanisme des sens et la formation des idées, mais dans la puissance de vouloir et dans le sentiment de cette puissance on ne trouve que des actes spirituels dont on n’explique rien par les lois de la mécanique» (*Discours sur l’origine*, 1ra. Parte).

⁷⁴ *Leviatán* I, Cap. XXI, De la libertad de los súbditos. Cabe precisar que esta libertad hobbesiana es la libertad del súbdito, no la del ciudadano, una libertad restringida frente al poder absoluto e ilimitado del Estado.

sobre el que los demás actúan, y que obra sobre ellos; esta acción recíproca no es dudosa; pero mi voluntad es independiente de mis sentidos; yo consiento o resisto, yo sucumbo o soy vencedor, y percibo perfectamente en mí mismo cuándo hago lo que he querido hacer, o cuándo no hago sino ceder a mis pasiones”.

Rousseau comparte la formulación clásica de la naturaleza inmortal del alma que da Platón en el *Fedro* cuando, al sostener el movimiento eterno producido por ella misma, señala que:

“toda alma es inmortal, porque todo lo que se mueve en movimiento continuo es inmortal [...] *sólo el ser que se mueve por sí mismo*, no pudiendo dejar de ser el mismo, no cesa jamás de moverse; y aún más, es para los otros seres que participan del movimiento, *origen y principio del movimiento mismo* [...] Así, el ser que se mueve por sí mismo, es el principio de movimiento, y no puede nacer, ni perecer, porque de otra manera el cielo entero y todos los seres, que han recibido la existencia, se postrarían en una profunda inmovilidad [...] Queda, pues, demostrado, que lo que se mueve por sí mismo es inmortal, y nadie temerá afirmar, que el poder de moverse por sí mismo es la esencia del alma. En efecto, todo cuerpo, que es movido por un impulso extraño, es inanimado; todo cuerpo que recibe el movimiento de un principio interior, es animado; tal es la naturaleza del alma. Si es cierto que lo que se mueve por sí mismo no es otra cosa que el alma, se sigue necesariamente, que el alma no tiene, ni principio, ni fin”.

De ahí que si el alma es inmortal como sostiene Platón y Rousseau también y, por otro lado, si la voluntad que reside en el alma tiene un dinamismo propio, la voluntad del hombre expresada en su libertad como su signo visible será igualmente ilimitada. La voluntad del hombre es autónoma e independiente de la voluntad divina. Deslindará así Rousseau claramente la diferencia entre cuerpos animados e inanimados, diciendo que sólo en los primeros se dará “acción” porque sólo en ellos existe voluntad. Voluntad y acción quedarán así intrínsecamente ligados a la tradición filosófica moderna y las consecuencias de este giro –tremendas, sin duda, al implicar una ruptura con la metafísica del escolasticismo medieval, inaugurando la reflexión de la ética moderna y prefigurando los principios de la ética y política libertarias contemporáneas– se apreciarán algunos años y siglos más tarde, y se reflejarán entre sus principales herederos culturales. Así, pues, discípulo espiritual de Rousseau en el ámbito ético será Immanuel Kant y su concepto de autonomía de la voluntad⁷⁵, rasgo distintivo de la acción verdaderamente moral⁷⁶ y, dos siglos más tarde, en el terreno

⁷⁵ Cf. Kant, *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*. Capítulo Segundo: Tránsito de la filosofía moral popular a la metafísica de las costumbres. Trad. de Manuel García Morente. México: Porrúa, 1975. Trad. de Manuel García Morente.

⁷⁶ Kant reconoce explícitamente que aprendió a valorar la belleza y dignidad de la naturaleza humana a partir de su lectura del concepto del “amor de sí” del filósofo ginebrino. “Rousseau me abrió los ojos: yo aprendía a honrar a los

de la filosofía política, Hannah Arendt hará lo propio con su concepto de acción (política), como acción verdaderamente humana, aquella que permite revelar la identidad de los agentes en la esfera pública en un mundo común, plural, compartido, en presencia de otros hombres y mujeres libres e iguales a uno.

En el segundo artículo de fe del Vicario saboyano, reconoce Rousseau la dificultad que tiene la inteligencia humana para comprender cómo la voluntad divina produce el movimiento en la naturaleza. Rousseau suscribe la tesis de Locke sobre la flaqueza de nuestras facultades y el estado de mediocridad de nuestro entendimiento. “Nuestros sentidos no son lo suficientemente finos para captar los misterios de la naturaleza y sólo tenemos un conocimiento intuitivo de nuestra propia existencia”.⁷⁷ Por otro lado, pese a que Rousseau admite y confiesa la incapacidad de la razón para comprender cómo se produce el movimiento, nos invita a considerar una estrategia práctica –de raíces lockeanas- para evitar el impasse teórico. Y la solución se basará en tener en cuenta aquí, como en el primer artículo de fe, en enfocar el problema, no desde la naturaleza divina –error cometido por Santo Tomás y continuado por Spinoza- sino desde el punto de vista de las *posibilidades humanas*. Así, pues, todo aquel que quiera explicar cómo ocurre el movimiento de los cuerpos debe decir cosas que los hombres comprendan. Es decir, deberá utilizar un *lenguaje humano*, no divino. Afirma Rousseau: “Yo comprendo que el mecanismo del mundo puede no ser inteligible al espíritu humano; pero tan pronto como un hombre se decida a explicarlo, debe decir cosas que los hombres comprendan”.⁷⁸

Locke había insistido ya en que *la razón humana tiene una finalidad práctica* –y no sólo teórica o especulativa- y por eso ella no ha sido creada para descubrir la esencia de las cosas.⁷⁹ Es posible apreciar connotaciones lockeanas en la Profesión de fe del Vicario Saboyano. A pesar de su empirismo, Locke sufre los embates del afán moralista del XVIII, y su meta, como la del ginebrino, es moral. Algo paralelo ocurre, en mi opinión, pero en sentido opuesto, en Rousseau, quien sufre el embate del empirismo naturalista de sus colegas ilustrados, materialistas y ateos, muy a su pesar tal vez. De ahí que personalmente considero que la prohibición que se hizo en París

hombres” (*Beobachtungen*, 1764, cit. por Rodolfo Mondolfo, *Rousseau y la conciencia moderna*, p. 45.) Otra versión del mismo hecho es ésta: “Hubo un tiempo, decía [Kant], que pensé orgullosamente que el saber constituía el honor de la humanidad, y despreciaba al pueblo ignorante. Rousseau ha sido quien me ha abierto los ojos. Esta ilusoria superioridad se ha desvanecido: he aprendido a honrar a los hombres.” (Palabras de Kant, citadas en Rolland, Romain. *El pensamiento vivo de Rousseau*. Primera ed. de 1939, 2da. Ed. de 1941. Traducido por J. Guixé. Buenos Aires: Editorial Losada. p.40).

⁷⁷ Villaverde, María José. *Rousseau y el pensamiento de las luces*. Madrid: Tecnós, 1987, Cap. 2, p. 66.

⁷⁸ *Em.* IV, 316.

⁷⁹ Cf. Villaverde, *op. cit.* p. 66.

de sus obras capitales como el *Emilio* y el *Contrato Social* estaba políticamente motivada. Rousseau, de manera similar a cómo lo hizo Sócrates, era un individuo “peligroso”, porque estaba proponiendo ideas y principios filosóficos demasiado progresistas para su época que cuestionaban hondamente los valores sociales consagrados por la tradición religiosa de la ortodoxia cristiano católica. Además, a diferencia de los ateos materialistas, Jean-Jacques no dudará de la existencia de un Creador y de la inmortalidad del alma, sello divino grabado en el espíritu humano.

Entonces, en este giro epistemológico que acentúa la manera en que puede conocer el hombre y no cómo las cosas son en sí mismas desde el punto de vista divino que no nos corresponde y que, por tanto, está más allá de nuestras posibilidades de comprensión humana, es posible apreciar el desplazamiento del problema desde una perspectiva de sabiduría divina (teológica y puramente teórica) a una perspectiva de sabiduría o ciencia humana (filosófica y predominantemente práctica). Una vez reenfocado el problema en clave esencialmente filosófica –y no puramente teológica, como hacía el escolasticismo, o parcialmente teológica, como en el racionalismo panteísta- Rousseau podrá afirmar que ahí donde hay una voluntad, existe una inteligencia. Sostiene así que: “Si la materia móvil me muestra una voluntad, la materia móvil según determinadas leyes, me presenta una inteligencia: éste es mi segundo artículo de fe”. Es decir, la inteligencia pasará a ser una consecuencia, una facultad derivada de la voluntad y no al revés, como interpretaban erróneamente los antiguos y medievales la relación entre ambas facultades. La voluntad funda, a partir de ahora, a la inteligencia. La voluntad humana se erige así en facultad fundante; a ella se subordinará la inteligencia o el intelecto humano. Sin la voluntad, la inteligencia carece de sentido o lo tiene oscurecido, incompleto o debilitado. De esta manera, en Rousseau la voluntad se convierte en una facultad humana preeminente que adquiere un rol protagónico y decisivo en la consideración de los problemas morales y políticos.

Rousseau determina seguidamente las operaciones de esta inteligencia humana que acompañan a la voluntad: obrar, comparar, escoger. Este ser con voluntad e inteligencia es, por tanto, un ser activo y pensante. Estas operaciones intelectuales – efectos o resultados de una voluntad inteligente o una inteligencia voluntaria– son las que permiten demostrar –sostiene Rousseau– que dicho ser existe. Es decir, que a partir de los operaciones intelectual-volitivas, de los actos propios de un ser moral y juicioso, Rousseau deriva la existencia humana. La existencia humana es, pues, básicamente sus operaciones como ser activo y pensante. Esta conclusión nos hace pensar inmediatamente en el clásico axioma metafísico-antropológico de Descartes:

Cogito ergo sum (“Pienso, luego existo”) que aquí también Rousseau interpretó de manera pragmática y secularizante y no en el registro del idealismo intelectual o racionalista, como en Leibniz, Descartes o Spinoza. La interpretación de Rousseau se aproxima –como bien se apreciará con todas sus implicancias filosóficas en el tercer artículo o dogma de fe- a la de un humanismo libertario, expresión prístina de la nueva moral del *petit bourgeois* y plebeyo que era Rousseau, y muchísimos otros junto con él, entre ellos los *sans-culotte*, es decir los miembros más pobres del Tercer Estado durante la Revolución Francesa. Este humanismo libertario se abre paso en la nueva sociedad del siglo XVIII donde la actividad comercial y la propiedad individual adquieren una importancia antes desconocida en Occidente.

No obstante la importancia histórico-filosófica de los artículos primero y segundo, es sólo en el tercer artículo donde se aprecia la mayor originalidad del pensador ginebrino. En este artículo se reconoce explícitamente que los seres humanos somos agentes libres, porque realizamos voluntaria o espontáneamente nuestras acciones. Tal como se afirma en la *Profesión de fe del vicario saboyano*, Rousseau considera que “el hombre es [...] libre en sus acciones, y, como tal [está] animado de una sustancia inmaterial”⁸⁰: el alma. Como ya se ha señalado, no hay que perder de vista que Rousseau toma en cuenta la tradición filosófica sobre la inmortalidad del alma que se remonta hasta Platón, pero acentuará más el componente humano –y su carácter distintivo–, a diferencia del filósofo griego que se basaba en el origen divino del alma para derivar de allí el significado de las almas humanas. Rousseau otorga por primera vez en la historia del pensamiento filosófico autonomía absoluta al alma humana y a la voluntad libre del ser humano.

El hombre es libre en cuanto que sólo quiere para sí aquello que le es conveniente para su propio bien. La libertad no es una mera propiedad o un atributo abstracto cualquiera del ser humano. Cumple una finalidad concreta y práctica: permitir que el ser humano pueda perfeccionarse a través del tiempo, superando los determinismos de la materia, de la naturaleza física. Por eso afirma el vicario saboyano que “yo no soy libre para no querer mi propio bien, yo no soy libre para querer mi mal”.⁸¹ La libertad tiene su propia lógica, inmanente a ella misma, que la distingue claramente de las leyes deterministas que rigen la materia. Así mismo ese ser “libre para” de la cita mencionada, nos aproxima a una interpretación teleológica de la libertad en Rousseau, que heredará y sistematizará en clave racionalista algunos años después Kant. La

⁸⁰ *Em*, IV, 323.

⁸¹ *Ibidem*.

libertad debe conectar con la naturaleza original y profunda del hombre que no puede ser otra que la que nuestro Creador y Autor de la naturaleza ha grabado en nuestros corazones. Por todo ello, he sido creado libre para buscar mi propio bien y evitar el mal. La lógica de la libertad como atributo o propiedad natural originaria nos impele a buscar el bien en todo acto y en todo momento, y cuando no obramos en esta dirección, es evidente que obramos en contra de nuestra más profunda naturaleza original.

Ahora bien, al poseer libertad el hombre dispone de un dinamismo propio para actuar por sí mismo, para valerse por sus propios medios en el mundo de la naturaleza y para hacer una vida en común, social, junto a otros hombres. El hombre decide como quiere ser en el mundo; Dios no tiene ingerencia y responsabilidad por las acciones humanas. Rousseau sostiene que el hombre es activo y libre cuando actúa por sí mismo y lo que realiza libremente no entra en el sistema ordenado de la providencia y tampoco puede ser responsabilizado por ello.⁸² Ahora bien, si la libertad es sinónimo de capacidad de elección entre un conjunto de opciones o posibilidades; ella es, al mismo tiempo, frágil, vulnerable –como todo lo humano, en realidad– precisamente porque no hay nada prescrito o predeterminado en ella, en lo que a su contenido se refiere.

Me inclino a pensar que la formalidad del imperativo categórico kantiano abreva de la misma fuente moral que el pensador ginebrino. No puede haber contenido específico para la acción moral porque eso destruiría la pureza infinita de su ser ideal. Y porque es ideal puede ser también universal. Lo moralmente bueno no es lo que de facto existe en el mundo de los hombres, en sociedad, sino lo que debiera ser según las afecciones del corazón –en Rousseau– y según los deberes emanados de los principios puros de la razón –en Kant–. Ambos apelan, no obstante, a la bondad natural del ser humano –a su corazón o su condición de “seres racionales”- y a su capacidad de mejoramiento moral, como a leyes morales que perfeccionan la dignidad humana.

Debido a la fragilidad esencial que caracteriza a la libertad humana, el hombre puede –y de hecho muchas veces ocurre y ocurrirá, así lo ha previsto el Creador- abusar de su libertad; puede –aunque esto vaya en contra de su propia naturaleza “buena” y del perfeccionamiento que le es inherente- hacer un uso equivocado de su libertad. El

⁸² Ibidem.

hombre puede obrar así en un sentido contrario a su naturaleza y al sentido común. Sin embargo, Rousseau precisa que los alcances de la maldad humana recaen exclusivamente sobre agentes individuales y, en todo caso su alcance es restringido y no compromete el destino de la humanidad como especie porque no tienen la fuerza suficiente para alterar el orden y armonía general del mundo. Sostiene Rousseau que “el mal que el hombre realiza recae sobre él, sin cambiar nada del sistema del mundo, sin impedir que la misma especie humana se conserve a pesar de lo que en ella exista”.⁸³ Aunque es cierto, por otro lado, que la invasión actual de la racionalidad instrumental y de sus conquistas técnicas nos hacen cada día dudar más de este aserto rousseauiano. ¿La libertad de unos cuantos seres humanos económica y políticamente poderosos no podría ocasionar la destrucción de poblaciones enteras con disparar un gatillo electrónico? El tema de la maldad en el mundo como resultado de un evidente abuso –uso irresponsable- de libertad es un tema que requeriría de un desarrollo exhaustivo que no es posible realizar aquí, pero al menos pretendo demostrar a través del análisis del concepto de libertad en Rousseau, que la profundización del pensamiento ético de este filósofo puede aportar muchas sugerencias útiles sobre la naturaleza del mal moral en el hombre y cómo reorientar acciones que eviten su diseminación en un mundo globalizado. Como se puede ver, el problema no es la libertad en sí misma, sino cómo se la utiliza y se dispone de ella. En este sentido, el vicario continúa diciendo:

“No, Dios de mi alma, yo no te reprocharé jamás el haberme formado a tu imagen, a fin de que yo pudiese ser libre, bueno y dichoso como tú. Lo que nos hace desdichados y malos es el abuso de nuestras facultades. Nuestros pesares, nuestras preocupaciones, nuestras penas, provienen de nosotros. El mal moral es incontestablemente nuestra obra, y el mal físico no será nada sin nuestros vicios que nos lo han hecho sensible”.

Creo que Rousseau apela, en cierta medida, al antiguo ideal griego de la medida, la medida, la *areté* (virtud o excelencia) como moderación y desarrollo equilibrado de nuestras facultades. El cumplimiento de este ideal moral será la base para una correcta comprensión de la libertad social y política en un nuevo contexto histórico. No se trata de un ideal valorado ontológicamente y que se impone pasivamente al hombre como parte de la Naturaleza. Muy por el contrario, Rousseau parte de una valoración psicológica, subjetiva, de la interioridad del hombre para reconocer en su propia libertad una semejanza con su Creador, sin desconocer, al mismo tiempo, su

⁸³ *Ibídem.*

condición de criatura frágil e imperfecta, pero sin renunciar a la responsabilidad y autoría por sus propios actos.

El ejercicio de la libertad humana debe tener entonces límites y el hombre debe reconocerlos, pues de lo contrario obra contra su propia naturaleza, y se perjudica en vez de beneficiarse. Queda claro entonces de la cita anterior que Dios nos ha hecho libres, buenos y felices; de lo que se sigue que la fuente de la opresión, maldad e infelicidad en el mundo, no tiene su origen en la divinidad sino en el propio obrar humano, en la permanente fragilidad de su propia libertad natural. “¡Débiles y desgraciados somos nosotros! Somos nosotros la causa de nuestros propios males. ¿Por qué lamentarnos que los malvados nos atormentan, si los buenos se atormentan incluso entre ellos?”⁸⁴ Fragilidad que toma un signo negativo toda vez que el hombre abusa de ella para su propio provecho sin recordar que ella es parte de un orden mayor: el del individuo como un todo, el de los individuos como partes constitutivas de un Todo o Naturaleza entendida como conjunto armonioso de seres y totalidades existenciales. Como se ha dicho, los males y desgracias del hombre no provienen de Dios sino de un mal uso –o abuso- que el hombre hace de su libertad, cuando no la reconoce al mismo tiempo como un derecho frente al Otro y un deber del Otro en reconocerla, pero igualmente como un deber nuestro el reconocer la suya, y un derecho del Otro el obligarnos a reconocerla como tal. El mal moral proviene de la ruptura o falta de equilibrio que ocasiona el hombre en la Naturaleza al no escuchar la voz de la naturaleza que le habla desde la interioridad de sus sentimientos; al querer ir en contra del “sistema de la naturaleza” entendido éste como el orden superior que conserva y mantiene el mundo, y que el hombre no puede violentar sin al mismo tiempo verse inmediatamente perjudicado.

Por eso afirma el vicario saboyano:

“Hombre, no busques más al autor del mal; este autor eres tú mismo. No existe otro mal que el que tú haces o tú sufres, y el uno y el otro te advienen de ti. El mal general no puede estar sino en el desorden, y yo contemplo en el sistema del mundo un orden que no se desmiente. *El mal particular sólo está en el sentimiento del ser que sufre*; y este sentimiento no lo ha recibido el hombre de la naturaleza, se lo ha dado él”.⁸⁵

⁸⁴ «Faibles et malheureux que nous sommes ! c'est nous qui faisons nos propres maux. Pourquoi nous plaindre que les méchants nous tourmentent, si le bons se tourmentent encore entre eux ». (*Jul.*, VI, III)

⁸⁵ *Em.*, IV, 324; las cursivas son mías.

Siguiendo aquí la argumentación de Ramsey⁸⁶, Rousseau no niega la existencia del mal en el mundo, sino que lo relativiza; negará la existencia del mal absoluto y afirmará que el bien supera al mal en el mundo. “El mal es fruto del desorden que introduce el hombre en el universo, en su destructivo afán de forzar la naturaleza y los designios divinos, en su no aceptación del orden, en su rebelión contra la Providencia”.⁸⁷

Sobre el problema del mal en relación con la crítica que hace el pensador ginebrino a los “*philosophes*” sostiene Villaverde que:

“la atribución rousseauiana de la responsabilidad del mal a la humanidad aparece como una nueva versión secularizada del pecado original. La corrupción, que culmina el desarrollo social humano, es el “castigo” inferido al hombre por su orgullo. Con esta interpretación, Jean-Jacques intenta rebatir la argumentación ilustrada, y eximir al Creador de las imperfecciones de la Creación. Su argumentación le separa de los Ilustrados, y le acerca a hombres como Fénelon, Ramsay, Maine de Biran, Saint-Martin, etc., incluidos en la denominación de pensadores de las “Anti-Luces”.⁸⁸

En último lugar, cabe precisar que nuestros males sólo pueden terminar –según el cristianismo agustiniano de Rousseau– cuando abandonemos el mundo, esto es, cuando nos acontece la muerte y nuestra alma se separa y libera por completo de las ataduras sensibles de nuestro cuerpo. Y la muerte es también el remedio a los males que unos hombres realizan consigo mismos y contra otros hombres. La muerte es la solución efectiva contra el mal moral en el mundo. La muerte, vista así, desde una perspectiva moral, como la que Sócrates reclamaba en su juicio ante sus injustos acusadores, no puede sino liberar a los hombres y más que un mal para el cuerpo, debe ser comprendida como un bien excelente para el alma. La muerte elimina los sufrimientos del cuerpo, pues la sabia naturaleza y la Providencia no han querido que sufriéramos eternamente en el mundo.

El mal moral acaba con la muerte física. No obstante, Rousseau nos invita no sólo a adoptar un punto de vista pesimista y negativo con respecto a libertad. Todo lo contrario, encontramos en él –asiduo lector de Montaigne– un aspecto positivo y alegre. La libertad nos es dada como una prueba y un desafío que nos exige desarrollar lo mejor de nosotros; pone a prueba nuestra resistencia a las tentaciones

⁸⁶ Cf. *Voyages de Cyrus, avec un Discours sur la Mythologie*, G. F. Quillau Fils, París, 1728, cit. por Villaverde, *op. cit.*, p. 29.

⁸⁷ *Em.*, IV, pp. 587-588, *OC*, IV.

⁸⁸ Villaverde, M. J. *op. cit.*, p. 29.

de cuerpo y desafía la pureza de nuestra alma y la sinceridad de nuestro corazón al seguir los dictados de nuestra auténtica naturaleza interior. En el mundo estamos llamados a conseguir el “contenido de sí” en el ejercicio de la virtud que vincula nuestra alma con el orden del mundo a partir de una elección personal y voluntaria. La satisfacción interior solo se obtiene del goce que adquiere el alma al haber obrado bien, es decir, al haber escuchado y seguido la voz de la naturaleza. “El *goce supremo* –afirma el vicario saboyano– está en el *contenido de sí mismo*; para merecer este contenido es para lo que estamos situados sobre la tierra y dotados de libertad, por lo que somos tentados por las pasiones y retenidos por la conciencia”.⁸⁹

1.2. La “religión de la sinceridad”⁹⁰

1.2.1. El lenguaje de la virtud y el entusiasmo por la verdad

Existe en Rousseau una retórica de la virtud. La virtud tiene su propio lenguaje que es el de la sinceridad, con el que se le rinde merecido homenaje. Esta forma típica de expresarse en Rousseau está vinculada, según Starobinski con el lenguaje de la retórica clásica judicial, tal como se observa principalmente en el estilo autobiográfico de las *Confesiones*.⁹¹ Por eso hay una forma determinada de hablar de la virtud, a través de los ejemplos o modelos de virtud. De ahí que la moralidad de Rousseau, como se indicó, es ejemplar y se basa en verdades prácticas. Hay una relación personal con la verdad, una relación del sí mismo con la verdad.⁹² La mentira se relaciona a la Verdad como la parte al Todo. Así, para entender la verdad sobre el significado moral de la vida de un sujeto es necesario referir cualquier parte – afirmaciones particulares sobre actos del yo– a la totalidad de los hechos –que deberán ser interpretados a la luz de toda la información posible– narrados por el autor en la forma más fiel y exacta posible, tal como se verá más adelante.⁹³

Ahora bien, los hombres de bien se caracterizan por tener un alma pura, noble⁹⁴, grande, fuerte, sensible y sencilla. Ellos poseen un alma transparente; se muestran tal

⁸⁹ Las cursivas de la cita son mías.

⁹⁰ He tomado esta expresión de Arthur Melzer, “The Origin of the Counter-Enlightenment: Rousseau and the New Religion of Sincerity”, en: *The American Political Science Review*, Vol. 90, No. 2 (Jun. 1996), pp. 351-353.

⁹¹ Cf. Starobinski, Jean. “The Motto *Impendere vero*”, en: Riley, Patrick. *The Cambridge Companion to Rousseau*, New York: Cambridge University Press, 2001, pp. 370-381.

⁹² Según Starobinski, para alcanzar la certeza de una relación esencial con la verdad Rousseau necesita “confundir la existencia personal con la *esencia* misma de la verdad, producir una palabra en la que el yo sólo se afirmaría para desaparecer en una transparencia impersonal, a través de la cual se manifestarían valores eternos: libertad, virtud [...]” (Starobinski, Jean. *Jean-Jacques Rousseau. La transparencia y el obstáculo*. ed. cit., p. 60).

⁹³ Cf. infra 2.5. **Necesidad de transparencia y automostración total.**

⁹⁴ Se refiere explícitamente a las “almas nobles” en *Conf.*, p. 227.

como son, no tienen temor de ocultar sus defectos. “El hombre de bien es un atleta que se complace en combatir desnudo: Desdeña todos los viles ornamentos que entorpecen el empleo de sus fuerzas y que en su mayor parte no se han inventado más que para ocultar alguna deformidad”.⁹⁵

El hombre honrado emplea su tiempo para hacer buenas obras y carece de tiempo para el ocio inútil. El hombre de bien se ejercita en la práctica de las “buenas obras” y es sencillo porque no se vanagloria de disponer de tiempo para el ocio. Por eso señala Rousseau que no tiene por cierto que “ningún *hombre honrado* puede jamás vanagloriarse de disponer de tiempo para el ocio mientras haya *buenas obras* por hacer, una patria a que servir, desdichados a quienes socorrer [...]”.⁹⁶

El discurso de Rousseau, sus obras escritas, tienen como propósito decir la verdad y solo la verdad. Así, en el libro IX de sus *Confesiones*, en una carta dirigida a la señora de Épinay en 1756, se atreve a decir –en tono solemne- que “a pesar de todos los pretendidos amigos que os rodean, cuando me veáis desaparecer podréis decir adiós a la verdad, porque no hallaréis nadie que os la diga”.⁹⁷ Esta defensa indesmayable de la verdad no puede dejar de evocarnos el inicio de la defensa del filósofo Sócrates en el juicio en el que lo condenan a muerte y que es brillantemente descrito por Platón en su *Apología*. Evocación que no es gratuita y que obedece a más de un acuerdo o coincidencia profunda entre la actitud moral de Sócrates y la de Rousseau, como ya se ha indicado en el capítulo primero.⁹⁸

Debido a esta exigencia de veracidad los escritos del pensador ginebrino necesitarán un lector que reúna ciertas cualidades, a fin de asegurarse de que el libro caiga en buenas manos, en un “alma filosófica”, capaz de hacer buen uso de sus ideas. ¿En provecho de quién? Por supuesto de él mismo, en primer lugar, esto es lo que nos ordena nuestra pasión originaria, el amor de sí, pero también a favor de la felicidad pública (*bonheur public*), como repetirá el ginebrino en varias de sus obras. Pues Rousseau no ocultará –de manera similar al discípulo de Sócrates- sus intenciones de influir en el resto de la ciudad, de ejercer un efecto benéfico en el alma de sus

⁹⁵ Primer Discurso, en: *EC*, p. 11.

⁹⁶ Respuesta a “Discurso sobre las ciencias y las artes”, en: *EC*, p. 95. Las cursivas son mías.

⁹⁷ *Conf.* ed. cit., p. 413.

⁹⁸ Cf. supra 1.3. **Reivindicación moral de la ignorancia.**

conciudadanos europeos. Existen pues, igualmente, notables coincidencias entre el pensamiento ético-político de Platón y el de Rousseau.⁹⁹

Por eso Rousseau no se dirige a lectores pusilánimes (almas¹⁰⁰ pequeñas, débiles y mezquinas), sino a lectores magnánimos (almas grandes, nobles y generosas), carentes de malignidad y afán de burla. De ahí que Rousseau desprecie a la “pandilla filosófica”, a los “razonadores” que buscan principalmente el favor del público, ser aplaudidos, celebrados, sin importar los medios que utilizan para ello, interesados en alimentar la vanidad y la soberbia del espíritu, ocultando su verdadero ser; son falsos porque llevan una máscara; son apariencia y ostentación; carecen de interioridad espiritual. “El hombre de mundo está todo entero en su máscara. Como casi nunca está solo consigo mismo es un extraño para sí y no se halla a gusto cuando se ve forzado a entrar en su interior”.¹⁰¹

Por el contrario, el pensador ginebrino se considera un alma sencilla, libre, franca y espera, en consecuencia, lectores que tengan sentimientos similares a los que él alberga en su corazón. Este tipo de lectores, sensibles, “hombres honestos”, disfrutarán de la lectura de sus obras, podrán comprenderlo y le harán justicia tanto al autor como a sus obras; pues *sentirán* sus palabras (su esencia la captarán en forma transparente e inmediata) y no conocerán solamente los significados conceptuales de las mismas.¹⁰²

Así, en el Prefacio a sus *Fragments Politiques*, Rousseau afirma que:

“Si este escrito cae en manos de un hombre honesto que aprecia la virtud, que ama a sus hermanos, que se queja de sus errores y detesta sus vicios, que sabe comoverse algunas veces por los males de la humanidad, y sobre todo que trabaja para volverse mejor; él puede leerlo con total seguridad. Mi corazón va a hablar al suyo”.¹⁰³

Así pues, es menester que los lectores de las obras de Rousseau tengan un sincero deseo de comprenderlo tal como él se revela en sus obras, no como una *apariciencia* de

⁹⁹ Rousseau alude explícitamente en el prefacio del *Emile* y en la Introducción a sus *Fragments Politiques* a la *República* de Platón. Queda pendiente ahondar en los alcances del influjo del pensamiento político del filósofo griego en la filosofía del ginebrino.

¹⁰⁰ El término alma (ame), así como los términos corazón (*coeur*), sentimientos y pasiones forman elementos fundamentales del exuberante léxico afectivo utilizado por Rousseau en múltiples escritos (*Confesiones, Emilo, Contrato Social, Discurso sobre las artes y las ciencias...*)

¹⁰¹ Rousseau, Jean-Jacques. *Emile ou de l'éducation*, p. 298. *Conf.*, p. 292.

¹⁰² Siguiendo esta intuición rousseauiana, Nietzsche criticará en *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral* la falta de vivacidad de los conceptos, incapaces de captar la riqueza cualitativa de las cosas. La inmediatez de los sentidos se pierde en la mediación de los conceptos.

¹⁰³ «Si cet Ecrit tombe entre les mains d'un honnête homme qui chérise la vertu, qui aime ses frères, qui plaigne leurs erreurs et déteste leurs vices, qui sache s'attendrir quelques fois sur les maux de l'humanité, et surtout qui travaille à se rendre meilleur; il peut le lire en toute sûreté. Mon cœur va a parler au sien» Rousseau, en *OC*, III, 474.

hombre, sino al *verdadero* hombre; no a una máscara, sino a él con sus virtudes y defectos de temperamento. Su descripción podrá ser incompleta, imperfecta, pero será sincera. Él no podrá ser siempre lo que quiere ser; pero pintará su carácter tal y como es.¹⁰⁴ Esta aspiración a la virtud de la sinceridad y los obstáculos que enfrenta en su combate personal permanente por mejorarse a sí mismo en sus relaciones con sus amistades es lo que se refleja en varias páginas de sus *Confesiones*.

Es cierto que la franqueza en Rousseau obedece a una debilidad de su carácter sensible para ocultar a la vista de los demás hasta el más insignificante de sus sentimientos, ya que la menor inquietud le subyugaba de tal modo que no podía ocultarla a los menos perspicaces.¹⁰⁵ No obstante, Rousseau tuvo el talento de convertir su debilidad en una virtud. La *franchise* (franqueza) es fundamental en él porque se conecta directamente con la unidad interna o coherencia de su pensamiento de la que siempre fue consciente el propio Rousseau y que defendió hasta el final de sus días. Nuestra hipótesis consiste en afirmar que la sinceridad con la que Jean-Jacques continuamente reclama haberse comportado obedece a un principio de unidad existencial que atraviesa toda su obra y que protege a Rousseau más allá de cualquier contradicción manifiesta en las diversas situaciones de su vida.¹⁰⁶

Esta unidad de principio –estoy seguro de ello– fue la que le dio fama en vida y la que inmortalizó su contribución a diversas ramas del saber (pedagogía, política, sociología, economía, etc.). Le dio fama en vida porque, como él mismo dice, no es posible que exista “algún país sobre la tierra en el que sea delito respetar la propia palabra, ser clemente, bienhechor, generoso; donde el hombre de bien sea despreciado y el pérfido honrado”.¹⁰⁷ Es este núcleo de integridad y veracidad morales lo que –me atrevo a sostener– cautivó y sedujo a todos sus lectores más allá de su innegable talento literario y lo que le daría fama inmortal. Rousseau lo expresa en estos términos:

“He escrito sobre diversos temas, pero siempre según los mismos principios, siempre según la misma moral, la misma creencia, las mismas máximas y, si se quiere, las mismas opiniones. Sin embargo, se han hecho juicios opuestos de mis libros o, mejor dicho, del autor de mis libros, porque se me ha juzgado más sobre las materias que he tratado que según mis sentimientos”.¹⁰⁸

¹⁰⁴ Un esfuerzo literario similar había emprendido ya Montaigne. Sin embargo, Rousseau no desaprovechará, ni en el *Emilio* ni en las *Confesiones*, la ocasión para menospreciar la “sinceridad” del filósofo del Perigord y anteponer a la de éste su propia singularidad afectiva. (Cf. *Em.* IV. Madrid: EDAF, 1981, p. 333).

¹⁰⁵ *Las Confesiones*. México: Editorial Océano, 1999, p. 415.

¹⁰⁶ Cf. infra 1.2.3 **Salvando las contradicciones o el derecho a tener la sinceridad de contradecirse.**

¹⁰⁷ *Em.*, París: Garnier-Flammariion, 1984, p. 376.

¹⁰⁸ *Escritos religiosos*, Madrid: Ediciones Paulinas, 1978, p. 221.

1.2. 2. La *franchise* y el *état de nature*

Pero, ¿qué garantiza la autenticidad de esta *franchise* tantas veces mencionada y reclamada por Rousseau?¹⁰⁹ La creencia en la existencia de un estado de naturaleza (*état de nature*), estado puro en el que los hombres serían lo menos perversos, lo más felices y en mayor número sobre la tierra.¹¹⁰ Esta definición tiene entonces tres partes: “en este estado los hombres son lo menos perversos” (primera parte), “llegan a ser lo más felices” (segunda parte) y “habitan la tierra en mayor número” (tercera parte). Por sus implicancias conceptuales me concentraré más adelante solo en la primera y segunda parte de esta definición del *état de nature*. Por ahora debe quedar claro que este estado de naturaleza tiene un papel de presupuesto y axioma ontológico en Rousseau. De lo contrario, no sería posible aludir a un estado anterior al de la corrupción de las costumbres. Es a este estado de naturaleza al que se refiere Rousseau cuando señalaba en su *Primer Discurso* que las costumbres no habían mejorado sino que se habían corrompido a consecuencia del progreso en el cultivo de las artes y las ciencias. Artes y ciencias que se dieron como resultado del progreso social de la humanidad.

Es interesante también observar como Rousseau liga el concepto de estado de naturaleza a la pasión o principio afectivo originario de la constitución humana: el amor de sí que procura, en primer término, la conservación del propio individuo. Aquí vemos como se logran unir por un lado el amor a uno mismo con una necesidad biológica: la conservación de la propia vida individual. Así pues, señala Rousseau que: «los deberes del hombre en el estado de naturaleza están siempre subordinados al cuidado de su propia conservación que es el primero y el más fuerte de todos».¹¹¹

Este vínculo entre estado de naturaleza e instinto de conservación es fundamental para comprender que el estado de naturaleza al que apela aquí Rousseau no es una simple fantasía de su imaginación o una hipótesis arbitraria a la que ha tenido el gusto de darle un papel inmerecido. Todo lo contrario: Rousseau está enfatizando, con suma clarividencia, el hecho de que el estado de naturaleza –y todo lo que de él se derive– pertenece a la constitución esencial u originaria del ser humano. Al establecer este

¹⁰⁹ Como muestras de la “sinceridad” invocada por Rousseau pueden verse: *Las Confesiones*, Madrid: -Biblioteca EDAF de bolsillo, 1980, pp. 27-28 y *Las ensoñaciones del paseante solitario*, Madrid: Alianza Editorial, 1979, p. 55. Cit. por Jorge del Busto Vargas, “Juan Jacobo Rousseau, Moralista”, en: *Archivos de la Sociedad Peruana de Filosofía*, Tomo 5, Lima, 1985, p. 63. Cf. también. *Las Confesiones*. Ed. cit., p. 413.

¹¹⁰ *OC*, III, 475.

¹¹¹ “les devoirs de l’homme dans l’état de nature son toujours subordonnés au soin de sa propre conservation qui est le premier et le plus fort de tous» *Ibidem*.

principio de manera tan sólida, no habrá manera de poner en tela de juicio ninguna de sus derivaciones. Como se ha dicho, se trata de un principio ontológico y no de un mero principio antropológico o sociológico.

Además, como ya se ha indicado, en el estado de naturaleza la perversidad de los hombres es la menor posible, es decir que en este estado se alcanza el mayor grado de bondad al que pueden aspirar los seres humanos. Vale la pena observar que Rousseau no dice –como superficialmente se han manejado muchas de sus tesis, más complejas y difíciles de interpretar de lo que aparentan– que el hombre es absoluta o puramente bueno por naturaleza. La definición del estado de naturaleza –vale la pena remarcarlo– es negativa en su primera parte. Se trata del estado en el que el hombre es “lo menos perverso posible”. Rousseau no es un ingenuo –como maliciosa, estúpida y sarcásticamente lo interpretó Voltaire¹¹²– que quiere regresar a un primitivo, salvaje y retrógrado estado anterior al de la civilización humana, como si Rousseau renunciara por completo a los innegables beneficios de la vida en sociedad.¹¹³ Con esta parte negativa de la definición del estado de naturaleza se sobreentiende que él hombre no es puramente bueno, pues esto es contrario a su propia naturaleza mixta, según la formulación del *état de nature* ya citada. Si fuera así, no tendría por que esforzarse –a través del ejercicio de la virtud en su relación con otros– para mejorar su constitución humana, siempre imperfecta pero perfectible. Pero no olvidemos la segunda parte de esta definición del estado de naturaleza, fundamental para entender su destino: “lo más felices”. Sí, sólo ateniéndonos al estado de naturaleza, es decir a lo que realmente somos, es que podemos llegar a ser felices, y esto es así porque respetando el “estado de naturaleza” nuestra conducta se torna ordenada y estable. Nueva manera ésta en que podemos comprender ahora la crítica a la ostentación, vanidad superficial, hipocresía y costumbres inconstantes, de la sociedad parisina del siglo XVIII y de los más encumbrados representantes de su cultura: los *philosophes*.

Un pasaje donde se aprecia la falsedad e hipocresía, es decir la carencia de *franchise*, características de París del siglo XVIII que critica Rousseau, se aprecia en la *Nueva*

¹¹² “He recibido señor vuestro libro contra el género humano; os lo agradezco [...] No se ha empleado tanto talento nunca en intentar tornarnos en bestias [...] Dan ganas de caminar a cuatro patas cuando se lee vuestra obra; sin embargo, como hace más de sesenta años que he perdido ese hábito, siento desdichadamente que me es imposible reencontrarlo. Y dejo esta marcha natural a quienes son más dignos de ella que usted y yo”. (“Carta de Voltaire a Rousseau” incluida en *Discursos a la Academia de Dijon*, Madrid: Ediciones Paulinas, p. 273)

¹¹³ ¿El estado civil beneficia o perjudica la naturaleza humana? Es una cuestión difícil de ponderar el verdadero papel que juega la sociedad en el mejoramiento del alma del individuo. La sociedad ha corrompido el estado de naturaleza, ha alejado al hombre de la inocencia originaria y alterado su bondad natural, pero, por otro lado, es esa misma sociedad, el sano comercio con otros hombres, la que necesitan los individuos para poder desarrollar su moralidad y llegar así a ser virtuosos; pues no tendría sentido la virtud si los hombres vivieran aislados como pretende la ficción pedagógica de Robinson Crusoe, tan en boga en la época del escritor ginebrino.

Eloísa, cuando Saint-Preux describe a Julia sus impresiones del gran mundo parisino con estas palabras:

“Cuando yo veo que hombres tan disipados se toman un interés tan cariñoso para con tantas personas, yo presumo de buena gana que ellos no se interesan por nadie [...] Yo no escuché nunca decir tantas veces: ‘Cuenta conmigo cuando se presente la ocasión, disponga de mi crédito, de mi bolsa, de mi casa, de mi coche.’ Si todo esto fuese sincero y tomado al pie de la letra no habría en el mundo pueblo menos apegado a la propiedad, la comunidad de bienes estaría casi establecida: el más rico ofreciendo sin cesar y el más pobre aceptando siempre, resultarían todos nivelados naturalmente [...] En lugar de esto, París puede ser la ciudad del mundo donde la fortunas son más desiguales y donde reinan a la vez la más suntuosa opulencia y la más deplorable miseria [...] Es preciso que cada visitante, al entrar, se despoje de su alma, si es que la tiene, que tome, uno y otro, los colores de la casa como un lacayo toma una librea; que, de la misma manera, la deje al salir y vuelva a tomar, si quiere, la suya hasta un nuevo cambio [...] No se exige de un autor sobre todo de un moralista, que hable como sus libros ni que actúe como habla; sus escritos, sus peroratas, su conducta son tres cosas totalmente diferentes que no está obligado a conciliar en lo absoluto. En una palabra, *todo es absurdo* y nada choca porque se está acostumbrado [...] *Es necesario hacer como los otros*, es la primera máxima de la sabiduría del país. *Esto se hace, esto no se hace*: he aquí la decisión suprema”.¹¹⁴

Los problemas para la existencia humana surgen porque solemos alejarnos de este estado de naturaleza, dejándonos embaucar por sofismas, o razonamientos engañosos, que nos alejan del *état de nature*. Cometemos el error de no prestar oídos a la voz de la naturaleza que llama desde lo más profundo de nuestro corazón. No nos veríamos sin duda envueltos en tantas contradicciones –y creo que esto vale exactamente para el “contradictorio” hombre Jean-Jacques Rousseau– si siguiéramos siempre nuestros impulsos naturales. En el siguiente apartado desarrollaré la relación entre la sinceridad y las supuestas contradicciones en el pensamiento de Rousseau.

1.2.3. Salvando las contradicciones o el derecho a tener la sinceridad de contradecirse

Dado que el hombre es un sujeto contradictorio, es preciso que opere la maquinaria política del Estado moral de Rousseau con el fin de redireccionar los impulsos egoístas y materialistas hacia el interés común, ya que cuando se dirige a un objeto particular la voluntad general pierde su rectitud natural. Como ha sostenido Waterlot, Rousseau es un “admirable descubridor de paradojas que conduce el pensamiento

¹¹⁴ *Jul.* Paris: Garnier Flammarion, 1983, pp. 163-167, 178.

hacia callejones sin salida”¹¹⁵. Sin embargo, en defensa de un pensamiento que admite las contradicciones, podemos afirmar que habría que sospechar mucho más de los pensadores cuyos sistemas filosóficos están tan perfectamente elaborados que no permiten contradicciones teóricas de ningún tipo. Acusar de incoherencia, de caer en contradicciones es fácil; demostrar con pruebas que las contradicciones son absoluta o excesivamente perjudiciales –en la práctica y no sólo en la teoría- ya no lo es tanto. “Ciertamente, ha sido fácil para muchos críticos acusar a Rousseau de incoherencia, de absurdidad y hasta de plagio”.¹¹⁶

Habría que sospechar más bien que la pureza lógica en la argumentación no refleje, en realidad, la complejidad contradictoria del mundo real cuyos problemas son los que supuestamente pretende explicar. Como sostiene Dahrendorf¹¹⁷, una de las grandes lecciones extraídas de una ética de la libertad, a la que sin duda Rousseau aportó en más de una forma, consiste en estar dispuesto a vivir con las contradicciones y conflictos del mundo humano. Vistas así las cosas, un sistema exento de contradicciones lógicas no estaría sino falseando o tergiversando –por intereses ajenos a la propia teoría– la realidad de la cual parte e intenta analizar. Es más honesto intelectualmente aprender a perderle miedo a “ensuciarse” con las paradojas, contradicciones, conflictos o aporías de la compleja realidad que dejarse seducir por el esquematismo complaciente que reduce lo real complejo a simples y exactas fórmulas lógicas de boticario.

No siempre las aguas cristalinas son las mejores para la salud del enfermo; las apariencias pueden ser, en más de un caso, engañosas. En Rousseau muchas de sus aparentes contradicciones se logran salvar en gran medida por los matices que introduce Rousseau en cada una de sus obras, matices cargados de desplazamientos semánticos, como tendré ocasión de examinar en el tercer capítulo.¹¹⁸

Una lectura integral de las diversas esferas del pensamiento de Rousseau permite entender que no existe contradicción inútil en Rousseau, sino que estas constituyen la manera sugerente en que se expresa la unidad profunda de su pensamiento dialéctico. “Este pensamiento –afirma Raymond– se busca siempre, siempre está en movimiento, y es la noción moderna de dialéctica la que puede dar cuenta de esta

¹¹⁵ Waterlot, *op. cit.*, p. 112.

¹¹⁶ “Certo, riesce facile a molti critici accusare il Rousseau di incoerenza, di assurdità e persino di plagio.” Iurato, Iolanda, *L’educazione naturale di Rousseau. Tesi di Laurea*. Università degli Studi di Bologna, Scienze della Formazione, 2003-2004.

¹¹⁷ Dahrendorf, Ralf. *La libertad a prueba: los intelectuales frente a la tentación totalitaria*. Madrid: Trotta, 2009.

¹¹⁸ Cf. infra 3.3. **Potencial crítico y desplazamiento semántico del concepto de virtud.**

secuencia de opciones contrapuestas, donde la pura lógica estática no deja de percibir las contradicciones.”¹¹⁹ Se trata de una lucha de contrarios –que se van complementando muchas veces a distintos niveles– cuya reconciliación se opera en un plano más profundo y desde el punto de vista de la totalidad.

Como tendremos ocasión de ver en el siguiente capítulo dedicado a la esfera antropológica, su pensamiento intenta reproducir lo más fielmente posible la realidad interior del sujeto. Rousseau se ha propuesto seguir de cerca a las contradicciones múltiples y palpitantes de la vida misma, no suplantarla por un pensamiento lógicamente perfecto –desde un punto de vista puramente racional– pero impostor de lo real por no dar cuenta de los sentimientos de quienes elaboran dichos razonamientos fríos y abstractos.

En consecuencia, hay en Rousseau una honda coherencia existencial de pensamiento y obra. En su obra se observa la riqueza, complejidad y diversidad de un pensamiento marcado con el signo humano de la “ambigüedad”¹²⁰, caracterizado por el cambio y la inestabilidad. El pensamiento de Rousseau se contrapone a las demarcaciones rígidas y esquemáticas del racionalismo o del intelectualismo que dicotomiza la realidad, separa sus componentes y petrifica las vivencias. Como ha afirmado Morgenstern, la coherencia narrativa del discurso político de Rousseau se encuentra en la noción de “ambigüedad”.¹²¹ No obstante, el alma humana de los sabios es capaz de grandes acciones como se verá a continuación. Es allí donde la virtud alcanza su máximo esplendor moral y religioso, y por eso resulta interesante que nos detengamos a considerar qué entiende Rousseau por moralidad ejemplar y qué papel juegan las grandes almas en su despliegue.

¹¹⁹ “Cette pensée se cherche toujours, elle est toujours en mouvement, et c’est la notion modern de dialectique qui peut seule rendre compte de cette suite d’options opposées, où la pure logique statique ne laisse pas d’apercevoir des contradictions” (Raymond, Marcel. “Les écrits sur l’éducation et la morale”, en *OC*, vol. IV, xvii)

¹²⁰ La manera en que Rousseau comprende al sujeto en relación consigo mismo y la manera de afrontar existencialmente sus contradicciones habrían sido decisivas en la consideración que hace Merleau-Ponty sobre la naturaleza esencialmente ambigua del hombre con respecto a la comprensión del sentido de la historia y de la libertad. Cf. Montero Cam, Víctor. *La temporalidad en la fenomenología existencial de Maurice-Merleau-Ponty*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, 2001. Tesis presentada para optar el grado de Licenciado en Filosofía, pp. 115-116.

¹²¹ Cf. Wingrove, Elizabeth. “Review: Interpretive Practices and Political Designs: Reading Authenticity, Integrity, and Reform in Jean-Jacques Rousseau”, en: *Political Theory*, Vol. 29, No. 1 (Feb., 2001), p. 95.

1.2.4. La moralidad ejemplar y las grandes almas

Según Burgelin, y de manera contraria a lo que sostiene Cassirer¹²², Rousseau subraya la importancia del prestigio y valor del ejemplo para el aprendizaje moral en los niños: “¡El ejemplo!, ¡el ejemplo! Sin éste no se lograría jamás nada junto a los niños”.¹²³ Y esto que vale como un principio pedagógico para los niños vale –como se verá- con muchísima mayor razón para los adultos. Negando cualquier eficacia a la razón razonadora, Rousseau apela a la persuasión que hace pasar inmediatamente un valor de una persona a otra, por una especie de influjo o contagio inmediato. El ejemplo es la mejor manera de lograr este propósito persuasivo, ya que respeta por completo nuestro proceso natural de aprendizaje basado en la virtud. En él se basa también el gran principio educativo de Saint-Preux: «Propongamos imitar grandes ejemplos en lugar de seguir vanos sistemas», por lo cual insiste en que: «Traduciendo todo mi método en ejemplos, no te doy ninguna otra definición de virtudes más que una tabla de gentes virtuosas, ni otras reglas para escribir bien que los libros que están bien escritos.»¹²⁴

Por eso son las grandes almas las que son capaces de inspirar el ejemplo de imitación de las virtudes morales. Las grandes almas propias de los grandes hombres son un modelo de virtud moral, porque Rousseau está convencido de que ellas gozan de un prestigio moral que puede ejercer un influjo positivo sobre las costumbres y valores de una sociedad que se ha desviado del orden natural de cosas. Por eso, las personalidades fuertes de legisladores, a través únicamente de su prestigio moral, son capaces de restaurar las costumbres que otorgan poder y conducen a cada uno de sus miembros al bien común como a su propia felicidad personal, sin importar en qué consista ésta.¹²⁵

El primer contacto con esta manera de entender la moralidad, a través de ejemplos, lo tuvo a partir de sus tempranas lecturas del moralista griego Plutarco¹²⁶ cuando Rousseau tenía apenas seis años, lecturas realizadas –al tiempo en que también leía novelas- en compañía de su padre. Más adelante, vinculado ya al cristianismo tuvo acceso a literatura teológica, destacando su lectura de *Instrucciones teológicas y morales* de Pierre Nicole. Su conocimiento de teología cristiana no es en sí mismo

¹²² Cassirer, *op. cit.*, 63: “Ce que Rousseau nie absolument, c’est la valeur éducative de l’exemple”.

¹²³ “L’exemple! L’exemple! Sans cela on ne réussit jamais rien auprès des enfants” *Ém.*, II, 349.

¹²⁴ “Tournant toute ma méthode en exemples, je ne vous donne point d’autre définition des vertus qu’un tableau des gens vertueux, ni d’autres règles pour bien écrire que les livres qui sont bien écrits”. *Jul.*, I, XII, M., II, 47-48.

¹²⁵ Cf. Burgelin, *op. cit.*, p. 165.

¹²⁶ *Conf.*, I, 6-7.

significativo, a no ser la manera en que transformó dicho conocimiento con un énfasis que podríamos llamar humanista o laico, más enfocado a los intereses del hombre que a los de Dios en sí y por sí mismo. Este acento en la sabiduría humana concebida como utilidad es el giro propiamente rousseauniano efectuado en la doctrina cristiana de los Padres de la Iglesia, tal como señala Philonenko:

«Rousseau no tiene formalmente un lenguaje diferente de aquel de Bossuet, Masillon tan inspirados por los Padres de la Iglesia. Pero mientras que Bossuet y Masillon -en su *Empleo del tiempo*- piensan que el tiempo debe ser consagrado a Dios, Rousseau estima que se debe consagrar todo nuestro tiempo a aquello que *nos es útil*. En su positividad pragmática la virtud de sabiduría recupera en beneficio del hombre el buen uso del tiempo e instaura una transposición fundamental».¹²⁷

Dicha lectura de la teología cristiana en clave laica es importante para entender la manera en que Rousseau seculariza la moral cristiana de San Agustín. El obispo de Hipona decía que la ley natural se encuentra en el corazón humano y que ésta no es sino la ley divina entregada al hombre. Rousseau en cambio parte de la ley natural pero la supera a través del concepto de “voluntad general” que seculariza no solo la virtud cristiana tornándola “virtud cívica” sino que la hace recaer en la voluntad del hombre, pues solo él es quien puede ser virtuoso, ya que Dios es simple y absolutamente bueno. La moral agustiniana con su definición de la virtud como “arte de vivir bien y con rectitud” es tomada en cuenta por el ginebrino, pero transformada en clave secular o laica. De esta manera se produce una singular combinación doctrinaria entre, por un lado, su punto de vista secularizante, manifestado en el énfasis de la libertad de la voluntad humana para decidir hacer el bien frente al mal; pero, por otro lado, un necesario vínculo directo entre el hombre y su Creador, que pone al descubierto las raíces protestantes de su pensamiento religioso.¹²⁸

En un pasaje de las *Ensoñaciones* hace explícita esta relación con el pensamiento del obispo de Hipona y establece también su discrepancia con él:

“No voy tan lejos como San Agustín, que se habría consolado de ser condenado si tal hubiera sido la voluntad de Dios. Mi resignación procede de una fuente menos desinteresada, cierto, pero no menos pura, y más

¹²⁷ “Rousseau ne tient pas formellement un langage différent de celui de Bossuet, Massillon si inspirés par les Pères de l’Eglise. Mais tandis que Bossuet et Masillon – dans son *Emploi du temps* – pensent que le temps doit être consacré à Dieu, Rousseau estime qu’il faut consacrer tout notre temps à ce qui *nous* est utile. En sa positivité pragmatique la vertu de sagesse récupère au profit de l’homme le bon usage du temps et instaure une transposition fondamentale» Philonenko, A. *Jean-Jacques Rousseau et la pensée du malheur*. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1994. Vol. I. Le Traité du Mal, pp. 105-106.

¹²⁸ *Em.*, IV, Madrid: Edaf, 1981, p. 356: “Yo sirvo a Dios en la simplicidad de mi corazón. No pretendo saber sino lo que importa a mi conducta [...] El culto esencial es el del corazón”.

digna a mi entender del Ser perfecto al que adoro. Dios es justo; él quiere que yo sufra; y él sabe que yo soy inocente. He ahí el motivo de mi confianza; mi corazón y mi razón me gritan que no me engaña. Dejemos, pues, hacer a los hombres y al destino; aprendamos a sufrir sin murmurar; todo debe al fin volver al orden, y mi vez llegará tarde o temprano”¹²⁹.

No hay que olvidar que para Rousseau Dios es la fuente suprema de justicia y el único testigo pleno de los actos del hombre; por eso es la única persona a la que uno moralmente está obligado al final de sus días a rendir cuentas. Dios se merece un homenaje o un culto en una cierta forma que la razón nos enseña¹³⁰, pero “el culto esencial es aquel del corazón”¹³¹, es decir a través de un sentimiento religioso, pero como el hombre es un ser inteligente, se exige de él “un *culto razonable*”.¹³² Rousseau encarna así al verdadero creyente (el cristiano protestante) que no es otro que el filosófico “amigo de la verdad”.¹³³ Por otro lado, el ginebrino quiere librarse de un “peso” moral al narrar sus acciones viles. Quiere aliviar su sufrimiento para preservar también, a través de su propia inocencia, la tesis de que el “hombre es bueno por naturaleza”. De ahí el itinerario recorrido en sus *Confesiones* - inocencia infantil, pérdida de la inocencia en la edad adulta y regreso a la inocencia como conquista de la virtud –“embriagado por la virtud”– en su vejez. De esa manera, Rousseau logra mantener su inocencia ante los ojos de Dios y preservar su virtud personal y la bondad absoluta de Dios frente a la perversidad e injusticia de los hombres que malinterpretan sus ideas y lo condenan injustamente.

Además, es posible afirmar que Rousseau se convierte, cuando asume continuamente su papel de víctima, en una especie de Cristo secularizado. Las cualidades morales de Jesús son centrales para entender el pensamiento moral de Rousseau, porque según el pensador ginebrino el sumario de la moral está dado en el Evangelio. “La moral cristiana es la del Evangelio; yo no he reconocido ninguna otra [...]”¹³⁴ Según Rousseau, Jesús es el portador de la verdadera religión: la cristiana. “La *religión cristiana* (en su verdadero espíritu) es, por la pureza de su moral, siempre buena y sana en el Estado, mientras no sea parte de su constitución, mientras se la admita únicamente como religión, sentimiento, creencia; pero como ley política, el *cristianismo dogmático* es una instauración negativa”¹³⁵

¹²⁹ *Las enseñanzas del paseante solitario*. Madrid: Alianza Editorial, 1979, p. 47.

¹³⁰ “Lettre a Beaumont”, en *OC*, IV, 969.

¹³¹ *Emile*, Livre IV, en *OC*, IV, 627.

¹³² “Lettre a Beaumont”, en *OC*, IV, 969.

¹³³ *Ibid.* “Notes y variantes”, en *OC*, IV, p. 1573.

¹³⁴ *LEM*, en *OC*, III, 752.

¹³⁵ *LEM*, en *OC*, III, 706.

De esta manera, la personalidad de Jesús como líder moral -como modelo a imitar y guía del comportamiento- le permite explicar las razones de su rechazo al cristianismo en tanto religión política por tener carácter universal (abstracto) y no particular (concreto) y, en consecuencia, ser más conveniente para homenajear a la verdad que para la utilidad social.

"El cristianismo es una religión moral, que debe hacer lentamente su obra en el corazón humano para, poco a poco, disponer a los hombres a otras representaciones diferentes de las que interesan a un grupo cerrado y limitado. Esta religión moral no puede tener efectos políticos directos, pues es ajena a las estructuras de lo político" [...] "[L]a religión moral que es el cristianismo fue generalizando poco a poco la idea de la fraternidad común de todos los hombres, de manera tal que ya no puede afirmarse sin mala fe que la humanidad se detiene en las fronteras de la nación a la que se pertenece. El cristianismo modificó en profundidad la representación de las relaciones entre los pueblos".¹³⁶

1.2.4.1. Jesús: un caso de moralidad ejemplar

Dada la importancia que tiene la figura de Jesús en el pensamiento moral de Rousseau, aquí desarrollaré brevemente tres de las características que me parecen centrales en la interpretación rousseauiana de Jesús: su inteligencia superior con respecto a sus discípulos, la dulzura de su carácter y costumbres, y su desinterés por los bienes terrenos.¹³⁷

Su formación con las sectas esenias explica la cultura y los propósitos que le permitieron a Jesús disponer de los medios intelectuales para inaugurar una honda revolución espiritual: la creación de una moral divina cuyo fundamento es un Dios Universal que excluye el recurso a cualquier violencia y que más bien promueve la fraternidad universal entre los hombres.

Rousseau señala explícitamente la superioridad de la inteligencia de Jesús frente a la de sus discípulos. "Jesús tenía una inteligencia tan superior a la de sus discípulos que no es sorprendente que haya realizado muchas cosas extraordinarias, en las que la ignorancia de los espectadores vio un prodigio que no había".¹³⁸

¹³⁶ Waterlot, *op. cit.* pp. 90, 91, 94 y 95.

¹³⁷ Para el desarrollo de estas cualidades de la personalidad moral de Jesús me he basado fundamentalmente en: Waterlot, Guislain. *Rousseau: Religión y política*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2008, pp. 74-77.

¹³⁸ LEM, III, 742.

Jesús se distinguió asimismo por "la dulzura demasiado grande de su propio carácter".¹³⁹ "Nunca la virtud ha hablado en un lenguaje tan dulce (como en el Evangelio)" puede leerse en la *Réponse a Stanislas*.¹⁴⁰ "¡Qué dulzura! ¡Qué pureza en sus costumbres!", dice en la *Profesión de fe del vicario saboyano*. Jesús es "un personaje cuyo aspecto imponente y dulce" causa asombro en *Morceau allégorique*. En la *Lettre à Franquières*, "su dulzura se parece más a la del ángel y a la del Dios que a la del hombre". En *Cartas desde la montaña*, Jesús, que se destaca por "la dulzura de las costumbres", es "dulce con los débiles", aunque resulta "terrible para los malos".¹⁴¹

Jesús no predica la necesidad de propiedad privada, porque su reino es de otro mundo. Son los clérigos y, en particular los Pontífices, como supuestos vicarios o representantes de Cristo en la Tierra, quienes pretendiendo el reino celeste llegan a establecer un poder político terrestre y, siguiendo más su amor propio, su propio interés individual o de grupo, traicionan el verdadero mensaje de Jesús y se afanan en la acumulación de superfluos bienes temporales. Jesús promueve, por el contrario, un mensaje de Amor Universal mostrando siempre un sincero desinterés por cualquier bien efímero de este mundo.

Al entrar en política, la palabra universal de Jesús se convirtió en una Iglesia que ha organizado "bajo un jefe visible, el despotismo más violento en [este mundo]".¹⁴² Según Rousseau, este momento es perjudicial tanto para el cristianismo como para la política, porque la entrada del *puro Evangelio*¹⁴³ del cristianismo en la política produce su perversión y, al mismo tiempo, la ruina de lo político.

De forma parecida a Maquiavelo¹⁴⁴, la crítica de Rousseau al cristianismo de la Iglesia o dogmático de su época está dirigida contra los prelados y los Papas que han traicionado al fundador (Cristo) y pervertido los principios morales originarios enseñados y practicados por Jesús. Rousseau afirma que "Jesucristo, cuyo reino no era de este mundo, nunca pensó en dar la más mínima porción de tierra a nadie ni él

139 A Franquières, en *OC*, IV, 1146.

140 Respuesta a las Observations sur le premier Discours, en. *OC*, III, 35-57.

141 *LEM*, en *OC*, III, 754.

142 *CS*, en *OC*, III, 462.

143 Cf. *LEM*, en *OC*, I, 697.

144 Cf. Nicolás Maquiavelo, *Discurs sur Tite-Live*, I, 27, 415, 416 y 443 [Trad. esp.: *Discursos sobre la primera década de Tito Livio*, Buenos Aires: Losada, 2004].

mismo poseyó, pero su humilde vicario, después de apoderarse del territorio de César, distribuyó el imperio del mundo entre los servidores de Dios".¹⁴⁵

Por otra parte, los estatutos que Maquiavelo y Rousseau conceden a la figura de Jesús son diferentes. Mientras que Maquiavelo aboga por la desaparición del cristianismo y el retorno a las "religiones viriles", el ginebrino propone más bien finos matices conceptuales en su comprensión de los diferentes tipos de cristianismo (cristianismo histórico, cristianismo del Evangelio –de Jesús–, cristianismo dogmático –de la Iglesia–) con diferentes valoraciones políticas y morales. Rousseau defiende la "racionalidad" de la doctrina religiosa de Jesús y "la pura y sencilla religión del Evangelio"¹⁴⁶, distinguiendo –según Waterlot– tres niveles de lo político: las sociedades políticas (nivel 2), que contienen a las sociedades no políticas (nivel 1); ambas sociedades contenidas a su vez en una única sociedad no política (nivel 3).¹⁴⁷ Rousseau no pretende acabar con el cristianismo como sí es la intención de Maquiavelo al comprender el cristianismo como una religión exclusivamente política, sino diferenciar los niveles para definir las áreas de influencia y alcances respectivos. Rousseau condena el cristianismo en su versión política (dogmática) pero no el cristianismo "sublime" del Evangelio que constituye "el lazo más fuerte de la sociedad", porque como horizonte moral permite afirmar una humanidad fraternal -en el nivel 3- así como la progresiva superación de la violencia de las religiones políticas nacionales.¹⁴⁸

145 *Fragments politiques*, en OC, III, 490.

146 CS, en OC, III, 464.

147 Cf. Waterlot, *op. cit.*, p. 87.

148 LEM, en OC, I, 793, cit. por Waterlot, *op. cit.* pp. 87, 89, 98, 101.

CAPÍTULO II

LA ESFERA ANTROPOLÓGICA

La segunda dimensión o esfera existencial hace referencia al aspecto psicológico o, mejor aún antropológico, en tanto que busca caracterizar al hombre como un ser cuya naturaleza profundamente moral adquiere su tono propio en contacto con su medio y sus circunstancias particulares. Rousseau funda una antropología que nos muestra al hombre en su estado primario, tal como es antes de cualquier proceso civilizatorio. Es un ser que libre de miedos, prejuicios o falsos pudores, busca una expresividad sin límites y una autostrucción detallada y constante. Esta segunda dimensión es la que inaugurará, en la literatura moderna, un yo subjetivo sin culpa, “inocente” y sin remordimientos, que asume sus actos y los enjuicia a través de máximas, pero que es consciente de que sólo puede comprenderse mejor en la reflexión moral que efectúa de sus memorias pasadas.

Como se verá a continuación, abundantes pasajes de las *Confesiones* ofrecen innegables testimonios de este esfuerzo de una antropología moral típicamente rousseauiana. Se trata de expresarse en forma completa y exacta, con los aspectos positivos y negativos que uno pueda tener. Es de esta dimensión que se derivará luego el movimiento romántico en la literatura alemana.¹⁴⁹ Pero para entender el sentido de esta autostrucción expresiva es necesario comprender primero la importancia de hacer un retorno a las fuentes de la naturaleza. En la manera que Rousseau busca volver a lo naturalmente originario se encuentra la clave para entender por qué él busca mostrarse tal como es, de manera natural, sin máscaras, ante sus contemporáneos y ante la humanidad.

¹⁴⁹ Cf. Babbit, Irving. *Rousseau and romanticism*. New York: Meridian Books, 1955.

2.1. Retorno a la Naturaleza o a la condición humana originaria

Este “retorno a la naturaleza” supone un regreso a la condición humana originaria, al verdadero y auténtico yo del ser humano. Supone abandonar el “yo ficticio”, la falsa personalidad que se sirve de la “máscara” para ocultar el verdadero o auténtico yo. La raíz de los prejuicios y de la opinión está en el predominio de un amor propio y de un hábito que lo fortalece. El retorno a la naturaleza supone desacreditar las opiniones sociales por generales, ajenas y vanas. Estas opiniones no tienen densidad existencial porque no responden al orden natural de las cosas¹⁵⁰, desvirtuando los verdaderos y nobles sentimientos con que nacen los seres humanos, los sentimientos naturales que son la fuente de toda moralidad.

Ahora bien, para Rousseau la ley natural es inequívoca, pudiéndose llegar a ella por el “progreso de la razón”. El principio que justifica el derecho natural se encuentra tanto en la conciencia como en la razón, y, a su vez, la razón del derecho natural conduce a una justicia racional y universal. Crear un orden bueno está en la naturaleza de las cosas. El orden que respete la libertad y la igualdad será conforme al derecho natural. El “estado de naturaleza” surge como exigencia de un derecho natural, inmutable y eterno. Solo en este estado los hombres revelarían su verdadera esencia. Se imaginó Rousseau un estado remoto donde los hombres vivían felices y en la más absoluta libertad, antes de la creación del Estado.

Pero para Rousseau el estado de naturaleza, a diferencia de los anteriores teóricos del derecho natural, jamás existió realmente. Es una ficción útil, un mito político: una hipótesis. El contrato social también es una ficción; no es un hecho histórico sino un supuesto racional para organizar el Estado y garantizar los derechos fundamentales. La custodia del derecho natural y la garantía de su aplicación reside en el pueblo, el cual entrega en forma individual todos sus derechos naturales a la comunidad, lo cual no destruye ni la libertad ni la igualdad. Así pues, la proposición de Burlamaqui¹⁵¹, según la cual «la idea del derecho es relativa a la naturaleza del hombre», asume con Rousseau un significado nuevo y más profundo, porque la constitución humana que él contempla no pertenece al orden del conocimiento sino al de la valoración; no es una

¹⁵⁰ Cf. *Em. Manuscrito Favre*, p. 79.

¹⁵¹ Burlamaqui, Jean-Jacques (1694-1748). Teórico político del derecho natural, filósofo y moralista ginebrino. Autor de *Principes du droit naturel* (1747) y *Principes du droit politique* (1751). A la edad de 25 años fue designado profesor honorario de ética y de derecho natural en la universidad de Ginebra. Conocido por haber popularizado las ideas propuestas por otros pensadores (Cumberland, Grotius, etc.), se caracterizó por tener un estilo simple, claro y preciso en la exposición de sus puntos de vista.

verdad intelectual sino una *verdad moral* que se expresa en el principio de la personalidad, entendido no como dato sino como exigencia de desarrollo.¹⁵²

Sin embargo, Rousseau no es un sentimentalista ni un romántico que desdeñe la razón y caiga en delirios. La tercera máxima en la educación del niño para la libertad esclarece este asunto cuando afirma que: “En los socorros que se le brindan [al niño] no se debe más que restringirse únicamente a lo útil real, sin conceder nada a la fantasía o al deseo carente de razón”¹⁵³ Como se puede ver, Rousseau es consciente del importante papel que juega la razón en el ser humano, por lo que la libertad moral que desarrollará a cierta edad el niño no debe basarse en deseos irracionales (*sans raison*) ni en la fantasía que no tiene su correlato en la realidad. Por el contrario, como observador agudo de la psicología del ser humano¹⁵⁴ en formación, Rousseau cae en la cuenta de que nuestro fin debe ser buscar la utilidad real en las cosas, y para eso necesitamos el juicio de la razón, y no bastan nuestros meros deseos.

Tanto en el *Primer* como en el *Segundo Discurso*, Rousseau analizará detenidamente las causas de la desnaturalización del hombre por la sociedad. Lo que básicamente intenta comprender Rousseau es como se pasó de la concordia del “orden natural” al desorden en las relaciones entre los hombres. Ahora bien, lo natural no se contrapone a lo racional –como ya se ha señalado– sino que es su base o fundamento; lo que se opone a lo racional es la “desnaturalización”, el “usage dénaturé”¹⁵⁵ de las cosas. La naturaleza se perfecciona con la razón, pero sólo de una razón que tiene su base en la propia constitución humana, originariamente sensible, y no en sistemas conceptuales artificiosos. Como sostiene Wright: “La idea que el hombre debe ser perfeccionado por su razón en concordancia con su naturaleza atraviesa la obra entera de Rousseau y le da unidad esencial”.¹⁵⁶

Ahora bien, es atendiendo a la propia concepción que tiene Rousseau de la constitución humana, que la educación tiene un papel fundamental en su pensamiento filosófico. Conviene distinguir aquí entre «constitución» y «naturaleza humana». Cuando Rousseau se refiere al ser humano lo hace en el sentido de constitución

¹⁵² Mondolfo, R. “La libertad y el derecho natural: los precedentes históricos y la teoría de Rousseau”. Programa Académico de Ciencias Sociales: Pontificia Universidad Católica del Perú, p. 9.

¹⁵³ Em. *Manuscrito Favre*, p. 79. «Il ne faut dans les secours qu'on leur donne se borner uniquement à l'utile réel, sans rien accorder à la fantaisie ou au desir sans raison».

¹⁵⁴ La moral observadora de Rousseau se debe a una tendencia adquirida por obra de la señorita du Châtelet, una amiga de la señora De Wahrens. Como recuerda Rosseau: “La señorita du Châtelet tenía esa moral observadora que induce a estudiar a los hombres, y de ella me ha provenido en primer lugar esa misma tendencia”.

¹⁵⁵ Em. *Manuscrito Favre*, p. 64.

¹⁵⁶ Wright, *The Meaning of Rousseau*, p. 32.

humana, es decir, a la «organización del ser humano en aquello que está sujeto a cambios», como una estructura estable pero sujeta a modificaciones como resultado de un desarrollo histórico a lo largo del tiempo. En cambio el concepto de «naturaleza humana» hace referencia a la antigua concepción griega del hombre como esencia inmutable, es decir, «aquello que permanece siempre aunque a veces esté oculta».¹⁵⁷

La educación tiene por fin completar la obra de la naturaleza. «Aunque sea una vez – dice Rousseau– no se trata en absoluto de cambiar el carácter y de amoldarse a lo natural, sino al contrario de impulsarlo tan lejos como pueda llegar, de cultivarlo, y de impedir que degenera, pues es así que un hombre deviene todo lo que puede ser y que la obra de la naturaleza se consume en él a través de la educación».¹⁵⁸ En ese sentido, el modelo de perfeccionamiento humano que propone Rousseau contempla el equilibrio entre una educación de la razón y del corazón. El corazón y los sentimientos se desarrollan a muy temprana edad y a lo largo del tiempo, pero la razón, cuando el individuo alcanza la madurez mental después de los quince años aproximadamente, debe coronar la obra de la naturaleza, evitando cualquier posible desnaturalización.

Siguiendo la misma línea que promueve lo “natural” y critica la desnaturalización de las costumbres, crítica a los *philosophes*, no por ser racionales, porque ser racional es conveniente, sino por el exagerado valor que le conceden a la razón, lo cual constituye un perjuicio para la vida de los hombres, desde una perspectiva integral de la vida humana. Si la razón requiere de los sentimientos, del corazón, un individuo que castre o disminuya la importancia de los sentimientos que lo vinculan con sus pasiones, no da una imagen total del hombre, no permite ahondar en el tema de la unidad del alma que es lo que el hombre debe procurar mantener para seguir siendo lo que realmente es.

Por otra parte, el concepto de verdad va íntimamente unido en Rousseau a otros como los de virtud, deber y justicia, como él lo reiterará en varios pasajes de sus obras.¹⁵⁹ Estas asociaciones de conceptos dejan ver que el pensamiento de Rousseau está preocupado por desarrollar un “sistema”¹⁶⁰ de principios morales útiles para la vida

¹⁵⁷ Cf. «Léxico», en: Rousseau, *Discurso sobre el origen y fundamento de la desigualdad entre los hombres*. Edición didáctica y traducción de Jordi Beltrán. Madrid: Alhambra, 1986, p. 208.

¹⁵⁸ «Encore une fois, il ne s'agit point de changer le caractère et de plier le naturel, mais au contraire de le pousser aussi loin qu'il peut aller, de le cultiver, et d'empêcher qu'il dégénère ; car c'est ainsi qu'un homme devient tout qu'il peut être, et que l'ouvrage de la nature s'achève en lui par l'éducation » (*Jul.*, V, III).

¹⁵⁹ R. Prefacio a una Segunda Carta a Bordes sobre el Discurso sobre las ciencias y las artes, en *Escritos de combate*, p. 119.

¹⁶⁰ He colocado entre paréntesis la palabra «sistema» porque es discutible, en mi opinión, en qué sentido el pensamiento de Rousseau, pese a que él mismo utiliza el término para calificar el conjunto de sus ideas morales,

porque respetan lo que el ser humano es en forma natural, antes de que se le adhieran elementos accesorios o externos a su verdadera naturaleza interior.

La justificación última de la bondad natural del hombre la encontramos en una creencia religiosa que Rousseau sabrá explotar en todas sus implicancias morales para la comprensión del yo subjetivo moderno¹⁶¹ y de la conciencia moral moderna¹⁶². No obstante dicha creencia religiosa en el valor de la conciencia individual aparece secularizada en cada una de sus obras, haciendo del hombre y sus dramas existenciales el centro de toda su producción filosófica.¹⁶³ El razonamiento que sirve de base para sustentar la bondad natural del hombre es el siguiente: Dios es justo; Dios, creador de todo lo existente es bueno. Por lo tanto, el hombre no puede ser malo en sí mismo, porque participa de la naturaleza divina. Entonces cuando un hombre actúa movido por el mal es porque no está actuando según su propia naturaleza –buena en sí misma– sino movido por pasiones ajenas; movido, por ejemplo, por prejuicios vanos y aparentes de la sociedad, externos a su verdadera naturaleza de origen divino.¹⁶⁴

posee un carácter sistemático, si por sistemático entendemos un conjunto de leyes, principios o verdades relacionados entre sí y expresados en forma rigurosa. Un hombre sensible como Rousseau, interesado más en demostrar su inocencia frente a sus “perseguidores” tenía una necesidad irrefrenable por explicar la vida a partir de su propia naturaleza sensible, a la que concede un primado ontológico, que explica y da cuenta de sus consecuencias sociales y políticas. En todo caso, con Rousseau no debe entenderse “sistema”, de ninguna manera, a ese ideal racionalista que comenzará a partir de Kant, y que encuentra en el idealismo alemán hegeliano su máximo nivel especulativo. Rousseau, en mi opinión, pese a las críticas teóricas que se le han formulado hasta ahora, fue lo suficientemente inteligente y perspicaz —reconociendo los propios límites de su genio y temperamento— para aceptar que la metafísica llevada por los caminos de la mera razón ofrecía una serie de problemas insuperables.

¹⁶¹ Según Charles Taylor, el sentimiento de interioridad subjetiva es lo que constituye básicamente la identidad moderna y Rousseau, en este preciso sentido, jamás dejará de ser un filósofo moderno. Rousseau habría sido el filósofo que más contribuyó a considerar que la fuente de nuestra moralidad radicaba en una “profundidad interior”. Afirma el filósofo canadiense que: “Rousseau presenta con frecuencia la cuestión de la moralidad como si se tratara de seguir la voz de la naturaleza que surge de nuestro interior. Esta voz queda ahogada con muchísima frecuencia por las pasiones a las que nos induce nuestra dependencia de los otros, entre las cuales el “amor propio” constituye la clave. Rousseau da nombre incluso al contacto íntimo con uno mismo, más fundamental que cualquier visión moral, que es una suerte de alegría y contento: “le sentiment de l’existence””. (Taylor, Charles. *La ética de la autenticidad*. Introducción de Carlos Thiebaut. Trad. de Pablo Carbajosa Pérez, Barcelona: Paidós, 1994, pp. 62-63). Y en otro lugar añade Taylor que: “Rousseau se encuentra en el punto de partida de gran parte de la cultura contemporánea, de las filosofías de autoexploración y también de los credos que hacen de la libertad autodeterminante la clave de la virtud. Está en el punto de origen de una transformación de la cultura moderna hacia una interioridad más honda y una autonomía radical”. (Taylor, Charles. *Fuentes del yo: la construcción de la identidad moderna*. Barcelona: Paidós, 1996, p. 382).

¹⁶² Una de cuyas consecuencias filosóficas desembocará en el imperativo categórico kantiano.

¹⁶³ El cristianismo secularizado de Rousseau abrirá las puertas a una doctrina humanista, espiritual, ecológica y cosmopolita que actualmente se abre paso en el mundo globalizado y que, junto con varios pedagogos contemporáneos, denominamos el movimiento de educación “holista” u “holística”, cuyos principales representantes se encuentran en varios continentes del planeta, sobre todo en países como Estados Unidos, Canadá, Inglaterra, Australia, Japón, México y Perú. En este sentido, Scott Forbes (*Holistic Education: An Analysis of Its Ideas and Nature*. Vermont: Foundation for Educational Renewal, 2003) considera a Rousseau uno de los seis padres fundadores de la educación holística, mientras que Ronald Grimsley (*La filosofía de Rousseau*. Madrid: Alianza Editorial, 1977) y Rodolfo Mondolfo (*Rousseau y la conciencia moderna*. Buenos Aires: EUDEBA, 1967) no dejan de destacar la importancia fundamental que juega en el pensamiento del ginebrino la aceptación de un sistema de relaciones interdependientes entre todos los seres del universo.

¹⁶⁴ Cf. supra 1.1.5. **La libertad como condición esencialmente humana.**

2.2. El orden en la Naturaleza como fuente moral y la piedad como bondad natural en el hombre

“El principio de toda moral, sobre el que he razonado en todos mis escritos –sostiene el pensador ginebrino- y que he desarrollado en este último con toda la claridad de que era capaz, es que el hombre es un ser naturalmente bueno, amante de la justicia y del orden; que no existe perversidad original en el corazón humano y que los primeros impulsos de la naturaleza son siempre rectos [...]”.¹⁶⁵

El concepto de orden natural es fundamental para comprender acertadamente el pensamiento filosófico de Rousseau. El orden natural permite entender el valor singular y autónomo de cada etapa en el proceso de evolución de los seres humanos y el lugar que les corresponde desde el punto de vista de la totalidad de la existencia humana. La infancia, la adolescencia, la juventud, la edad adulta y la vejez serán etapas de la vida humana con sus propias características que deberán ser tenidas en cuenta a fin de respetar el ser propio de cada una. Cada etapa tiene su importancia y sus propias maneras de entender la realidad, por lo que debe ser valorada en sí misma y no en función a otra posterior. Desde esta perspectiva, la felicidad para el hombre consiste en vivir a plenitud cada una de estas etapas, sin intentar forzar o desvirtuar la naturaleza de cada una de ellas. Cualquier intento por no respetar este orden natural en el desarrollo humano produce la corrupción moral del hombre.

En ese sentido, Rousseau no dejará de enfatizar, en más de una obra, el valor autónomo de la existencia de los niños y la necesidad de que sean tratados y considerados como tales y no como seres adultos, que aún no son. Por eso Rousseau considera que es un error común en todos los padres que se precian de ilustrados suponer a sus infantes razonables desde el nacimiento, y de hablarles como adultos antes de que ellos sepan hablar.¹⁶⁶

“La naturaleza –sostiene Julia- quiere que los infantes sean infantes antes de ser hombres [adultos] Si queremos pervertir este orden, produciremos frutos precoces que no alcanzarán ni madurez ni sabor, y no tardarán en corromperse; tendremos jóvenes doctores y viejos infantes. La infancia tiene maneras de ver, de pensar, de sentir, que

¹⁶⁵ “Carta a Christophe de Beaumont”, en *EC*, pp. 539-540.

¹⁶⁶ Cf. *Jul.*, V, III.

le son propias. Nada es menos sensato que intentar reemplazarlas por las nuestras [adultas] [...]”.¹⁶⁷

No obstante, los infantes tienen un destino común: llegar a ser hombres completos, adultos con uso pleno de razón. Por eso es vano ejercer sobre ellos una educación que olvide el estado del hombre (*état de l’homme*) que es hacia donde la Naturaleza dirige espontáneamente todos sus esfuerzos. Si nuestro destino es llegar a ser verdaderos hombres, es vano alimentar los cerebros de los infantes con datos eruditos que no ayudan a que desarrollen su verdadera condición humana.

“Si ha dado la naturaleza al cerebro de los niños la flexibilidad que le da aptitud para recibir toda especie de impresiones, no es para grabar en él el nombre de reyes, fechas, términos de blasón, de esfera, de geografía, y todas esas palabras sin significación ninguna para su edad, y sin utilidad para cualquier edad que sea, con que se abrumba su estéril y triste infancia; sino para que todas las ideas relativas al estado del hombre, todas las que con su felicidad tienen conexión, y que le iluminan acerca de sus obligaciones se estampen cuanto antes en indelebles caracteres, y le sirvan para conducirse mientras viva de un modo conforme a su ser y a sus facultades”.¹⁶⁸

No sólo es el hombre un ser bueno por naturaleza, sino que también es un ser pacífico por naturaleza. Ambas características que Rousseau le atribuye naturalmente al ser humano constituyen, sin duda, una crítica sistemática a la tesis del “hombre lobo del hombre”, propia del pesimismo antropológico de Hobbes, contra la que argumentó Rousseau en su *Discurso sobre el origen y fundamento de la desigualdad entre los hombres*. Según el ginebrino el deber del hombre con respecto a su prójimo no le es dictado únicamente por la inteligencia -facultad que adquiere tardíamente- sino por un sentimiento de piedad natural. Sólo dañará a otro ser en caso de que vea en riesgo la conservación de su propia vida. En cualquier otro caso, existe una aversión natural – en cualquier hombre de sano juicio– por lastimar a un ser vivo sensible, sea de su propia especie o de otra distinta a la suya.¹⁶⁹

¹⁶⁷ “La nature, a continue Julie, veut que les enfants soient enfants avant que d’être hommes. Si nous voulons pervertir cet ordre, nous produirons des fruits précoces qui n’auront ni maturité ni saveur, et ne tarderont pas à se corrompre ; nous aurons de jeunes docteurs et de vieux enfants. L’enfance a des manières de voir, de penser, de sentir, qui lui son propres. Rien n’est moins sensé que d’y vouloir substituer les notes [...]». (*Jul.*, V, III).

¹⁶⁸ “[...] si la nature a donné au cerveau des enfants cette souplesse, qui le rend propre à recevoir toutes sortes de impressions, ce n’est pas pour qu’on y grave des noms de rois, des dates, des termes de blason, de sphère, de géographie, et tous ces mots sans aucun sens pour leur âge que ce soit, dont on accable leur triste et stérile enfance ; mais c’est pour que toutes les idées relatives à l’état de l’homme, toutes celles qui se rapportent à son bonheur et l’éclairent sur ses devoirs, s’y tracent de bonne heure en caractères ineffaçables, et lui servent à se conduire, pendant sa vie, d’une manière convenable à son être et à ses facultés » (*Jul.*, V, III).

“(…) [N]ada nos obliga –afirma Rousseau- a hacer del hombre un filósofo antes de hacer de él un hombre; sus deberes para con el prójimo no le son dictados únicamente por las tardías lecciones de la inteligencia; y mientras no resista al interior impulso de la conmiseración, jamás hará daño a otro hombre, ni siquiera a ningún ser sensible, salvo en caso legítimo en que, hallándose en juego su propia conservación, se vea obligado a darse preferencia a sí mismo”.¹⁷⁰

Rousseau está planteando ciertamente un “universal sensible”, un principio moral válido para todos los hombres de forma tal que, apelando a sus sentimientos más espontáneos, sean capaces de detectar la huella de bondad que mora en ellos, en todos sin excepción, en ninguno en particular. Los principios de la virtud están grabados en todos los corazones; para aprender sus leyes basta que uno entre en sí mismo y escuche la voz de su conciencia en el silencio de las pasiones.¹⁷¹

De ahí que el filósofo razonador o el erudito instruido en una ciencia eminentemente libresca sean personajes que reciban continuos ataques por parte del pensador ginebrino. Pues su ciencia es falsa, vana, aparente, superficial. No han penetrado en las verdaderas “razones” que, para decirlo en lenguaje pascaliano, son las del corazón. El “*In interiore homine habitat veritas*” agustiniano es compartido por Rousseau, pero en él hay, además, una transformación personal de esta máxima de raíz estoica, a la que la sensibilidad de Rousseau le otorgó un matiz peculiar. Se trata de una interioridad, sí, de una verdad del alma, sí, pero de índole sensible, afectiva, no racional o intelectual, que radica en la intimidad del corazón, en la naturaleza sensible del ser humano. Así, pues, quien sabe más no necesariamente vive como debe, como una mejor persona, como un “hombre”, dirá Rousseau en reiteradas oportunidades.

Los “hombres” rousseauianos no sólo han desarrollado una sana razón sino que son sus sentimientos los que han sabido preservarlos de cualquier maldad posterior, aprendida de otros hombres en sus relaciones sociales. El hombre de Rousseau no carece de razón pero no la utiliza en exceso; no hay un desequilibrio funcional entre razón y sentimientos, entre su cerebro y su corazón. Es un ser que ha logrado equilibrar ambas facultades en su propia unidad existencial. Su educación es tanto

¹⁷⁰ “Discurso sobre el origen y fundamento de la desigualdad entre los hombres, en *EC*, p. 145.

¹⁷¹ “Discurso sobre las ciencias y las artes”, en *EC*, pp. 31-32. ¿Es esa misma voz “divina” –demónica, por el “daimon” o genio que la inspira– la que se le aparecía a Sócrates para disuadirlo cada vez que estaba a punto de cometer una acción injusta? Sostengo que, en esencia, se trata de la misma voz: la conciencia moral que tiene como función discernir entre el bien y el mal en las acciones humanas. Aunque es evidente que la conciencia griega de Sócrates apela a un autoconocimiento y a un examen crítico de los argumentos basado en la razón; mientras que en Rousseau el hombre apela a su sentimiento de existencia, como intuición que le permite sentir verdades y principios que escapan a la sola razón y que son inmediatamente captados por la sencillez del corazón del hombre en estado de naturaleza.

racional como sentimental. Pero, ¿por qué la razón no puede ser el criterio seguro para actuar moralmente bien? Porque la razón del hombre y sus conocimientos meramente intelectuales pueden incluso llegar al extremo de justificar argumentativamente sus vicios o sus bajas pasiones. Entonces la razón sola, sin sentimientos nobles, no garantiza que los hombres hagan lo que deben. Ésta puede incluso obrar en contra del hombre y, lo que es peor, potenciar o reforzar la maldad humana para con el prójimo. La razón engendra el amor propio y puede, si no va acompañada del sentimiento natural de la piedad, pervertir el alma humana, generando una fría indiferencia y una oculta crueldad en el trato mutuo con otros hombres.

“Es la razón la que engendra el amor propio, la reflexión la que lo fortifica; la razón hace replegarse al hombre en sí mismo, le aparta de todo lo que le incomode y aflige. La filosofía lo aísla; por ella ante un semejante que sufre, dice el hombre para sus adentros: Sucumbe si quieres, yo estoy a salvo. Ya lo único que turba el sueño tranquilo del filósofo y lo arranca de su lecho son los peligros de la sociedad entera. Puede asesinarsé impunemente al prójimo bajo su ventana: No tiene más que taparse los oídos con las manos y argumentar un poco para impedir que la naturaleza que se rebela en él lo identifique con la víctima”.¹⁷²

La bondad del hombre no proviene de su intelecto sino de su corazón, pero sólo cuando sigue a sus impulsos naturales. “He señalado –afirma el ginebrino- que todos los vicios que se imputan al corazón humano no son en él naturales; he explicado la forma en que se originan; he rastreado, por decirlo así, su genealogía, haciendo ver de qué manera, con la alteración sucesiva de su bondad original, los hombres llegan a ser finalmente lo que son”.¹⁷³ La razón puede corromper el alma de los hombres si no es acompañada de virtud y sabiduría. Esa bondad natural nace de un sentimiento igualmente natural que todo hombre posee y que le permite hacer el bien al prójimo sin necesidad de reflexionar, siguiendo un puro impulso de la naturaleza. La conmiseración o piedad es un sentimiento tan arraigado en la constitución humana que ni las costumbres más depravadas son capaces de destruirlo.¹⁷⁴ La piedad contribuye a la conservación mutua de la especie humana y es la que, en el estado de naturaleza, sustituye a las leyes, a las costumbres y a la virtud misma.

La piedad modera la fuerza y necesidad imperiosa del instinto de conservación del individuo, evitando que sea siempre un mero “*hominí lupus*”. Ella engendra el amor de sí, que favorece el bien personal sin perjudicar el del prójimo, a diferencia del amor

¹⁷² “Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres”, en *EC*, pp. 172-173.

¹⁷³ “Carta a Christophe de Beaumont”, en *EC*, p. 540.

¹⁷⁴ Cf. “Discurso sobre el origen y fundamento de la desigualdad entre los hombres”, en *EC*, p. 172.

propio que engendra la razón para exclusivo interés personal. Con su dulce voz la piedad impide que cualquier salvaje abuse de su poder quitándole a un débil chiquillo o a un anciano indefenso su alimento obtenido con esfuerzo, si espera poder encontrar el suyo en otra parte. Ella inspira a todos los hombres una máxima de bondad natural muy útil: “Procura tu bien con el menor mal posible para tu prójimo”. Es, pues, en este sentimiento natural, más que en sutiles argumentaciones, donde hay que buscar la causa de la repugnancia que todo hombre experimenta en hacer el mal, aun con independencia de las máximas de la educación.¹⁷⁵

2.3. La belleza como experiencia moralizadora: belleza y sabiduría en la Naturaleza y búsqueda de la unidad del hombre como reflejo de la unidad en la Naturaleza

Rousseau es el escritor que pinta con la palabra. Así, en un pasaje de sus *Confesiones* nos pinta un cuadro natural al mejor estilo de los artistas chinos, describiendo el encanto de una naturaleza pura en todos sus detalles. Nos describe el paisaje, los elementos naturales (aire, agua), los colores (rojos matices, rosa), la vegetación (los bosques, jardines) los seres animados que lo habitan (ruiseñores) y la comunicación entre ellos mismos. Rousseau nos hace ver una naturaleza bella, diversa y animada por doquier.¹⁷⁶ Esto parece ser una crítica a la visión de la Naturaleza como un objeto inerte, sin un valor en sí mismo, entendida básicamente como un objeto manipulable y a ser dominado por el hombre, tal como por ejemplo lo habían sostenido Descartes y Bacon al resaltar el pensamiento humano como un medio de dominio o imposición que legitimaría al hombre a violentar la naturaleza en su propio beneficio..

Resalta Rousseau también la naturaleza en su carácter contemplativo como algo grande y digno de admiración. La contemplación de la naturaleza como un todo es algo digno de un profundo gozo espiritual. “La magnificencia no consiste tanto en la riqueza de ciertas cosas como en una hermosa colocación del todo, que indica la concordancia de las partes, y la unidad de intención del que las ha coordinado”.¹⁷⁷ La simetría de un vasto palacio es magnificencia, y “ [...] la verdadera magnificencia no

¹⁷⁵ Cf. *Ibidem*, en *EC*, p. 173.

¹⁷⁶ *Conf.* IV, 153: “Se presentaba –cuenta Rousseau– una noche tranquila; el aire era fresco sin ser frío; después de puesto el sol, había dejado el cielo lleno de rojos matices, cuyo reflejo tenía el agua de color de rosa. Los árboles de los jardines estaban llenos de ruiseñores que se respondían unos a otros”.

¹⁷⁷ *Jul.*, V, II.

es otra cosa que el orden hecho sensible en lo grande; por eso el más magnífico de todos los espectáculos imaginables es el de la naturaleza”.¹⁷⁸

Dios ha creado el conjunto de la realidad y corresponde al hombre contemplar la belleza en el orden absoluto, en el conjunto o totalidad de la naturaleza, no en las partes aisladas. Por eso Dios le ha dado al hombre la capacidad de experimentar la belleza en su propia alma, como reflejo de la belleza de la propia naturaleza exterior. La experiencia de lo bello es una experiencia de la totalidad, porque la belleza no está en el detalle sino en el conjunto de la obra; la belleza es el orden de la totalidad.¹⁷⁹ y “no es otra cosa que el conjunto de los trazos más comunes”.¹⁸⁰

“Cuando se considera desde el punto de vista del filósofo el juego de todas las partes de este vasto universo, se comprende pronto que la más grande belleza de cada una de las piezas que lo componen no consiste en ella misma, y que ella no ha sido formada para permanecer sola e independiente, sino para concurrir con todas las otras a la perfección de la máquina entera”.¹⁸¹ Es decir, la belleza es la perfección que se logra por las relaciones armónicas entre las partes y el todo.

Pero «[e]s en el corazón del hombre que tiene lugar la vida del espectáculo de la naturaleza; para verlo tiene que sentirlo”.¹⁸² El niño no puede entender las relaciones de los objetos entre sí, por eso él aún no está en condiciones de comprender la dulce armonía de este concierto. La experiencia de esta visión integradora o de comunión con la totalidad de la naturaleza sólo llega cuando el hombre ha madurado y sus sentimientos se han desarrollado, luego de haber ejercitado sus distintos órganos y facultades. Así pues, sólo el hombre adulto es verdaderamente susceptible a una contemplación de la belleza en la naturaleza porque puede “sentir la impresión compuesta que resulta a la vez de todas sus sensaciones”.¹⁸³

Ante la falta de pureza o afinidad con el alma de los hombres, Rousseau encuentra un consuelo en la belleza de la Naturaleza que le permite expandir su propia alma: la propia bondad natural de sus sentimientos.

¹⁷⁸ *Jul.*, V, II, nota 1.

¹⁷⁹ Cf. Burgelin, P. *La Philosophie de la existence*, p. 154.

¹⁸⁰ “On a dit que la beauté n’est pas que l’assemblage des traits le plus communs”. Vaug, I, 278. Cf. Particularmente *Rév.*, IX, 332.

¹⁸¹ “Quand on considère d’un oeil de philosophe le jeu de toutes les parties de ce vaste univers, on s’aperçoit bientôt que la plus grande beauté de chacaune des pièces qui le composent ne consiste pas en elle-même, et qu’elle n’a pasé formée pour demeurer seule et indépendante, mais pour concourir avec toutes les autres à la perfection de la machina entière.” *Rév.*, IX, p. 338.

¹⁸² C’est dans le coeur de l’homme qu’est la vie du spectacle de la nature; pour le voir il faut le sentir” *Ém.*, II, 139.

¹⁸³ *Ém.*, II, 139.

“La contemplación de la naturaleza fue siempre un gran atractivo para su corazón: encontraba un suplemento en los apegos de los que tenía necesidad; pero había abandonado el suplemento por la cosa, si el había tenido la elección, y no se limitaba a conversar con las plantas más que después de los vanos esfuerzos de conversar con los hombres”.¹⁸⁴

Sin embargo, Rousseau no es un ingenuo al pensar que todos los hombres son igualmente buenos, pues las almas son diferentes. Existen algunos casos, si bien la especie humana, el hombre en general, es bueno, en donde la índole del carácter hace prácticamente imposible esperar bondad de uno excepcionalmente pervertido a causa de su propia naturaleza. “[...] [D]udo –afirma el ginebrino– que se pueda jamás extraer una buena parte de un carácter malo, y de que todo lo natural pueda convertirse en bueno”.¹⁸⁵ Por eso, ante la incompreensión, la perversidad o la intriga que finalmente le producen la mayoría de las relaciones humanas en sociedad, Rousseau decide emprender paseos solitarios por los bosques donde sus interlocutores sean las plantas. La redacción de las *Rêveries* obedece precisamente a esta constatación de una imposibilidad práctica de congeniar moralmente con los hombres. No es otra la motivación que explica su retiro de la sociedad y su afición, ya en su vejez, por la herboristería, fruto del cual llegó a redactar un Diccionario de botánica.

Él ya no escribirá para sus contemporáneos sino sólo para él mismo y para una humanidad futura, que pueda comprender el valor moral de su sinceridad por encima de sus errores, y sus esfuerzos igualmente sinceros por llevar una vida virtuosa. Se trata de una verdad existencial dolorosa, algo pesimista tal vez, pero no por ello menos realista y sabia. La suya es una soledad radicalmente ética, asumida voluntaria y responsablemente, que se fusiona con el mundo amoral –ni bueno, ni malo– de las plantas para ser consecuente con la bondad natural de los sentimientos de su naturaleza y de la Naturaleza. Es también la aceptación de que el ideal de bondad moral –siempre válido en el corazón del hombre– sólo puede ser conquistado plenamente en uno mismo y no se puede proponer a nivel político.

Los acuerdos políticos nunca dejan de ser del todo artificiales, antinaturales, dado que tal como funciona la sociedad, los sentimientos naturales tienden a desnaturalizarse

¹⁸⁴ "La contemplation de la nature eut toujours un très grand attrait pour son coeur: il y trouvait un supplément aux attachements dont il avait besoin; mais il eût laissé le supplement pour la chose, s'il en avait eu le choix, et il ne se réduisit à converser avec les plantes qu'après de vains efforts pour converser avec des humains". *Dial.*, IX, 188.

¹⁸⁵ “[...] je doute qu'on puisse jamais tirer un bon parti d'un mauvais caractère, et que tout naturel puisse être tourné à bien » (*Jul.*, V, III)

debido a las vanas y fingidas opiniones de la sociedad que nos alejan del sentimiento de sí que siempre será bueno. La razón solo puede servir a los sentimientos naturales si está orientada por la virtud, si conduce a la sabiduría. Pero en la sociedad, cuando los hombres usan su razón, alejada de la virtud y la sabiduría, para envanecerse sin medida, aquella termina por pervertir su naturaleza originariamente buena. De ahí que la razón perfecciona los sentimientos –y moraliza al hombre– sólo cuando va acompañada de virtud y sabiduría.

Como es posible apreciar, en Rousseau la sabiduría está asociada a la unidad del sujeto y a la interioridad de las vivencias de su propia alma. Hay, además una íntima unión entre sabiduría y humanidad, de modo tal que Rousseau llega a afirmar categóricamente que no hay sabiduría fuera de la humanidad. “Hombres sean humanos, séanlo en todas las edades, séanlo para todos los estados, séanlo por todo aquello que no es extraño al hombre. No existe para nosotros ninguna sabiduría fuera de la humanidad”.¹⁸⁶ La sabiduría es, pues, la autorreflexión del hombre que siente en lo profundo de su corazón la unidad de su propio ser. La unidad de sí es, pues, el primer rasgo de la sabiduría. La sabiduría implica un recogimiento de nuestro ser, una concentración en nuestro propio mundo interior. Por eso, “esta falsa sabiduría nos arroja incesantemente fuera de nosotros”.¹⁸⁷

2.4. El corazón como núcleo de la existencia humana basada en el amor, la belleza, la sabiduría y el entusiasmo por la virtud.

«Si es la razón la que hace al hombre, es el sentimiento quien lo conduce». ¹⁸⁸

Para ahondar en la importancia que concede Rousseau al corazón, quisiera hacer una breve digresión sobre la etimología del verbo francés “accorder”. La raíz de este verbo utilizado frecuentemente por Rousseau tiene como componente morfológico al sustantivo “coeur” (corazón). El acuerdo, la concordia, la concordancia tiene en su composición la palabra latina “cor, cordis” que significa corazón. Los vocablos españoles “cordial”, “cordialidad”, “cordialmente” llevan todos este matiz afectivo. Desafortunadamente pocas veces somos conscientes de esta etimología en el uso cotidiano, pero el hecho de que no lo seamos, no significa que en la misma palabra

¹⁸⁶ *Ém. Manuscrito Favre*, p. 82. « Hommes soyez humains, soyez-le pour tous les ages, soyez-le pour tous les états, soyez-le pour tout ce qui n'est pas étranger à l'homme. Il n'y a point pour nous de sagesse hors de l'humanité ».

¹⁸⁷ “cette fausse sagesse qui nous jette incessamment hors de nous» (*Ém.*, II, 46).

¹⁸⁸ Si c'est la raison que fait l'homme, c'est le sentiment qui le conduit" (*Jul.*, París, Garnier-Falammarion: 1967, V. 2, III, p. 7).

“concordancia”, entendida como coherencia o consistencia, se pueda apreciar que la unidad del hombre consigo mismo tiene como base los sentimientos del corazón y no los razonamientos del intelecto. “[...] [M]e parece –afirma Saint-Preux– que moran todos los sentimientos rectos en el interior de mi corazón.”¹⁸⁹ La vía del sentimiento es la que lleva al saber ligado a la vida, o sea al conocimiento del hombre con sus problemas y necesidades concretas.

En mi opinión, dos ejemplos de que los sentimientos del corazón operan a un nivel más profundo y significativo que los argumentos de la razón son, por un lado, el hecho de que son los sentimientos del corazón lo que nos motiva a actuar, lo que da sentido a nuestras vidas –es clarísimo en una experiencia personal compartida tan intensa como el amor de pareja– y, por otro lado, el hecho de que en la desgracia (v.g. un desastre natural como un terremoto, que nos confronta directamente con la contingencia y vulnerabilidad de nuestra propia existencia) son igualmente los sentimientos del corazón –y no los razonamientos lógicos fríos y rigurosos– los que nos motivan a ser solidarios y a prestarnos ayuda recíproca.¹⁹⁰

Los dos ejemplos anteriores revelan que el amor por el hombre siempre está allí, que los hombres son afectivos y buenos por naturaleza, que su corazón es lo que conserva su unidad originaria. Sin embargo, son algunas circunstancias externas, intensas o especiales las que activan esta naturaleza primigeniamente afectiva y la sacan a flor de piel ante un placer intenso, una necesidad apremiante o un peligro común. Esta sensibilidad afectiva es la razón profunda de que los pobres –y Rousseau se encarga de decirlo, subrayarlo y demostrarlo de diversas maneras y en casi todas sus obras– estén en mejores condiciones de ser más felices y mejores personas que los ricos.¹⁹¹ De allí su simpatía por la gente humilde, por los campesinos, y su franco desprecio por la gente más culta y más adinerada de la ciudad que no se preocupa de cultivar la sencillez y moderación de una vida honesta, sabia y virtuosa. Así, por ejemplo, en su segundo discurso, Rousseau se dirige a la Humanidad desde el fondo de su corazón. Allí afirma que: “Al menos hubiera alimentado en mi alma estos mismos sentimientos que no habría podido poner a contribución en mi país, y poseído de un tierno y desinteresado afecto hacia mis remotos conciudadanos, les habría dirigido *desde el fondo de mi corazón* poco más o menos el discurso siguiente [...]”.¹⁹²

¹⁸⁹ *Jul.*, I, V.

¹⁹⁰ Cf. supra 2.2. **El orden en la Naturaleza y la piedad como bondad natural en el hombre.**

¹⁹¹ Cf. supra 1.1.4. **Elogio a la vida sencilla, útil y autosuficiente en el campo.**

¹⁹² “Segundo discurso”, en *EC*, p. 133 ; las cursivas son mías.

La comprensión verdadera sólo se logra desde la propia interioridad subjetiva; de una comprensión de los sentimientos efectuada con el alma y no con el intelecto, en tanto que nuestra condición primaria es la de seres sensibles y no la de seres intelectuales. Pues, como señala Rousseau, primero aprendimos a sentir y luego a razonar. De ahí que: «Existir para nosotros, es sentir; nuestra sensibilidad es incontestablemente anterior a nuestra inteligencia, y nosotros hemos tenido sentimientos antes que ideas».¹⁹³ En esa línea de pensamiento, Rousseau será el primero que, desprendiéndose de los razonamientos y definiciones intelectuales de la tradición antigua y medieval, principalmente de la escolástica del aristotelismo tomista, sentimentalice o interiorice el concepto de virtud. Como afirma Soëtard: “Rousseau abrió las puertas de la humanidad al corazón –la sensibilidad, el sentimiento, la pasión– exigiendo para él un lugar similar al de la razón”.¹⁹⁴

Los seres sensibles aman con el corazón, jamás con el entendimiento o la razón. Por eso el amor es una capacidad fundamental que sirve como escudo o protección contra los vicios que nos apartan de nuestra bondad natural. Rousseau nos hace ver que el amor que él mismo recibió en su más tierna infancia lo protegería más tarde de los extravíos de su juventud. El amor es, entonces, más fuerte que nuestros vicios. Los valores morales surgen del movimiento de expansión del alma, movimiento que se hace manifiesto a través del amor hacia los demás.¹⁹⁵ Los efectos del vicio son pasajeros, pero los frutos de una educación amorosa son permanentes. Por eso Rousseau afirma que: “[...] si los extravíos de una loca juventud me hicieron olvidar durante un tiempo tan sabias lecciones, al fin me cabe la dicha de comprobar que por mucha que sea la inclinación que se tenga al vicio, es difícil que una educación impartida con tanto amor quede sin fruto para siempre”.¹⁹⁶

El amor es capaz de dar sabias lecciones, que lleguen hasta el fondo del alma, porque la sabiduría verdadera es aquella que emana de un corazón y que llega a otro corazón; no es producto fabricado artificialmente con la razón. El sabio lo es porque percibe o, mejor dicho, siente el mundo en toda su complejidad y adopta una actitud

¹⁹³ “Exister pour nous, c’est sentir; notre sensibilité est incontestablement antérieure à notre intelligence, et nous avons eu des sentiments avant des idées”. *Prof. foi*, 265; *Dial.*, IX, 196. cit. por Burgelin, p. 128.

¹⁹⁴ Soëtard, Michel. «Jean-Jacques Rousseau (1712-1778)», en : <http://www.bibliotecasvirtuales.com/biblioteca/OtrosAutoresdeLaLiteraturaUniversal/Rousseau/index.asp> [en línea], página consultada el 15 de enero de 2010. Texto publicado originalmente en *Perspectivas* : revista trimestral de educación comparada (París, UNESCO : Oficina Internacional de Educación), voll. XXIV, Nos. 3-4, 1994, pp. 435-44.

¹⁹⁵ Cf. P. Burgelin, *op. cit.*, p. 161.

¹⁹⁶ “Segundo Discurso”, en *EC*, p. 136.

serena, contemplativa, que no deja que el mundo exterior afecte sus intenciones buenas y justas. Por eso el sabio se caracteriza por un autodomínio, por una capacidad de mantenerse tranquilo incluso en las circunstancias más adversas. Y en esta disposición del alma es que consiste la verdadera felicidad del sabio.

De esta manera, la sabiduría y el amor están relacionados, porque no hay hombre sabio cuyo corazón no ame –y no solo comprenda intelectivamente- en el fondo. Además, uno mismo no se equivoca si apela al corazón, incluso cuando viva una ilusión en el estado amoroso, sus sentimientos no le engañan, aun cuando sean exagerados. El sujeto enamorado vive sus propias ilusiones, sin embargo, son los otros los que no logran ver lo que él sí puede ver, precisamente porque carecen de esa pasión. El sabio entiende las cosas con la razón, pero sobre todo las ama, en lo profundo de su alma, con todo su corazón, porque es capaz de apreciar su belleza en sí mismas, como una manera de concebirlas un valor propio y no sólo un valor mercantil o de intercambio económico; ve los objetos como cosas valiosas antes que como mercancías.

Por otra parte, en Rousseau la virtud es el núcleo o fundamento del lo que podemos calificar como su pasión (*pathos*) moral. El pensador ginebrino es consciente de la peculiaridad de su carácter sensible y no escatimará adjetivos positivos, elevados, para referirse al tema de su amor y entusiasmo por todo lo bello y grande que conmueve una y otra vez su alma noble. Afirma Rousseau: “Yo sabía que *todo mi talento consistía en cierto entusiasmo* por las materias que había de tratar, y que *solamente podía animar mi ingenio el amor de lo grande, de lo verdadero, de lo bello*”.¹⁹⁷ A diferencia de los demás que pensaban que él escribía por oficio, su voluntad sólo obedece a un impulso muy fuerte, a una motivación que no obedece a un rigor analítico, constante, sino, por el contrario, a la “impetuosidad de su carácter”.¹⁹⁸ Por eso afirma el ginebrino que “jamás h[a] sabido escribir sino movido por la pasión”.¹⁹⁹

Es importante resaltar aquí que su manera de comprender la virtud se asocia directamente con un estado activo, experimentado de manera intensa por el alma, que le permite elevarla a la contemplación de los grandes ideales morales, y en cuya

¹⁹⁷ *Las Confesiones*. México: Editorial Océano, 1999, p. 469. Las cursivas son mías. “Il n’y avait que l’amour du grand, du vrai, du beau qui peut animer mon esprit.” (*Conf.*, X, 513).

¹⁹⁸ *Conf.*, IX, 411.

¹⁹⁹ *Conf.*, X, 469.

inspiración encontrará motivos para la acción. Su corazón está “pleno de amor por las cosas buenas y honestas”.²⁰⁰

La virtud no es, como en los antiguos, una cuestión meramente fría, abstracta y racional; todo lo contrario, se trata de algo sentido, de algo vivo, dinámico y “fuerte” o “vigoroso” en sí mismo y que, por tal motivo, conmueve el alma y la dirige a las ideas más sublimes. Su benevolencia por los hombres en general y su horror innato a la maldad son, así mismo, dos nociones que complementan este *pathos* moral virtuoso al que hemos hecho referencia. “Esta benevolencia innata –sostiene Rousseau– por mis semejantes, este amor ardiente de lo grande, de lo verdadero, de lo bello, de lo justo; este horror al mal; este enternecimiento, esta viva y dulce emoción que yo siento en el aspecto de todo aquello que es virtuoso, generoso, amable”.²⁰¹

2.5. Necesidad de transparencia y automostración total²⁰²

En las obras de Rousseau hay una exigencia al propio tiempo moral y psicológica que nos habla del carácter del alma del autor y del tipo de alma que deben tener sus lectores idóneos. De aquí se pueden derivar malas interpretaciones en torno al contenido de su obra en autores que no han advertido la importancia de su fino y sutil pensar ético-poético. En mi opinión, reparar tanto en su aspecto estético (la forma en que escribe, el cuidado que tiene para escribir sus pensamientos) como en su dimensión moral (el análisis meticuloso de su vida interior a través de los sentimientos que experimenta su alma en contacto con otras) son dos ejes centrales para aquilatar en forma justa las bondades del estilo “filosófico” del ginebrino.

Rousseau es consciente de que su obra será *interpretada* y por eso se esfuerza en describir sus propias vivencias de manera fiel y precisa. La importancia que tiene el lenguaje –el qué y cómo dice uno algo– es una cuestión que no pasa desapercibida para Rousseau. Asimismo, probablemente sea el primer autor que, adelantándose casi dos siglos a *Ser y Tiempo* de Heidegger tome conciencia de la temporalidad del sujeto, de la necesaria relación que tiene el hombre con las dimensiones temporales (pasado, presente y futuro). Una comprensión de esta temporalidad del sujeto y de cómo nos vemos afectados por el paso del tiempo, por los recuerdos, explicaría la

²⁰⁰ “Mon coeur plein d’amour pour les choses bonnes et honnêtes” (*Conf.*, V, 260).

²⁰¹ “Cette bienveillance innée pour mes semblables, cet amour ardent du grand, du vrai, du beau, du juste; cette horreur du mal; cet attendrissement, cette vive et douce émotion que je sens à l’aspect de tout ce qui est vertueux, généreux, aimable” (*Conf.*, VIII, 356).

²⁰² La expresividad total y el exhibicionismo en Rousseau son desarrollados en forma bastante completa en: Starobinski, Jean. *Jean-Jacques Rousseau: La transparencia y el obstáculo*, ed. cit., pp. 210-218 y 233-247.

importancia central que Rousseau concede al presente –que desea eternizar– y la manera en que recurrimos a nuestros recuerdos para volver a vivir aquellas sensaciones que ya no están ni pueden estar presentes. La memoria afectiva²⁰³ es una contribución típicamente rousseauiana cuyos resultados han sido posteriormente aprovechados tanto por psicoanalistas como por fenomenólogos.

Pienso que la concepción del presente y su relación con la memoria afectiva ha influido significativamente en varios filósofos posteriores, entre ellos en la concepción de la temporalidad de Merleau-Ponty. He analizado en otro lugar el significado filosófico de la expresión “presente viviente” en Merleau-Ponty, cuyo antecedente inmediato es la fenomenología de la temporalidad husserliana.²⁰⁴ No obstante, a partir de mi estudio de Rousseau he comprobado que el pensador ginebrino no sólo habría sido el precursor filosófico del existencialismo –mucho antes que Kierkegaard en quien cristalizará la idea²⁰⁵– sino también de varios motivos de la fenomenología y la hermenéutica. Su particular sensibilidad le habría permitido comprender que no nos relacionamos directamente con el mundo, sino que lo interpretamos a través de nuestros sentimientos que, en el fondo, constituyen una manera de expresión de nuestro yo interior y profundo a través de la cual establecemos comunicación –en un segundo momento reflexivo– con el mundo. Y su particular timidez y lentitud para expresarse oralmente, le habrían permitido encontrar no solo un refugio sino fundamentalmente una manera de llegar a un público lector presente y, sobre todo futuro, que pudiera interpretar, de manera más imparcial –la distancia temporal gadameriana está contenida como intuición en Rousseau– los sentimientos e intenciones de un hombre que se esforzó por mostrar su inocencia frente a la supuesta “malevolencia” de sus perseguidores, miembros de la “Liga Universal” que, según Rousseau, procuraron continuamente perjudicarlo. Este afán por querer ser interpretado “correctamente” le llevaría a Rousseau a describir todas y cada una de sus vivencias no solo como hechos desnudos –puros y objetivos– sino como maneras subjetivas en que estos lo afectaban y los estados de ánimos que lo predisponían. Es sin duda Rousseau, gracias a este fino talento de explorador de la subjetividad, un maestro en el análisis filosófico de las pasiones humanas.

²⁰³ Cf. infra 2.6.2. **La memoria afectiva.**

²⁰⁴ Cf. Montero Cam, Víctor. *La temporalidad en la fenomenología existencial de Maurice Merleau-Ponty*. Lima: PUCP, 2001, Tesis para optar el grado de Licenciatura en Filosofía, pp. 80-88 (3.3. Presencia en el mundo y singularidad subjetiva de cada presente viviente) y 105-106 (4.4. La moral y el presente viviente).

²⁰⁵ Para una aproximación clásica al existencialismo en el pensamiento de Rousseau, cf. Burgelin, Pierre. *La philosophie de l'existence de J.J. Rousseau*. París: Presses Universitaires de France, 1952.

“Quisiera –afirma Rousseau– que en cierto modo mi alma fuera transparente a los ojos del lector; y para esto procuro mostrársela desde todos los puntos de vista, presentarla bajo todos sus aspectos, hacer de modo que no pase inadvertido ningún movimiento, a fin de que pueda juzgar por sí mismo el principio que los produce”.²⁰⁶ Y más adelante admite defender “[...] la inolvidable máxima de manifestarme a los ojos de mis amigos tal como soy exactamente: ni mejor ni peor”.²⁰⁷ Rousseau necesita presentarse a sus lectores tal como es, con sus virtudes y defectos –no como Montaigne que esconde sus defectos– a lo largo de su propia historia personal, a fin de que lo conozcan completa y verdaderamente, y no como sus “enemigos” y “perseguidores” lo han descrito.

A fin de evitar los temores de no ser comprendido, confiesa que sólo tiene algo que temer en la empresa de narrar sus propias experiencias autobiográficas: “y no es decir demasiado o decir mentiras, mas no decirlo todo y callar verdades”.²⁰⁸ Y agrega que: “Aunque hasta entonces no fuesen [mis memorias] muy interesantes por los hechos, yo conocía que podían llegar a serlo por la *franqueza* que era capaz de usar; y resolví formar con ellas una obra única, por su *veracidad* sin ejemplo, a fin de que a lo menos una vez siquiera *pudiese verse a un hombre tal como es interiormente*”.²⁰⁹

En consonancia con lo anterior, es posible comprender que la voluptuosidad y el erotismo obedecen al estilo propio del alma de Rousseau que intenta mostrarse completamente tal como él es, con sus virtudes y defectos. La voluptuosidad y el erotismo, constantes en la obra de Rousseau, también ayudan a que el hombre se conciba de carne y hueso, más realmente hombre, con sus necesidades y deseos corporales, evitando cualquier idealización deformadora de su ser total. Rousseau acepta en su propia vida su ser mundano, su pertenencia al mundo de aquí abajo (su ser en el mundo para decirlo heideggerianamente); acepta la existencia de una especie de gusto por la naturaleza terrestre y común cotidiana a todos los hombres (¿anticipación primitiva del *Lebenswelt* husserliano?) y apela a su propio valor y autonomía. Por eso critica la actitud de Montaigne quien solo ofrece un cuadro que desfigura el propio ser interior por su poco realismo.

Rousseau considera que su método de investigación –la narración sincera de sus vivencias personales– es el más apropiado para que sus lectores accedan a la verdad

²⁰⁶ *Conf.*, IV, 158.

²⁰⁷ *Conf.*, XI, 510.

²⁰⁸ *Conf.*, IV, 159.

²⁰⁹ *Conf.*, X, 472. Las cursivas son mías.

sobre su identidad moral porque “detallando con sinceridad cuanto me ha pasado, todo lo que he hecho, pensado y sentido, no puedo inducirle en error, a lo menos de intento y a sabiendas; y aun cuando lo quisiera, no me sería fácil de este modo”.²¹⁰ Si hubiera algún error no sería voluntario, de mala fe, pues esta insistencia en ser sincero en la narración de los hechos de su vida sólo apunta a trazar un personaje real, a dar más detalles sobre los móviles verdaderos que impulsaron sus actos, desmintiendo aquellas interpretaciones que lo presentan como un personaje falso y con intenciones malévolas.

Fenomenológicamente, es el yo que se presenta a sí mismo en todas sus facetas y detalles. Por eso, a fin de forjarse una imagen más exacta de quién es realmente el hombre Jean-Jacques Rousseau, él tiene la necesidad de contar hechos no sólo de su vejez sino también de su juventud e infancia. Porque, según Rousseau, los hechos pasados permiten conocer mejor nuestra situación presente. Nuestra identidad, lo que somos como seres humanos, se comprende mejor si nos remontamos hasta los orígenes que hacen inteligible nuestra propia historia de vida. “No me he comprometido –afirma Rousseau– a presentarme al público un gran personaje; he prometido *mostrarme tal cual soy*, y, para conocerme en mi edad avanzada, preciso es conocerme en mi juventud”.²¹¹

Rousseau exige así un papel activo por parte de sus lectores, a quienes encomienda la interpretación de los hechos. A él solo le compete contarlos todos de la manera más fiel y exacta²¹², a fin de que los lectores tengan todos los elementos necesarios para hacerse una idea cabal de quién fue el autor del libro que tienen en sus manos y cuáles eran sus reales intenciones y sentimientos. “A mí no me corresponde juzgar la importancia de los hechos, *debo decirlos todos*, y dejarle [al lector] el cuidado de escoger”.²¹³ La tarea de Rousseau consiste, pues, en describir fielmente y con exactitud todos los hechos y vivencias de su vida. Será el lector quien interpretará, es decir dará sentido, según su propia valoración e ideas. Será otro –y no Rousseau mismo– quien enjuiciará desde su propia situación una “sustancia de tiempo” cristalizada en hechos del autor.

²¹⁰ *Conf.*, IV, 159.

²¹¹ *Conf.*, IV, 158.

²¹² *Conf.*, IV, 159: “[...] no basta que mis relatos sean fieles, también deben ser exactos”.

²¹³ *Ibidem.*

2.6. La imaginación y la memoria afectiva como potencias moralizadoras

2.6.1. La imaginación

Rousseau afirma en *Confesiones* que se impresiona más por los recuerdos que evoca su imaginación²¹⁴ que por los objetos mismos y agrega que todas sus ideas consisten en imágenes. La imaginación constituye el gran resorte de las acciones humanas.

“Tal es en nosotros –afirma Rousseau– el imperio de la imaginación, y tal es su influencia, que de ella nacen no solamente las virtudes y los vicios, sino también los bienes y los males de la vida humana, y es principalmente la manera en que uno se entrega a ellos la que hace a los hombres buenos o malvados, felices o desgraciados en la tierra”.²¹⁵

No obstante, la imaginación es una facultad que requiere cultivo, ejercicio personal, y supone un desarrollo que es resultado de la vida social; por esa razón –según Rousseau– los hombres primitivos, que viven en la simplicidad de la naturaleza, la ignoran completamente. “La imaginación, que hace tantos estragos entre nosotros, no habla en absoluto a los corazones salvajes”.²¹⁶ Al salvaje le ocurre algo similar al niño quien no es capaz de salir de su mundo presente, de su ahora; ambos viven atrapados en un solo tiempo: el de los instantes inmediatos; ambos carecen de horizonte temporal. En el niño “la imaginación aún adormecida no entiende su ser en dos tiempos distintos.”²¹⁷

Como sostiene Burgelin, la imaginación aparece según una ley en la cual nosotros tenemos la ocasión de volver a hablar y que ocupa un lugar significativo en el universo ordenado de Rousseau, la ley de la compensación. En efecto, el poder de la imaginación tiene un límite: la realidad ella misma, “la ilusión cesa donde comienza la alegría”. Ella es pues simplemente segunda y destinada a suplir a la alegría. En la economía actual de nuestra existencia, ella es necesaria para conferir eficacia a nuestras facultades.²¹⁸

²¹⁴ *Conf.*, IV, p. 158.

²¹⁵ “tel est en nous l’empire de l’imagination, et telle en est l’influence, que d’elle naissent non seulement les vertus et les vices, mais les biens et les maux de la vie humaine, et que c’est principalement la manière dont on s’y livre qui rend les hommes bons ou méchants, heureux ou malheureux ici-bas” *Dial.*, IX 202-204, cit. por P. Burgelin, *op. cit.* p. 169.

²¹⁶ “L’imagination, qui fait tant de ravages parmi nous, ne parle point à des coeurs sauvages”. *Inég.*, I, 101.

²¹⁷ “l’imagination encore endormie ne sait point étendre son être sur deux temps différents”. *Ém.*, II, 69.

²¹⁸ P. Burgelin, *La Philosophie de l’Existence*, pp. 169-170.

Según Rousseau, la imaginación es una potencia activa y fuerte porque puede crear de manera mucho más amplia que la razón, mientras que la razón es una capacidad débil bastante limitada, desde el punto de vista creador, y su interés radica solo en lo que cree. La razón no tiene la capacidad de influir poderosamente sobre nuestras pasiones, porque su comunicación con ellas es bastante débil y artificial. En cambio la imaginación sí incide directamente sobre nuestros sentimientos y pasiones. “Como la razón tiene poca fuerza –sostiene Rousseau–, su único interés está en algo sólo en tanto que cree. Solo la imaginación es activa y no se excita a las pasiones más que por medio de ella”.²¹⁹

Asimismo, la imaginación, facultad activa y creadora, es también una facultad contemplativa, pues ella contiene los modelos de todas las cosas. “La imaginación plétorica de tipos de virtud, de bellezas, de perfecciones de todas las especies”²²⁰ llega a disponer según nuestra voluntad, atrayendo todos esos objetos ideales para darles vida propia.²²¹

Y si a la razón le cuesta trabajo entablar un diálogo con el amor; a la imaginación le resulta sumamente fácil, pues la imaginación como facultad creadora permite la expansión del alma que encuentra en el amor el estímulo permanente que lo incite a la búsqueda de la perfección en la contemplación del objeto idealizado por el amante. Es por eso que Burgelin, interpretando a Rousseau, llega a sostener que “el amor es el verdadero camino de la contemplación de los tipos” que han sido, como se ha dicho, contemplados y valorados previamente por la imaginación.²²²

2.6.2. La memoria afectiva

La memoria del corazón es capaz de olvidar las desgracias pero no las faltas o los errores, porque esta memoria afectiva es una conciencia moral que actúa como guía u orientación a disposición permanente del sujeto, que le permite discriminar entre las buenas y las malas elecciones antes de decidir un rumbo de acción determinado. Es una memoria que guarda el recuerdo de los buenos sentimientos que alberga el alma para la autosatisfacción permanente del sujeto que es la fuente de su verdadera felicidad. Por eso el hombre bueno puede ser feliz, porque siempre tiene una memoria

²¹⁹ “Comme la raison a peu de force, l’interêt seul n’en a pas tant qu’on croit. L’imagination seule est active et l’on n’excite les passions que par l’imagination” Lettre au prince de Wurtemberg, 10 nov. 1763, C.G., 1961, X, 210.

²²⁰ “L’imagination pleine de types de versus, de beautés, de perfectiones de toutes espèces”. *Dial.* IX, 208.

²²¹ Burgelin, *op. cit.*, pp. 172-173.

²²² *Ibidem*, p. 173.

afectiva positiva, mientras que el perverso o criminal, que posee una memoria afectiva negativa, cargado de malas acciones, puede tener éxito en sus planes y aparentar ser muy feliz, pero incapaz de engañar a su propia conciencia, la felicidad es ajena al núcleo de su existencia.

“No poseo más que una sola guía segura en la cual confiar, es la cadena de sentimientos que han marcado la sucesión de mi ser, y a través de estos la de los acontecimientos que han sido su causa o efecto. Olvido fácilmente mis desgracias, pero no puedo olvidar mis faltas, y olvido aún menos mis buenos sentimientos. Su recuerdo me es demasiado querido para borrarlo de mi Corazón. Puedo cometer omisiones en los hechos, transposiciones, errores en las fechas, pero no puedo engañarme sobre aquello que he sentido ni sobre lo que mis sentimientos me han llevado a hacer”.²²³

Todo aquello que emana de nosotros procede de nosotros y marca la unidad de su fuente. Sabemos que proviene de nosotros gracias al “sentimiento de identidad” que experimentamos gracias a la memoria, la cual concentra el sentimiento de existencia en todos los momentos de la misma, haciéndola verdaderamente una, la misma, y por consiguiente capaz de alegrías o de miserias. Este sentimiento de identidad que la memoria afectiva permite es el que inaugura el ser moral del sujeto y garantiza nuestra unidad existencial. “La memoria extiende el sentimiento de identidad sobre todos los momentos de su existencia, el [sujeto] deviene verdaderamente uno, el mismo, y en consecuencia capaz ya de alegrías o miserias. Es importante, pues, empezar a considerarlo desde entonces como un ser moral”²²⁴.

En consecuencia, el esfuerzo existencial por mantener la coherencia de la integridad de nuestro ser implica conciliar nuestros pensamientos, nuestros actos, nuestras palabras, es decir “ser uno mismo y siempre uno”.²²⁵ Pues los otros buscan en nosotros arrebatarnos en sus conformismos y a menudo “nosotros acabamos nuestra vida sin haber podido concordar con nosotros mismos”.²²⁶ Este es el sentido profundo de la autenticidad del ser interior que cada existencia reclama para sí misma en el fondo de su alma.

²²³ “Je n’ai qu’une seule guide fidèle sur lequel je puisse compter, c’est la chaîne des sentiments qui ont marqué la succession de mon être, et par eux celle des événements qui en ont été la cause ou l’effet. J’oublie aisément mes malheurs, mais je ne puis oublier mes fautes, et j’oublie encore moins mes bons sentiments. Leur souvenir m’est trop cher pour s’effacer jamais de mon Cœur. Je puis faire des omissions dans les faits, des transpositions, des erreurs de dates, mais je ne puis me tromper sur ce que j’ai senti ni sur ce que mes sentiments m’ont fait faire”. *Conf.*, VIII, 195-196.

²²⁴ “La mémoire étend le sentiment de l’identité sur tous les moments de son existence, il devient véritablement un, le même, et par conséquent déjà capable de bonheur ou de misère. Il importe donc de commencer à le considérer ici comme un être moral» (*Ém. Manuscrito Favre*, p. 81)

²²⁵ “être soi-même et toujours un”. P. Burgelin, *op. cit.*, p. 143.

²²⁶ “nous terminons notre vie sans avoir pu nous accorder avec nous” *Ém.*, II, 8.

2.7. El núcleo de la antropología moral rousseauiana: bondad, felicidad y humanidad

De todo lo anteriormente dicho, podemos afirmar que el núcleo de la antropología moral rousseauiana parte de la constatación de que bondad, felicidad y humanidad van unidos en el hombre en estado de naturaleza, forman una unidad moral inextricable. Rousseau asocia bondad con naturaleza y por ello habla de bondad de la Naturaleza, de lo natural. La Naturaleza se convierte entonces en fuente de todo lo bueno, y su derivación antropológica es la benevolencia (buena voluntad) en los hombres virtuosos. De esta manera, si los sentimientos son naturales y buenos, eso es cierto porque primero la Naturaleza toda lo es. Surge una relación recíproca, interdependiente entre naturaleza y sentimientos. Existe un sentimiento (natural) por la Naturaleza²²⁷ (fuente de bondad). La naturaleza atrae su propio ser, podríamos decir. *Similia similibus*. Los sentimientos humanos son naturales y por eso son buenos; porque provienen de la naturaleza; son espontáneos, directos, inmediatos. Por eso el hombre en estado natural es bueno, su sencillez de costumbres, su simplicidad de vida lo libran de los vicios generados por uso desordenado de la razón. Siendo buenos los sentimientos los hombres alcanzan su felicidad (la cima de su bienestar) en el amor, en el sentimiento intenso de bondad experimentado por el otro.

Ahora bien, Rousseau entiende la constitución humana como algo interior, como interioridad moral. Sócrates es el precursor filosófico del pensador ginebrino. Pero si en Sócrates la sede de la moralidad está en la razón, Rousseau la coloca en el corazón. La conciencia moral tiene una certeza afectiva, no una certeza intelectual. "Existe, pues, en el fondo de las almas un principio innato de justicia y virtud, sobre el cual, pese a nuestros propios preceptos, consideramos nuestras acciones y las de los demás como buenas o malas y es a este principio al que yo doy el nombre de conciencia."²²⁸

Como es posible apreciar a través de su lenguaje literario, Rousseau está más cerca de Pascal y de los poetas que de Descartes y Leibniz. Sin embargo, Rousseau va mucho más allá que Pascal en la importancia que le concede el pensador ginebrino a la razón. La conciencia moral siente, intuye y no solo actúa por razonamiento, en

²²⁷ Cf. Mornet, Daniel. *Le sentiment de la nature en France de J.-J. Rousseau à Bernardin de Saint-Pierre: essai sur les rapports de la littérature et des mœurs*. Paris, 1907 y también, del mismo autor, *Le Romanticisme en France au XVIIIe siècle*.

²²⁸ *Em.*, IV. Madrid: Alianza, 1990, p. 332.

secuencia. La conciencia del hombre es un impulso interior. La verdad tiene su sede en el corazón a diferencia de los *philosophes* que se la dan a la razón. Por ello, los sentimientos son naturales, mientras que la razón es posterior, fruto del aprendizaje; es artificial. Está justificado que el hombre sea vehemente, entusiasta e incluso apasionado (Rousseau lo fue) porque la energía, la fuerza es un valor natural, que habita en la Naturaleza y es constitutivo de ella. Basta observar la furia del mar, de la tierra y la violencia de los rayos, de las tormentas, huracanes y los múltiples fenómenos atmosféricos que ocurren más allá de la voluntad y el control del hombre. La naturaleza es fuerza, energía, vitalidad porque es movimiento, tensión. Heráclito no se equivocó al observar el dinamismo de los fenómenos naturales y conceder al movimiento un lugar central en la comprensión de la Naturaleza.

Por otro lado, las leyes deben basarse en la moral. Rousseau descubrió la compasión como una virtud moral. La piedad es la disposición natural, el sentimiento innato por el cual nos compadecemos y solidarizamos con el sufrimiento de los demás. La felicidad es un bien moral inferior a la libertad, porque somos libres por naturaleza pero felices solo si nos atenemos al estado de naturaleza. Nuestro destino es llegar a ser felices. Y la virtud es el medio, el camino. A través de la virtud, como fuerza y escudo moral del alma somos capaces de soportar los sufrimientos y llegar a ser verdaderamente felices. Sólo la virtud nos proporciona un vigor en el alma sólido y duradero. La virtud nos brinda la fortaleza de espíritu, de carácter universal, necesaria para soportar cualquier adversidad, tristeza o sufrimiento en todo momento. La virtud también nos enseña a saber vivir con un sentimiento de alegría interior, en lo profundo de nuestro corazón, más allá de las apariencias del mundo. La felicidad en el hombre consiste, pues, en atender a las necesidades naturales, manteniendo un estado de autosuficiencia que otorga independencia de acción. Por eso es bueno fomentar el ahorro y el trabajo no es visto como un castigo sino como una forma de vida productiva.²²⁹

Asimismo, hay que comprender que la humanidad tiene su lugar en el orden natural de las cosas. Cada etapa de la vida humana tiene su lugar y posee un valor autónomo dentro del cuadro total de nuestra existencia. En cada etapa, las pasiones humanas deben ordenarse según la naturaleza del hombre. Esto es todo lo que nos compete hacer para nuestro bienestar; lo demás depende de causas ajenas a nuestro poder. Tal es la mutabilidad de los movimientos insensibles de nuestra alma que nos resulta

²²⁹ Sobre la autosuficiencia como camino hacia la verdadera felicidad y sobre el trabajo como ocupación útil y fuente de alegrías, cf. supra 1.1.4. **Elogio a la vida sencilla, útil y autosuficiente en el campo.**

prácticamente imposible conocer la felicidad y la desgracia absolutas. Todo está mezclado en nuestra vida; no gozamos de ningún sentimiento puro, no permanecemos jamás dos momentos distintos en el mismo estado, las afecciones de nuestras almas así como las modificaciones de nuestro cuerpo están en un flujo permanente.

«La humanidad –afirma Rousseau- tiene su lugar en el orden de las cosas, la infancia tiene su lugar en las edades de la vida. El hombre y el niño deben ser concebidos como tales; asignar a cada uno su estado y limitarlo, ordenar por así decir las pasiones humanas según la naturaleza del hombre, esto es todo lo que podemos hacer para su bienestar, el resto depende de causas extrañas y no puede estar en nuestro poder. No sabemos lo que es la alegría o la desgracia absoluta, todo está mezclado en esta vida, no se disfruta ningún sentimiento puro, no se permanece jamás dos instantes en el mismo estado, tanto las afecciones de nuestras almas como las modificaciones de nuestro cuerpo están en un flujo continuo. El bien y el mal nos son comunes en todo pero en diferentes medidas. El más feliz es aquel que sufre menos las penas, el más miserable es aquel que disfruta menos los placeres. Siempre más sufrimientos que placeres, he aquí la diferencia común a todos. La felicidad del hombre no es pues más que un estado negativo, que se debe medir por la menor cantidad de males que sufrimos».²³⁰

Finalmente, es preciso señalar que la bondad natural es insuficiente para desarrollar nuestra capacidad como agentes morales y políticos. El hombre es bueno por naturaleza, pero dicha bondad solo puede manifestarse y desarrollarse plenamente en relación con nuestros semejantes en el ámbito político.²³¹ En un sentido estricto, en estado de naturaleza, no hay buenos ni malos, no existen vicios ni virtudes; en nuestra condición primitiva no existe bondad en nuestros corazones ni moralidad en nuestras acciones. La moralidad, y con ella la justicia y la legalidad, es resultado de nuestras relaciones sociales²³²; no existe en el estado puro de naturaleza donde solo prima la fuerza o violencia, tal como ya lo había precisado Hobbes, quien a su vez sigue una idea del pensamiento jurídico-político de Aristóteles. En este punto, Rousseau, parte de los supuestos de politicidad de Aristóteles²³³ y Hobbes²³⁴, pero los transforma

²³⁰ «L'humanité a sa place dans l'ordre des choses, l'enfance a sa place dans les ages de la vie. L'homme et l'enfant doivent être envisagés comme tels; assigner à chacun son état et l'y borner, ordonner pour ainsi dire les passions humaines selon la nature de l'homme, c'est tout ce que nous pouvons faire pour son bien être, le reste dépend de causes étrangères et ne peut être en nôtre pouvoir. Nous ne savons ce que c'est que bonheur ou malheur absolu, tout est mêlé dans cette vie, on n'y goute aucun sentiment pur, on n'y reste jamais deux momens dans le même état, les affections de nos ames ainsi que les modifications de nos corps sont dans un flux continuel. Le bien et le mal nous sont communs à tous mais à differentes mesures. Le plus heureux est celui qui souffre le moins de peines, le plus miserable est celui qui goute le moins de plaisirs. Toujours plus de souffrances que de jouissances, voila la différence commune à tous. La félicité de l'homme n'est donc qu'un état négatif, on doit la mesurer par la moindre quantité des maux qu'il souffre.» *Em. Manuscrito Favre, en OC, p. 83.*

²³¹ Cf. infra 3.6.1. **Caracter «sagrado» de las leyes y el contrato social.**

²³² En *Em. IV*, hace referencia explícita a tres tipos de relaciones: “físicas”, “morales” y “civiles”

²³³ El Estagirita, casi dos mil años antes que el filósofo inglés, había expresado que: “Pues así como el hombre, cuando llega a su perfección, es el mejor de los animales, así también es el peor de todos cuando está divorciado de la ley y la justicia. (...) Por otro lado la justicia es algo que se da en la ciudad, ya que la administración de justicia, o

dando un lugar preeminente a los sentimientos y ejerciendo de esta manera una crítica al predominio absoluto de la razón en la comprensión de la justicia y las leyes. En el siguiente capítulo tendremos ocasión de examinar, desde una perspectiva sociopolítica, la concepción de la justicia y de las leyes en Rousseau, su conexión con el amor a la virtud y su desarrollo institucional en un Estado democrático y republicano.



sea el juicio sobre lo que es justo, es el orden de la comunidad política” (Aristóteles. *Política*, I, I. Trad. Antonio Gómez Robledo. México: UNAM, 1963; las cursivas son mías).

²³⁴ “En esta guerra de todos contra todos, se da una consecuencia: que nada puede ser injusto. Las nociones de derecho e ilegalidad, justicia e injusticia están fuera de lugar. *Donde no hay poder común, la ley no existe: donde no hay ley, no hay justicia.* En la guerra, la fuerza y el fraude son las dos virtudes cardinales. Justicia e injusticia no son facultades ni del cuerpo ni del espíritu. Si lo fueran, podrían darse en un hombre que estuviera solo en el mundo, lo mismo que se dan sus sensaciones y pasiones. Son, aquéllas, cualidades que se refieren al hombre en sociedad, no en estado solitario” (Hobbes. *Leviatán*, Primera Parte, cap. XIII; las cursivas son mías).

CAPÍTULO III

LA ESFERA POLÍTICO-SOCIAL

“Los antiguos políticos hablaban sin cesar de costumbres y de virtud; los nuestros sólo hablan de comercio y de dinero”.²³⁵

“Tenemos físicos, geómetras, químicos, astrónomos; no tenemos ya ciudadanos”.²³⁶

En este capítulo, destinado a desarrollar la esfera político-social del pensamiento de Rousseau, se demostrará, en un primer momento (apartados 3.1 a 3.5), que el concepto de virtud en Rousseau puede considerarse básicamente como un dinamizador de una metodología de crítica social y de un pensamiento político no contradictorio. En un segundo momento, me detendré a desarrollar los aspectos más importantes de lo que considero una concepción democrática y republicana de Estado en Rousseau (apartado 3.6).

3.1. La revolución social en el pensamiento político de Rousseau

Como sabemos, Rousseau criticó la ideología del Antiguo Régimen francés y propugnó un nuevo orden social con valores como la libertad política y la igualdad universal entre los hombres. Inaugura así la vía hacia a una progresiva eliminación de los privilegios de clase y nacimiento de los aristócratas. Los antiguos valores aristocráticos fueron paulatinamente reemplazados por derechos políticos, jurídicos y sociales de todos los hombres, especialmente los correspondientes a las amplias mayorías de la población, representadas en la época de Rousseau por los campesinos, artesanos y los *sans-culottes*, quienes junto con el movimiento ideológico impulsado por la Enciclopedia de Diderot y D’Alembert se inspiraron en ideas políticas

²³⁵ *Discours sur les sciences et les arts*, second partie.

²³⁶ *Discurso sobre las Ciencias y las Artes*, en: *EC*, p. 27.

de Rousseau²³⁷ para legitimar sus expectativas de cambio social durante la Revolución Francesa de 1789.

De esta manera, la dimensión política y de alcance verdaderamente social, de corte reformista o transformador es la que influenció indirectamente en la Revolución Francesa²³⁸ casi treinta años después de la publicación de sus dos obras principales *Emilio* y *El Contrato Social*²³⁹, y de cuyo sentido -obviamente en una interpretación unilateral y dogmática- se apropiaron los jacobinos con Robespierre a la cabeza.

Por ello, la Revolución Francesa, como gran fenómeno sociopolítico, significó un primer momento en la liberación explícita de prejuicios discriminatorios, y el viraje histórico hacia una nueva expansión de conciencia en el ser humano: la ampliación universal de la igualdad universal entre los hombres que rompe con el antiguo concepto del honor como derecho o privilegio exclusivo de sangre o nacimiento.²⁴⁰ De lo dicho anteriormente es posible inferir que la actual doctrina de los derechos humanos tuvo sus antecedentes históricos remotos en los intereses y aspiraciones de la naciente burguesía a la que Rousseau fue alimentando con sus ideas morales, sociales y políticas.

Ahora bien, la vigencia del discurso ético-político rousseauiano y su carácter revolucionario, en el sentido de cambio social radical o, por lo menos, explícito en la intención, es atestiguado por un fenómeno político relativamente reciente. Me refiero a las gestas reivindicatorias de las comunidades altiplánicas y amazónicas que luchan en la actualidad por el reconocimiento de sus derechos a una identidad moral y política propias, exigiendo el muy rousseauiano derecho a la “autodeterminación de su soberanía”. La moral del reconocimiento con sus tres niveles de reconocimiento y sus valores de autorreferencia práctica: afectivo (autoconfianza), jurídico (autorrespeto) y ético o solidario (autoestima) defendida en la actualidad por el filósofo alemán Axel

²³⁷ Las obras que más influyeron en la Revolución Francesa fueron *Emilio*, *Julia o la nueva Eloísa*, *Carta a D’Alembert* y las *Confesiones*.

²³⁸ Sobre la relación entre la ideología de la ilustración y, en particular, algunas de las principales ideas de la filosofía política de Rousseau, cf. B. Groethuysen, *Filosofía de la Revolución Francesa*. México: FCE, 1993.

²³⁹ “Un hecho es cierto, y es decisivo: que en la fecha de 1789, ya directamente, ya indirectamente a través de varios escritos secundarios que se alimentaban de ellas, las ideas madres del *Contrato* habían penetrado en la masa de los espíritus cultivados y los habían fecundado, por así decirlo. La guerra de América y el nacimiento de la República americana no pudieron, por otra parte, más que ayudar, por la omnipotencia del hecho, a esta penetración. Estas ideas madres eran las referentes a la unidad del Estado, el Todo social casi sagrado; a la soberanía del pueblo; a la ley, expresión de la voluntad general [...]” (Chevalier, Jean-Jacques. *Los grandes textos políticos: desde Maquiavelo a nuestros días*. Cap. III. Del “Contrato Social” de J. J. Rousseau (1762). Trad. del francés por Antonio Rodríguez Huescar. Madrid: Aguilar, 1974, p. 176).

²⁴⁰ Cf. infra 3.3 **Potencial crítico y desplazamiento semántico del concepto de virtud.**

Honneth²⁴¹ participa, en gran medida, del espíritu ético-político de Jean-Jacques Rousseau vía las interpretaciones de los alemanes Kant y Hegel. La presente tesis intenta -sino de manera explícita, al menos indirectamente- ayudar a revelar las numerosas conexiones entre la ética integral de Rousseau y la ética del reconocimiento moral y político de Honneth.

En el debate ético-político contemporáneo, llama la atención el hecho de que el propio Walzer se defina como un “comunitarista liberal”. “En una sociedad de muchas comunidades como los Estados Unidos, que es genuinamente multicultural, me veo a mí mismo –afirma Walzer– como un judío comunitario y como un americano liberal, porque el Estado americano tiene que ser liberal para poder albergar a esas diversas comunidades diferentes”.²⁴² Pienso que esta extraña fusión de liberalismo y comunitarismo estaría a la base del proyecto político de Rousseau quien tendría un núcleo liberal a aplicarse en sociedades pequeñas, pues en ellas es posible mantener y desarrollar los necesarios sentimientos sociales que dan fuerza y cohesión a una comunidad humana. Esta sería la explicación lógica de la lucha por la autodeterminación de los pueblos que hemos presenciado en los últimos treinta años con la fractura del poder hegemónico “universalista” de la ex Unión Soviética y del colonialismo “imperialista” de las antiguas monarquías europeas. La búsqueda de reconocimiento político de estos pueblos sería, en el fondo, una lucha moral justificada por la necesidad de intensificar sentimientos sociales en comunidades necesariamente pequeñas en las cuales el espíritu social de un pueblo sí logra expresarse.²⁴³ Como se verá a continuación, un ejemplo de pequeña comunidad virtuosa es precisamente Ginebra, la ciudad natal de Rousseau.

3.2. Las virtudes morales del pueblo ginebrino o Ginebra como paradigma de comunidad política virtuosa

Al igual que Esparta, Ginebra, su ciudad natal, comparte un conjunto de virtudes y valores que Rousseau no dejará de estimar para orgullo de sí mismo y para que sirvan de ejemplo a otros pueblos. Insistirá en su propósito de evitar la corrupción de

²⁴¹ Honeth, Axel. *La lucha por el reconocimiento: por una gramática moral de los conflictos sociales*. Barcelona: Crítica, 1997.

²⁴² Entrevista de Daniel Gamper Sachse realizada el 4 de junio de 2004 en el Centro de Cultura Contemporánea de Barcelona, en: Walzer, Michael. *Terrorismo y guerra justa*. Barcelona: Katz, 2008, p. 71.

²⁴³ Desde el punto de vista del legítimo “derecho a hablar” correspondiente a los interlocutores de una comunidad discursiva que tienen en cuenta el criterio del respeto de la “figura del otro en mí”, podríamos decir con Lyotard, que: “El descontento que sufren las sociedades contemporáneas, la enfermedad postmoderna, es la clausura del Otro. Es el reverso de la triunfal identificación con el Otro lo que marca el nacimiento de las repúblicas modernas”. Cf. Lyotard, Jean-Françoise. “Los derechos de los otros”, en: Stephen Shute y Susan Hurley (ed.). *Los derechos humanos*. Madrid: Trotta, pp. 144 y 145.

costumbres, cuyas causas ya había señalado en su Primer Discurso. Se basa en esta misma razón el temor que tiene Rousseau a que se instale un teatro en Ginebra que sólo busque complacer o halagar el gusto de los espectadores sin preocuparse por mejorarlos como hombres y como ciudadanos. Ésta será precisamente la justificación ético-política de sus reparos para oponerse a que la profesión de comediante se difunda en Ginebra.

Rousseau nos cuenta que Ginebra es un pueblo altivo y modesto, celoso de su gloria y de su libertad, que realiza sus labores con equidad, moderación y firmeza. Es un pueblo donde se practica la humanidad y se cultiva la amistad. Los únicos amos del pueblo ginebrino son las leyes promulgadas por ellos mismos. Los ginebrinos han conquistado y sabido mantener, durante siglos, su soberanía, con valor y prudencia que todos los demás pueblos han reconocido universalmente. Sus jefes tienen la inteligencia necesaria para depositar la saludable confianza que la razón debe a la virtud. Los ginebrinos son lo suficientemente ilustrados como para reconocer que sin la fuerza de las leyes y de la autoridad no es posible garantizar la seguridad ni la libertad de ningún ciudadano. Rousseau piensa que “[s]i hay en el mundo un rango capaz de enaltecer a los que los ocupan es, sin duda, el que confieren el talento y la virtud, aquel de que vosotros os hicisteis dignos y al que os elevaron vuestros conciudadanos”.²⁴⁴ Es esta la manera en que Rousseau concibe a sus paisanos. En cuanto a su economía, no son ni demasiado ricos que sucumban ante la molicie ni demasiado pobres que necesiten de ayudas extranjeras. Ginebra es un pueblo autárquico, se basta a sí mismo para satisfacer sus necesidades con el esfuerzo de su propio trabajo.²⁴⁵

“El pueblo ginebrino no se sustenta sino a fuerza de trabajo, y si dispone de lo necesario es a costa de prescindir de todo lo superfluo. Creo que lo primero que debe sorprender a todo extranjero que entra en Ginebra es el aire de vida y de actividad que ve reinar en nuestra ciudad. Todo el mundo tiene ocupación, todo es movimiento, todos corren a su trabajo y a sus negocios. No creo que ninguna otra ciudad tan pequeña ofrezca un espectáculo semejante en el mundo [...] La actividad y el esfuerzo, el empleo del tiempo, la vigilancia, la austera parsimonia: He ahí los tesoros del ginebrino”.²⁴⁶

244 “Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres”, en *EC*, p. 135

245 Cf. “Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres”, en *EC*, pp. 133-136.

246 “Carta al Sr. D’Alembert”, en *EC*, p. 349.

3.3. Potencial crítico y desplazamiento semántico del concepto de virtud

Es importante llamar la atención sobre el potencial crítico del concepto de virtud en Rousseau. La sentimentalización que él opera en el concepto de virtud adquiere un tono de denuncia o cuestionamiento del orden social, aparente, falso o injusto porque no corresponde al orden natural de las cosas. Esto es lo que ocurre, por ejemplo, cuando Rousseau sustituye el antiguo concepto del honor que busca demostrar la “virtud” en forma sanguinaria y poniendo en riesgo la vida de los seres humanos en un duelo insensato, por el valor de la humanidad como “fundamento de todas las virtudes”. Rousseau sustituye así un honor falso, aparente (batirse en duelo por haber herido el orgullo) a un honor verdadero, real: la humanidad.

Así Rousseau, amigo del pueblo y enemigo de la aristocracia, instrumentalizará el concepto de virtud para generar un cambio en la mentalidad colectiva que le permita alcanzar la justa y natural igualdad entre los hombres que él no ve en la sociedad real de su época. ¿Cómo logrará su cometido? El concepto de virtud, antes de que Rousseau efectúe un desplazamiento semántico social, aludía a caracteres más bien externos, accesorios, superficiales y facticios en unos pocos hombres. Su labor, como se ha dicho, será incorporar el concepto en la comprensión de la interioridad constitutiva propia de todo ser humano y lograr de esta manera que todos los hombres, incluso los más sencillos y humildes, los hombres del pueblo consideren que es su deber moral –y no un privilegio económico o social- llegar a ser virtuosos.

En la aristocracia la virtud se refería al nacimiento noble. Los aristócratas virtuosos gozaban de un liderazgo militar y estaban al servicio del rey. En el pueblo, la virtud se convertirá en sinónimo de mérito y estima, y permitirá la igualdad entre los hombres. La virtud se convierte en una recompensa, en un premio a los actos por deber que obedecen a la justicia²⁴⁷. Solo los hombres virtuosos alcanzan la felicidad verdadera. En la aristocracia, la virtud se asociaba a la opulencia, la autoridad y al prestigio; en el pueblo se asociará al trabajo duro y a la humildad de vida. En la aristocracia, la virtud se relacionaba con el lujo, la venalidad y la frivolidad; en el pueblo, se asociará –como se ha visto en el capítulo primero²⁴⁸– con la sencillez y la simplicidad de costumbres, la frugalidad, la ignorancia y la inocencia.

²⁴⁷ Cf. el acápite 3.6.2. donde se desarrolla el concepto de justicia en Rousseau.

²⁴⁸ Cf. supra 1.1.4. **Elogio a la vida sencilla, útil y autosuficiente en el campo.**

De esta manera, como parte de su filosofía social y política, Rousseau creó un nuevo vocabulario político, resignificando los antiguos términos morales del concepto de virtud vinculados a la aristocracia, y se los asignó al pueblo como clase social. De esta manera Rousseau desarrolló una nueva comprensión del concepto de virtud, más igualitaria y democrática para la humanidad, logrando una mayor unión o cohesión social entre distintas clases sociales.

Por otro lado, cabe resaltar el rol político central que cumplirá la clase media al lado del pueblo, en esta nueva manera rousseauiana de entender la virtud y, por ende, la felicidad en el ser humano. Debido a su particular situación de mayor movilidad social, de cumplir un rol de puente, al no padecer exclusivamente ni las miserias de los ricos aristócratas ni de los pobres plebeyos, los hombres de la clase media podrán llegar a ser los hombres más felices y más sensatos.²⁴⁹

De esta manera, los hombres valen por su mérito y no por su jerarquía social; la virtud, entendida como el esfuerzo que cada uno pone en ser mejor, concede más valor humano que cualquier privilegio de nacimiento. Por eso, “un hombre criado con sentimientos de honor es igual en todo el mundo, no hay alta jerarquía donde no se halle en su lugar [...] vale más ofender la hidalguía que la virtud, más respetable es la esposa de un carbonero que la dama de un príncipe”.²⁵⁰

Contemporáneamente, Michael Walzer parece rescatar parte del potencial de crítica social rousseauiano –recuérdese el *Discurso sobre las artes y las ciencias* y la provocadora tesis de que las ciencias y las artes corrompen las costumbres de los hombres y no favorecen su progreso o la tesis del *Discurso sobre el origen de la desigualdad entre los hombres* donde se señala provocadoramente que “el hombre que filosofa es un animal depravado” – cuando al aludir a su concepción de la

²⁴⁹ «Los mendigos son desgraciados porque siempre son mendigos; los reyes son desgraciados porque siempre son reyes; los estados medios, de los cuales se sale más fácilmente, ofrecen placeres por encima y por debajo; ellos entienden las luces de aquellos que los llenan, permitiéndoles conocer más prejuicios y más formas de compararlos. He allí, me parece, la razón principal por la que generalmente es en las condiciones mediocres donde se encuentran los hombres más dichosos y de mejor sentido.» En el original: «Les gueux sont malheureux parce qu'ils sont toujours gueux; les rois sont malheureux parce qu'il sont toujours rois; Les états moyens, dont on sort plus aisément, offrent des plaisirs au-dessus et au-dessous de soi; ils étendent aussi les lumières de ceux qui les remplissent, en leur donnant plus de préjugés à connaître, et plus de degrés à comparer. Voila, ce me semble, la principale raison pourquoi c'est généralement dans les conditions médiocres qu'on trouve les hommes les plus heureux et du meilleur sens». (*Jul.*, V, VII, nota)

²⁵⁰ « [...] un hombre elevado por sus sentimientos de honor es igual en todo el mundo; no hay en absoluto jerarquía donde no esté en su lugar [...] vale más ofender la nobleza que la virtud, y la mujer de un carbonero es más respetable que la dama de un príncipe». En el original: “ [...] un homme élevé dans den sentiments d'honneur est l'égal de tout le monde; il n'y a pont de rang ou il ne soit à sa place [...] il vau mieux déroger à la noblesse qu'à la vertu, et la femme d'un charbonnier est plus respectable que la maîtresse d'un prince» (*Jul.*, V, XIII).

naturaleza de los derechos humanos objeto que esta concepción no es otra cosa que “un maximalismo moral *disfrazado* de minimalismo”. Los derechos humanos no son un listado de unos pocos principios o valores “mínimos” desligados de sus raíces culturales. Por el contrario, son principios o valores que forman parte de un denso sistema de costumbres y prácticas de índole filosófica, económica, política y social. Constituyen, pues, un “maximalismo moral”, es decir, un sistema de valores perteneciente a la cultura occidental moderna.²⁵¹

3.4. La virtud rousseauiana como lucha contra las pasiones negativas

En *El Emilio* Rousseau nos ofrece una interesante explicación de la naturaleza conceptual de la virtud. En uno de los pasajes de esta obra²⁵², Rousseau deja claro que la «virtud» es una cualidad moral exclusivamente humana. La virtud es sólo humana porque sólo nosotros que somos débiles podemos servirnos de ella como una especie de palanca para nuestro mejoramiento moral. Dios no puede ser «virtuoso», porque no necesita ningún tipo de perfeccionamiento; él ya es siempre plenamente bueno. En conclusión, la virtud es un medio que, dada nuestra debilidad e imperfección moral constitutiva, nos permite ser cada vez mejores.²⁵³

Una concepción de la virtud entendida como combate propugna que para vivir con sabiduría los hombres –y las mujeres²⁵⁴– tienen que luchar en forma activa y permanente contra sus impulsos naturales, y oponerles pasiones de signo contrario.²⁵⁵ La palabra virtud significa *fuerza*. Por eso no puede haber virtud donde no hay combate; no la hay tampoco sin victoria. De ahí que la virtud no consista solamente en ser justo, sino en serlo triunfando sobre las pasiones, reinando sobre el propio corazón.²⁵⁶

²⁵¹ Cf. Giusti, Miguel. *Fundamentos éticos y filosóficos de los derechos humanos. Maestría en Derechos Humanos – modalidad virtual*. Lima: Pontificia Universidad Católica – Escuela de Graduados, 2009, p. 37; las cursivas son mías.

²⁵² Cf. *Em.*, trans. Allan Bloom. New York: Basic Books, 1979, pp. 444-445.

²⁵³ «Tracing its etymology to the word strength, Rousseau argues that virtue entails struggle. It names a permanent, perpetual practice or endeavor. Only beings who are by nature weak cultivate virtue. Through countless acts they are able to overcome their inherent weaknesses. Struggle defines existence, victory names the outcome sought. Virtue is thus to be lauded, because it is arduous, susceptible to repeated failure. The verbs deployed to describe the practice of virtue salute it: conquer, master, command, tame, discipline [...] God, Rousseau observes, is good. But He is not virtuous. He cannot be. Since He is good without effort He cannot experience virtue. Humans beings are asked to do that which God cannot. Thus it is, according to Rousseau, that virtue is a ‘much profaned word’». Johnston, S. *Encountering Tragedy: Rousseau and the Project of Democratic Order*. Ithaca and London: Cornell University Press, 1999, p. 126.

²⁵⁴ “[...] la vida de la mujer honesta es un perpetuo combate contra ella misma”, *Em.*, V, Madrid: EDAF, 1981, p. 425.

²⁵⁵ Cf. *Jul.*, IV, 257.

²⁵⁶ “Cet mot de vertu signifie *force*. Il n’y a point de vertu sans combat; il n’y en a point sans victoire. La vertu ne consiste pas seulement à être juste, mais à l’être en triomphant de ses passions, en régnant sur son propre cœur. Titus, rendant heureux le peuple romain, versant partout les grâces et les bienfaits pouvait ne pas perdre un seul jour

Así, el autodomínio es sinónimo de belleza moral en la mujer, pues refleja la virtud de sacrificar sus placeres inmediatos por un estado de felicidad pleno y permanente. La virtud da autoridad moral a la mujer y la reviste de una belleza superior a la meramente física. La virtud en la mujer implica la victoria y el dominio de las pasiones; la mujer virtuosa ha logrado, luego de su lucha interior, preservar valores como la nobleza (pureza de alma) y la castidad (pureza del cuerpo). Según Rousseau, la virtud femenina consiste en una suerte de victoria del espíritu sobre los efímeros placeres sensibles. La virtud implica una estimación universal y por eso recibe el merecido homenaje de todos los seres humanos. Así, mantenerse virgen –y según las costumbres sexuales más rigurosas del siglo XVIII- eleva moralmente a una mujer. El ideal de belleza moral de Rousseau se encuentra en Julia, protagonista de su novela filosófica del mismo nombre que, como varios críticos han señalado, es en realidad Sophie de Houdetot²⁵⁷, de quien llegó a enamorarse el pensador ginebrino. Y Sofía, la compañera del joven Emilio, ama apasionadamente la virtud como vía hacia la verdadera felicidad.

“Sofía ama la virtud y este amor ha llegado a ser su pasión dominante. La ama porque no existe para ella nada tan bello como la virtud; la ama porque la virtud forma la gloria de la mujer y porque una mujer virtuosa le parece casi igual a los ángeles; la ama como la única ruta de la verdadera felicidad”.²⁵⁸

Adquirir la virtud o, mejor aún, comportarse virtuosamente, no es algo que Rousseau considere difícil en sí mismo, pues, como él mismo ha señalado, el amor por la virtud es «el más delicioso sentimiento del alma». ²⁵⁹ He aquí un punto muy importante a observar en su doctrina moral: el amor por la virtud que nace de un placer o disfrute interior, propio del alma, cuando la ejercitamos en nuestra vida cotidiana. En principio, el camino de la virtud está al alcance de cualquiera que desee seguirlo. No es un camino reservado para unos pocos o para algunos escogidos. Somos nosotros los que nos ponemos obstáculos en dicho camino, impidiéndonos el ser siempre buenos. Cedemos a los vicios toda vez que no luchamos por combatir las inclinaciones naturales que perjudican nuestra constitución natural. Según Rousseau, Dios nos ha otorgado la suficiente energía moral para combatir nuestras pasiones negativas. Él nos ha hecho lo suficientemente fuertes para evitar los vicios en un comienzo.

et n'êre pas vertueux ; il le fut certainement en renvoyant Bérénice. Brutus faisant mourir ses enfans pouvoit n'êre que juste. Mais Brutus étoit un tendre père ; pour faire son devoir il déchira ses entrailles et Brutus fut vertueux». *Lettre à M. de Franquières*, en *OC* IV, 1143.

²⁵⁷ A esta mujer le dedica sus famosas *Cartas morales*.

²⁵⁸ *Em.*, V, 458.

²⁵⁹ “le plus délicieux sentiment de l'ame”, “Du Contract Social (1e version)”, en *OC*, III, 283).

Si caemos en vicios es por propia voluntad, porque así lo hemos decidido; no porque ha sido un destino inevitable –más allá y fuera del control de nuestra voluntad- o porque Dios nos quiere hacer un mal sin razón. Una de las recomendaciones que nos da Rousseau para evitar caer en el vicio es no ceder a las pequeñas tentaciones para no tener luego que –avanzado el mal- enfrentarnos contra vicios monstruosos que nosotros hemos consentido en alimentar poco a poco. El mal cuando es pequeño es fácil de combatir. Es responsabilidad nuestra si ese mal aumenta en proporción a nuestra indiferencia y pereza por evitarlo.²⁶⁰

Rousseau nos da numerosos ejemplos de la virtud entendida como lucha contra las pasiones y ennoblecimiento del ser humano. Destacan particularmente dos: la virtud de Madame de Warens, en quien Rousseau intentó recobrar la fuerza del amor maternal y de pareja, y la de su propio padre Isaac Rousseau, en quien encuentra las cualidades morales de un virtuoso ciudadano que le servirán de ejemplo e inspiración durante toda su vida. De él recuerda que, junto a las labores de su oficio como relojero, nutrió el alma de su hijo de las “verdades más sublimes”. Leyeron juntos a Plutarco, Ovidio, Bossuet, La Bruyère, Fontenelle y Molière. Rousseau recuerda a su padre como un virtuoso ciudadano de quien no sólo recibió la vida sino que le inculcó el amor a la patria.²⁶¹ También resalta las virtudes de otros personajes como la señorita du Châtelet de cuyas interesantes conversaciones obtuvo no sólo agrado sino provecho. Subraya también Rousseau el carácter pedagógico de las conversaciones enriquecedoras con mujeres talentosas. Por eso, de su contacto con la señorita du Châtelet concluye que “es muy cierto que las interesantes conversaciones de una mujer de talento son más eficaces para formar a un joven que toda la pedantesca filosofía de los libros”.²⁶²

3.5. Hacia una interpretación comprensiva del pensamiento rousseauiano

Los errores típicos en la interpretación del pensamiento rousseauiano han consistido básicamente en no observar suficientemente que las categorías conceptuales utilizadas por Rousseau son dinámicas e interactivas porque van mutando por sus

²⁶⁰ “El sofisma que me perdió es el mismo que la generalidad de los hombres se lamentan de carecer de energía cuando ya no es tiempo de necesitarla. Si la virtud nos cuesta trabajo, es por culpa nuestra, y si quisiéramos ser siempre buenos, rara vez tendríamos necesidad de ser juiciosos; pero nos dejamos llevar por inclinaciones fácilmente combatibles, cedemos a pequeñas tentaciones cuyo peligro despreciamos, e insensiblemente llegamos a encontrarnos en situaciones peligrosas que hubiéramos podido evitar muy fácilmente y de que luego no podemos escapar sino por medio de heroicos esfuerzos que nos espantan. Y caemos, al fin en el precipicio clamando a Dios: “¿Por qué me hiciste tan débil?” Pero, a pesar nuestro, responde su voz en nuestras conciencias: “Te he hecho harto débil para salir del abismo, porque te he hecho bastante fuerte para no caer en él”. (Conf., pp. 56-57).

²⁶¹ Conf., I, 6-7.

²⁶² Conf., IV, 155.

relaciones conflictivas y por la posibilidad de integrarse en esquemas conceptuales más comprensivos que, sin anular su especificidad, les otorgan un nuevo significado. Bajo esta óptica sí es posible comprender que Rousseau no es el padre de la democracia totalitaria ni impulsor de ningún sistema totalitario, sino, por el contrario, el artífice de una nueva manera de comprender la política, como un arte de establecer síntesis de carácter dinámico que permiten regular –en múltiples intentos correctivos– las diferentes relaciones de los hombres según sus distintos y cambiantes intereses.

Según José Valenzuela, en el pensamiento de Rousseau suele presentarse un movimiento pendulante muy característico que, en mi opinión, tiene como propósito balancear o equilibrar los extremismos inhumanos a los que conduce una argumentación puramente racional. Cuando eso ocurre, Rousseau utiliza su particular sensibilidad, las –para decirlo con Pascal– “razones” de su corazón, como un recurso para restaurar la armonía o recuperar el equilibrio salutífero para los hombres entre sus necesidades y deseos.

“Cuando la lógica de su argumentación lo conduce a deducciones demasiado subversivas, se apresura a deslavarlas cuando no a rechazarlas. Su subjetividad se subleva y le dice no a la fuerza de la lógica argumental. En más de una ocasión –añade José Valenzuela–, por ejemplo, [Rousseau] se declaró del todo contrario a las revoluciones y, en general, al uso de la fuerza. Las razones de su corazón lo llevan a rechazar la coherencia argumental”.²⁶³

Por eso razón y sentimientos se complementan y son interdependientes. La razón da firmeza y seguridad a los sentimientos, pero estos le otorgan a la razón la fuerza y vitalidad que caracteriza a todo ser vivo sensible. La educación de los sentimientos y la educación sobre la base de razonamientos son procesos complementarios e interdependientes.²⁶⁴ Así, por ejemplo, deshacernos por completo de un tipo de educación o hacer demasiado énfasis en cualquiera de ellos –subestimando o anulando al otro- implicaría romper el punto de equilibrio sintético al que debemos tender para manejar pragmáticamente las relaciones entre opuestos que tienden por naturaleza a contradecirse. El conflicto no es inventado; la contradicción es real.²⁶⁵ Pero se trata de aprender a convivir con ella, sin negarla o anularla con la pura lógica discursiva. Frente a esta realidad conflictiva innegable, la creación de unidades

²⁶³ Valenzuela Feijóo, José. *Mercado, socialismo y libertad: Economía y política en Rousseau*. Buenos Aires: LOM Ediciones, 2003, pp. 50-51.

²⁶⁴ Cf. supra los acápites 2.1. Retorno a la Naturaleza o a la condición humana originaria y 2.2. El orden en la Naturaleza como fuente moral y la piedad como bondad natural en el hombre.

²⁶⁵ Cf. supra el apartado 2.3. Salvando las contradicciones o el derecho a tener la sinceridad de contradecirse.

conceptuales sintéticas es el aporte filosófico de Rousseau para su comprensión y manejo adecuados.

El amor por el orden –herencia de su amor por el mundo antiguo– continuamente profesado por Rousseau es, en mi opinión, la manera en que el pensador ginebrino expresa que sólo una metodología integral que considere como complementarios e interdependientes ambos elementos –aparentemente opuestos, pues son opuestos sólo cuando son considerados desde un punto de vista unilateral– está en condiciones de rendir una explicación satisfactoria de la compleja realidad política y social, caracterizada precisamente por sus múltiples relaciones variables.

Un ejemplo de interpretación simplificada del pensamiento rousseauiano que no ha reparado suficientemente en la complementariedad e interdependencia como elementos centrales de la metodología integral de crítica social en Rousseau es el caso de Alexis Philonenko. Según Philonenko, Kant no es discípulo sino más bien crítico del pensador ginebrino y la supuesta influencia de éste sobre el filósofo alemán no habría sido sino “una fábula”, “una pura invención”.²⁶⁶ Siguiendo a M. Guérout, Philonenko considera que Kant y Fichte podrían haberse sentido perturbados por la oposición íntima que revelan las tesis de Rousseau al momento de examinar tanto los *Discursos* como el *Contrato Social*.²⁶⁷

Desde su mirada que privilegia el pensar sistemático racionalista del idealismo alemán, sostiene Philonenko que “[...] como lo mostraron Kant y Fichte, la *cuestión verdadera* no consiste, de ningún modo, en determinar si tal imagen de la virtud es concretamente realizable, o no, sino solamente en juzgar si en *el rigor del pensamiento*, puesto que ella no se presenta como un Ideal puro, es coherente”²⁶⁸, o cuando sostiene, lamentándose, que de haber seguido la interpretación fichteana de la libertad, de contenido más rico que la del estoicismo, Rousseau “nos habría dado probablemente otra filosofía –aquella del esfuerzo, hasta el infinito, en la historia; pero habría tenido que renunciar a su doctrina de épocas, periodos y ciclos”.²⁶⁹

²⁶⁶ Cf. Aranguren, José Luis. “Filosofías racionalistas. Filosofías noéticas y Kant”, en: Guisán, Esperanza (coord..). *Esplendor y miseria de la ética kantiana*. Barcelona: Anthropos, 1988, p. 34.

²⁶⁷ Philonenko, A. *Jean-Jacques Rousseau et le pensée du maleheur*. Tome 3: *Apothéose du desespoir*. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1984, p. 22.

²⁶⁸ “Car, comme le montreront Kant et Fichte, la *question vraie* n’est nullement de déterminer si telle image de la vertu est concrètement realizable, ou non, mais seulement de juger si dans *la rigueur de la pensée*, dut-elle ne se présenter comme un pur Idéal, elle est cohérent”. (Philonenko, *op. cit.*, p. 98; las cursivas son mías)

²⁶⁹ “nous aurait probablement donné une autre philosophie – celle de l’effort, à l’infini, dans l’histoire; mais il aurait du renoncer à sa doctrine de époques, périodes et cycles”. (Philonenko, *op. cit.*, p. 90).

Sin embargo, Rousseau diferencia, como el propio Philonenko reconoce, entre “racional” y “razonable”²⁷⁰, dando prioridad moral al segundo. La ética kantiana es racional y posee un carácter *a priori*; la de Rousseau, en cambio, se basa en su propia experiencia personal y desde ahí propone una sabiduría humana o prudencia que busca mantener el equilibrio entre lo externo y lo interno. En Kant se trata de actuar conforme a la razón pura y de actuar por puro deber; en Rousseau no existe ni tiene por qué existir esta razón pura, pues el hombre busca la felicidad y el camino para obtenerla es la virtud, esforzándose por cumplir con sus deberes como hombre.

Alexis Philonenko sostiene la tesis de que subyace en la obra de Rousseau una «sistemática fundamental a la vez dialéctica y matemática»²⁷¹ que adquiere su mayor desarrollo en el *Contrato Social*. Sin embargo es preciso tener en cuenta que Philonenko es un especialista en filosofía alemana de inspiración kantiana²⁷², autor y traductor al francés de las obras de Kant²⁷³ y de Fichte²⁷⁴. En mi opinión, él sobreinterpreta –impregnado por categorías conceptuales ajenas al pensador ginebrino– las tesis morales de Rousseau, al ver los problemas más desde los sistemas filosóficos de Kant y Fichte que desde los esquemas conceptuales propios del pensamiento de Rousseau.

Cabe señalar que esta lectura “germanizante” de Philonenko tiene su respaldo, al parecer, en la fuerte impronta de la interpretación de Cassirer sobre la influencia del pensamiento de Rousseau en la ética kantiana. La filosofía moral de Rousseau sería así una doctrina de la pura intención que anuncia la de Kant. «La ética de Rousseau – sostiene Cassirer– no es una ética del sentimiento, sino la forma más categórica de

²⁷⁰ Philonenko, *op. cit.*, p. 105.

²⁷¹ *Ibidem*, p. 8.

²⁷² Cf. A. Philonenko *Théorie et praxis dans la pensée morale et politique* de Kant et de Fichte en 1793, Paris: Libraire Philosophique J. Vrin 1968; *La liberté humaine dans la philosophie de Fichte*. Paris: Libraire Philosophique J. Vrin, 1980; *Etudes kantianes*, Paris: Libraire Philosophique J. Vrin, 1982; *L'oeuvre de Kant. La philosophie critique*. Tome 1: *La philosophie pré-critique et la critique de la Raison pure*. Paris: Libraire Philosophique J. Vrin, 1969, 3^e éd. 1983; *Schopenhauer: une philosophie de la tragédie*. Libraire Philosophique J. Vrin, 1980; Tome 2: *Morale et politique*. 1972, 2^e éd. 1981.

²⁷³ Kant, E. *Qu'est-ce que s'orienter dans la pensée?* Traduction, commentaire et notes de Alexis Philonenko. Préface de F. Alquié. Paris: Libraire Philosophique J. Vrin, 1959, 5^e éd. 1983; Kant, E. *Critique de la faculté de juger*. Traduction de Alexis . Paris: Libraire Philosophique J. Vrin, 5^e éd., 1982; Kant, E. *Réflexions sur l'éducation*. Traduction, commentaire et notes. Paris: Libraire Philosophique J. Vrin, 1966, 3^e éd, 1980; Kant, E. *Lettre à Marcus Herz du 21 février 1772*, in *La Dissertation de 1770*. Paris: Libraire Philosophique J. Vrin, 1967, 2^e éd. 1976; Kant, E. *Fondements de la métaphysique des moeurs*. Paris: Libraire Philosophique J. Vrin, 1980; Kant, E. *Métaphysique des moeurs*. Première partie: *Doctrine du droit*. Introduction et traduction. Préface de M. Villey. Paris: Libraire Philosophique J. Vrin, 1971, 2^e éd. 1979; Kant, E. *Métaphysique des moeurs*. Deuxième partie: *Doctrine de la vertu*. Introduction et traduction. Paris: Libraire Philosophique J. Vrin, 1968, 2^e éd. 1980.

²⁷⁴ Cf. Fichte, J. G. *Oeuvres choisies de philosophie première (1794-1797)*. Traduction de Alexis Philonenko, 1964, 3^e éd. 1980.

una pura ética de la obligación que haya sido establecida antes de Kant».²⁷⁵ Philonenko tiene la intención de llevar a cabo una lectura más imparcial del pensador ginebrino que la de Cassirer; sin embargo, sus continuas comparaciones entre las ideas de Rousseau y las de Kant y Fichte, parecen, a fin de cuentas, no hacer justicia al pensador ginebrino, quien termina siendo analizado o más bien evaluado, a la luz de las teorías de ambos filósofos alemanes.

En un pensador que ha criticado a la filosofía por comportarse muchas veces como un saber vano, inútil, está fuera de lugar exigirle, como si fuera su cometido, un “rigor del pensamiento” que sólo tendría sentido desde un pensamiento puramente racional. Un pensamiento que concede el primado ontológico y gnoseológico al corazón y a los sentimientos²⁷⁶ se basa en verdades prácticas, útiles personal y socialmente, y no en verdades teóricas –abstractas e inútiles en sí mismas– de la pura razón. La lógica y coherencia que se le exija a Rousseau debe pretender, antes que solo o principalmente interpretar sus ideas a partir de las de Kant, Fichte, Hegel, etc. –lo que ha sido un lugar común y un profundo error interpretativo en la tradición filosófica posterior–, es leer las tesis de Rousseau en su propia complejidad semántica –a través de sus referencias intertextuales–, para solo luego de un cotejo minucioso con las tesis contenidas en sus propias obras en primer lugar y, con la realidad, en segundo lugar, poder afirmar si es que son o no contradictorias entre sí y si así fuera determinar en qué preciso sentido lo son.

En suma, la interpretación de Philonenko del pensamiento filosófico de Rousseau ha estado viciada desde sus premisas. Esto explica la fecundidad de las interpretaciones recientes –como la de Waterlot– que se han detenido a explicar cómo y por qué es que Rousseau no cae en las contradicciones que sus críticos tradicionales, en forma esquemática y simplificada, han equivocadamente supuesto.²⁷⁷

3.5.1. Una lectura no contradictoria del pensamiento político de Rousseau

Teniendo en cuenta lo que podría denominarse una “metodología integral de crítica social”, utilizada como rasero para la elaboración de su pensamiento, será más fácil

²⁷⁵ “L’ethique de Rousseau n’est pas une éthique du sentiment, mais la forme la plus catégorique d’une pure éthique de l’obligation qui ait été établie avant Kant» (Philonenko, *op. cit.*, p. 83).

²⁷⁶ Como ya hemos visto en los dos primeros capítulos y sobre todo en el apartado 2.4. **El corazón como núcleo de la existencia humana basada en el amor, la belleza, la sabiduría y el entusiasmo por la virtud.**

²⁷⁷ Waterlot afirma que “es posible comprender la integración de dogmas de la religión natural en la religión civil, sin que esto produzca una contradicción”. Cf. *Rousseau: religión y política*. Buenos Aires: FCE, 2008, p. 19.

comprender cómo surge el concepto de “religión civil” de Rousseau, en qué consiste y cuál es su contribución real a la filosofía política.

El problema de las relaciones entre política y religión es sumamente complejo y obligará a Rousseau a inventar una nueva religión –la religión civil del *Contrato Social*– que hasta hace relativamente poco se pensaba que no podía integrarse, sin contradicción, con la religión natural postulada por el vicario saboyano en el *Emilio*. La religión civil propuesta por Rousseau está compuesta por nueve dogmas o artículos de fe: ocho positivos y uno negativo.

"Los dogmas de la religión civil –afirma Rousseau– deben ser simples, de número reducido, enunciados con precisión, sin explicaciones ni comentarios. La existencia de la Divinidad poderosa, inteligente, bienhechora, previsora y proveedora, la vida futura, la felicidad de los justos, el castigo de los malos, la santidad del contrato social y de las leyes: éstos son los dogmas positivos. En cuanto a los dogmas negativos, yo los limito a uno solo, la intolerancia: ella entra dentro de los cultos que hemos excluido".²⁷⁸

La tesis de la invención de la "religión civil" por parte de Rousseau, como algo totalmente original, fruto del "sincretismo químico" de la religión del hombre y de la religión del ciudadano, es expuesta por Ghislain Waterlot basándose en la interpretación del *Contrato Social* de Bruno Bernardi.²⁷⁹ Según Waterlot, la religión civil sirve como “instrumento crítico universal” aplicable a los Estados ya existentes y dotados de una religión política oficial y heredada, instrumento a través del cual pueden evaluarse las situaciones históricas concretas en relación con el Estado y la religión. La función específica de la religión civil no es reemplazar o anular las religiones políticas nacionales, sino más bien ayudar a mejorarlas.²⁸⁰

La contribución de Rousseau en el planteamiento del problema de la relación entre religión y política consiste en lo siguiente. Él no comete el error de sus antecesores – v.g. Turgot– de pretender convertir la religión natural en política o de reducir una a otra. Por el contrario, considera que sólo una nueva síntesis puede superar las limitaciones propias de cada una de ellas, resolviendo el agudo problema de la debilidad política del cristianismo del Evangelio y eliminando la violencia cruel de las

²⁷⁸ CS, en OC, III, 468 y 469: “Les dogmes de la Religion civile doivent être simples, en petit nombre, énoncés avec précision sans explications ni commentaires. L’existence de la Divinité puissante, intelligente, bienfaisante, prévoyante et pourvoyante, la vie à venir, le bonheur des justes, le châtement des méchants, la sainteté du Contract social et des Loix ; voilà les dogmes positifs. Quant aux dogmes négatifs, je les borne à un seul; c’est l’intolérance : elle rentre dans les cultes que nous avons exclus ».

²⁷⁹ Cf. Bernardi, Bruno, "Jean-Jacques Rousseau, une chimie du Politique? Pour une relecture du *Contrat social*, I, 5", en *Philosophie*, núm. 56, diciembre de 1997, en: Waterlot, *op. cit.*, pp. 112 y 113.

²⁸⁰ Waterlot, *op. cit.*, pp. 137 y 147.

religiones cívicas del mundo pagano. La religión civil constituye, pues, un tercer término, una invención original de Rousseau que abre hacia la humanidad preservando la particularidad y manteniendo la ciudadanía. Las sociedades políticas no pueden diluirse en un Estado Mundial omniabarcador, en una suerte de cosmopolitismo gaseoso e inviable, pero ellas mismas ya no pueden tampoco ser tan fanáticas –como en el mundo pagano precristiano– porque la verdadera religión, con su mensaje de amor y fraternidad universales, se ha extendido ampliamente por todo el mundo.²⁸¹

El problema con varias de las interpretaciones anteriores –como la defendida por Philonenko– es que dificultan una adecuada labor interpretativa frente a la complejidad, riqueza y originalidad del pensamiento rousseauiano. Sobre la riqueza y complejidad del pensamiento rousseauiano, Jean Starobinski ha sostenido que:

“Es legítimo hablar aisladamente del pensador o del soñador, del político o del perseguido, del músico o del novelista. Pero cada una de estas perspectivas es fragmentaria, y no alcanza más que una verdad incompleta: no solamente por el vicio inherente a toda aproximación parcial, sino porque Rousseau en todo momento, e incluso en los textos más sólidamente contruidos, asocia su palabra explícita a la presencia implícita de su persona y de su pasión”.²⁸²

Felizmente una nueva línea de interpretación de críticos en Francia e Italia²⁸³, ha reevaluado las tesis tradicionales de consagrados intérpretes²⁸⁴ acerca de varios aspectos de la filosofía política del pensador ginebrino. El nuevo enfoque hermenéutico garantiza la unidad del pensamiento de Rousseau y justifica la vigencia de de sus ideas morales y políticas.

²⁸¹ Cf. Waterlot, *op. cit.* pp. 116 y 117.

²⁸² Starobinski. *La transparencia y el obstáculo*. Madrid: Taurus, 1983, p. 331.

²⁸³ Me refiero específicamente a los trabajos recientes de Bruno Bernardi (“J.-J. Rousseau, une chimie du politique? Pour une relectura du *Contrat social*, I, 5», 1997; y «La religion civile, institution de tolérance», 2004), Hélène Bouchilloux (“Le statut de la religion civile chez Rousseau”, 2001) y André Charrak («Position des *Lettres écrites de la montagne, Émile* et le *Contrat social* dans la première lettre», 2004; «La revisión del concepto de ciudadanía en Rousseau», 2005) en Francia, y de Gabriella Silvestrini («Contrat social et religion civile», 1999; «Il concetto di «governo della legge» nella tradizione repubblicana», 2000; «Républicanisme, contrat et gouvernement de la loi», 2002; «Genève, Rousseau et le modèle politique anglais», 2005) en Italia. Cf. G. Waterlot, *op. cit.*, p. 10, n. 1.

²⁸⁴ Entre ellos se encuentran, por ejemplo, Victor Goldschmidt y Robert Derathé. Comentaristas más severos como L.-J. Talmon y S. Cotta han visto en los supuestos “vacíos” de la religión civil los gérmenes del totalitarismo. Cf. G. Waterlot, *op. cit.* p. 112, n. 33.

3.6. El Estado democrático y republicano de Rousseau

“Rousseau es el autor de la teoría política más potente aparecida entre los hombres”²⁸⁵

En este apartado pretendo demostrar la vigencia del pensamiento ético, político y social de Rousseau en su concepción del Estado como sistema democrático y republicano. Para tal fin defenderé la tesis de que se da en el pensamiento político de Rousseau una interdependencia y complementariedad armónica y dinámica entre las distintas categorías conceptuales que Rousseau utiliza. Entre las más importantes destacan las de virtud, ley, Estado, voluntad general y soberanía. Lo que quiero subrayar es que en el *Contrato Social* cristaliza un complejo sistema de pensamiento dialéctico-existencial aplicado al ámbito de la vida política.

Según Rubio Carracedo, Rousseau es, junto con Locke, Montesquieu y Kant, el fundador del paradigma del Estado legítimo, por lo que sería posible hablar de un “legitimismo republicano”.²⁸⁶ En forma similar, Johnston sostiene que *El contrato social* teoriza la lógica de la legitimidad.²⁸⁷ El Estado legítimo de Rousseau quiere evitar dos peligros que amenazan la sociedad: la anarquía, por la falta de orden social, y el mercantilismo, como forma de deshumanización. Esta segunda amenaza sirve de motivo a la reflexión de Horkheimer y Adorno en la *Dialéctica de la Ilustración*, obra en la que se desarrolla una crítica a la racionalidad en su carácter instrumental y que sin duda participa de un espíritu de crítica rousseauiano. Como crítico del absolutismo monárquico y de los excesos del liberalismo económico Rousseau habría fortalecido la socialdemocracia en Latinoamérica. La crítica reciente de Walzer a las injusticias y desigualdades económicas del neoliberalismo del mercado también propone impulsar la igualdad en un sentido socialdemócrata.²⁸⁸

Ahora bien, para profundizar en la comprensión de la concepción política del Estado rousseauiano es preciso subrayar la interconexión de dos conceptos claves. Me refiero a los conceptos de “voluntad general” y “soberanía popular”. Asimismo, la figura del legislador cumple el papel de mediador entre los ciudadanos y la voluntad general.

²⁸⁵ “Rousseau is the author of the strongest political theory that had appeared among men” Lord Acton. *Essays in the liberal interpretation of History. Selected Papers*. W. A. McNeill (ed.). Chicago, University of Chicago Press, 1967, cit. por Carracedo Rubio, “Rousseau y la superación del dilema iusnaturalismo-convencionalismo”, en: *Isegoría* No. 24 (2001), pp 97-98 y, del mismo autor, “Rousseau y la democracia republicana”, en: *Revista de Estudios Políticos* (Nueva época), No. 108, Abril-Junio 2000, p. 246.

²⁸⁶ Cf. Rubio Carracedo, José. “Rousseau y la democracia republicana”, p. 261.

²⁸⁷ Cf. Johnston, Steven. *Encountering Tragedy: Rousseau and the Project of Democratic Order*. Itaca and London: Cornell University Press, 1999, p. 124.

²⁸⁸ Walzer, M. *Terrorismo y guerra justa*, ed. cit., p. 71.

Examinaré ambos conceptos, dejando para un trabajo posterior el papel ético-político del legislador, en relación con el carácter “sagrado” que Rousseau atribuye a las leyes y al contrato social, pues considero que todos ellos en conjunto conforman el núcleo teórico de su concepción democrática y republicana de Estado.

3.6.1. Carácter “sagrado” de las leyes y el contrato social

Habiendo subrayado la importancia que tienen las leyes para el pueblo de Ginebra en su Segundo Discurso (1755), algunos años más tarde Rousseau plantea lo que denomina sus “principios del derecho político” en su *Contrato Social* (1762). En este tratado político, publicado en fecha cercana a su tratado pedagógico *Emilio* (1762) Rousseau formulará su síntesis genial entre libertad individual y bien común en la fórmula de la voluntad general del soberano y a la que inmediatamente reviste de un aire “sagrado” porque comprende la voluntad de todos los individuos en vistas a la felicidad pública del Estado.²⁸⁹

Rousseau otorga a lo político un aura de “sacralidad”. Pero no hay que dejarnos confundir una vez más por el uso de los términos. Él no intenta hacer teología sino filosofía política. Si considera que las leyes y el contrato social tienen un carácter “sagrado” es sólo para realzar su valor y su función central en el conjunto de su pensamiento político. El uso retórico de este adjetivo tiene como objetivo conseguir legitimidad filosófico-política para su propuesta teórica. Sería equivocado suponer que Rousseau considera a las leyes y al contrato social como instancias intemporales, cerradas y ajenas a los cambios –como sí se creía en el mundo antiguo y cristiano medieval–. Muy por el contrario, él acepta su carácter convencional –típicamente moderno– que requiere consentimiento de todos los hombres que participan en su constitución. El adjetivo “sagrado” le permite a Rousseau operar así un nuevo desplazamiento semántico. Es un giro axiológico interesante porque luego de haber realizado un retorno a lo natural –como vimos al comienzo del segundo capítulo– dándole prioridad ontológica sobre lo social (Primer y Segundo Discursos), lo que se propone en el *Contrato Social* es conferir prioridad política a lo social como el ámbito donde –con la presencia moralizadora de la virtud– las leyes y el contrato social coadyuvan al mantenimiento de las instituciones políticas.

²⁸⁹ Un tema interesante sería analizar cómo Rousseau transforma –en clave voluntarista, y por lo tanto, moderna– la concepción antigua, naturalista de Aristóteles sobre la polis como comunidad política superior donde alcanzan vida plena los ciudadanos libres e iguales a través de la palabra y la acción. Cf. Aristóteles. *Política*, Libro I.

Por eso no debería extrañarnos que en el uso de su vocabulario político mezcle lo profano y lo sagrado, uso característico de una retórica finamente secularizadora. Postula así, explícitamente, dos dogmas civiles: la santidad del contrato social y aquella de las leyes, es decir, se propone integrar en el dominio de lo “sagrado” el contrato social y la legislación del Estado.²⁹⁰ La política pasa así por una sanción religiosa, pero no en sentido dogmático tradicional, sino más bien secular o humanista, básicamente político y no teológico. El carácter “sagrado” de las leyes es puesto de manifiesto en su relación con la potestad del soberano de hacer respetar la religión estatal comúnmente aceptada por todos los ciudadanos. Piensa Rousseau que este carácter le da funcionalidad práctica a las leyes e impide la falta de unidad y de identidad nacional entre sus miembros. El ejemplo que da Rousseau es el siguiente: no es lícita la introducción de religiones extranjeras en un estado sin permiso del soberano; pues si esto no implica directamente desobedecer a Dios, sí implica desobedecer a las leyes, y quien desobedece a las leyes desobedece a Dios.²⁹¹

Es posible establecer un paralelo entre este carácter sagrado que Rousseau concede a las leyes y a la potestad del soberano de imponer obediencia a la religión estatal y la vinculación religiosa de Sócrates con las leyes en el *Critón*. Ahí las leyes exigen del ciudadano ateniense Sócrates respeto absoluto y obediencia si es que él consintió en permanecer en la ciudad de Atenas. Tuvo en un momento la libertad de migrar a otra ciudad para no verse sometido a ellas o de persuadirlas con razonamientos que demostrasen que eran equivocadas. Pero si no lo hizo, aceptó voluntariamente someterse a las mismas. En forma análoga Rousseau admite la tolerancia civil hacia otras religiones. Pero quien permanece en un Estado, contrae el deber ciudadano de respetar la religión del Estado en que habita, y a partir de entonces éste cuenta con toda la fuerza de la ley para imponer su autoridad.

Ahora bien, la conexión entre virtud y leyes queda al descubierto cuando entendemos que las leyes son mecanismos necesarios e indispensables porque hay ciudadanos que no son virtuosos. Las leyes cumplen el propósito de mantener el orden social y suplir el vacío moral existente a causa de la falta de virtudes. Por eso entre hombres virtuosos, el carácter coercitivo de las leyes carecería de sentido. Sólo el virtuoso puede ser verdaderamente justo. En el siguiente apartado se explicará cómo concibe Rousseau la justicia y por qué esta tiene un aspecto interior y no sólo extrínseco.

²⁹⁰ “Notes et Variantes du Contract Social (1ere Version), en OC, III, 1505.

²⁹¹ *Lettre a Christophe de Beaumont*, en OC, III, 1506.

3.6.2. El orden político-social: el amor a la justicia y la búsqueda de la felicidad pública

La justicia como virtud ético-política se basa, existencialmente hablando, en el principio metafísico de apertura originaria de la condición humana. «La conciencia de sí –observa Burgelin–, tomada en ella misma, no es entonces clausura, sino siempre apertura puesto que sin ella no se podría hablar ni de unidad ni de identidad».²⁹² El hombre es un ser en el mundo. Cualquier cosa que él sea, se define sólo a partir de su presencia en él. Este principio ontológico tiene su origen fundacional en Rousseau, y en la consideración de que el hombre es un ser situado en un mundo que se define por sus relaciones específicas con otros hombres: el hombre es un ser eminentemente relacional y no posee esencia fija, como si fuese una realidad inmutable, sino que es existencia; un proyecto que se realiza a través del conjunto de sus diversas y específicas relaciones en el mundo.

El otro principio metafísico, además del de apertura, es el de la expansión del alma. Como ya se ha visto²⁹³, este principio está relacionado directamente con el poder expansivo de nuestra imaginación creadora. Burgelin ha señalado las dos condiciones o exigencias que supone una moral. Ella es posible porque el hombre no está encerrado dentro de límites estrechos, sino que se despliega fuera de sí, ya que la oposición del yo y del otro no es nunca más que provisional. Por otra parte, el *dictamen* se funda sólidamente sobre el yo: extendiendo el amor propio, es decir, generalizando el amor de sí, nosotros lo transformamos en virtud; pues “no existe en absoluto un corazón de hombre donde esta virtud no tenga su raíz”.²⁹⁴

Ahora bien, ¿en qué se basa la justicia entre los hombres? ¿Cuál es la concepción de justicia que sostiene Rousseau? Según Rousseau, el amor de los hombres derivado del amor de sí es el principio de la justicia humana. Por eso la concepción que tiene Rousseau de la justicia obedece a una relación sentimental con nuestra propia alma; es una concepción intrínseca al hombre y no extrínseca, como se suele entender una concepción tradicional de la justicia como un regulador o equilibrador de los excesos de las relaciones humanas impersonales y extrínsecas al propio individuo. Vemos que en la concepción que tiene Rousseau de la justicia el amor es parte fundamental de ella. El amor de sí es su principio y el amor hacia los otros su dirección. Con el amor a

²⁹² “La conscience de soi, prise en elle même, n’est donc pas fermeture, mais toujours ouverture puisque sans cela on ne pourrait parler ni d’unité ni d’identité”. P. Burgelin, *op. cit.*, p. 152.

²⁹³ Cf. supra 2.6. **La imaginación y la memoria afectiva como potencias moralizadoras.**

²⁹⁴ “il n’y a point de coeur d’homme où cette vertu n’ait sa racine *Ém.*, 223.

los otros se expande nuestra propia alma y sigue su movimiento natural de crecimiento.

Otra consideración es que la justicia no es un principio metafísico abstracto, sino una virtud que nos pone en relación inmediata con los hombres y que promueve el orden en la sociedad. De ahí que extendiendo o transfiriendo el amor propio sobre los otros seres, debemos esforzarnos por transformarlo en virtud. Pues, como ya se ha indicado, la virtud consiste en una actividad de lucha o combate con nosotros mismos primero, en nuestro fuero interno; un combate que permite sublimar nuestros impulsos negativos para procurar nuestra propia felicidad y la de nuestros semejantes.²⁹⁵ Así, pues, el amor del género humano no es otra cosa en nosotros que el amor de la justicia. Por eso la justicia es el primer interés del sabio después del interés privado; pues cada uno es parte de su especie y no de otro individuo.²⁹⁶

En la última carta a Malesherbes, Rousseau aclara que su amor por los hombres, o, mejor dicho, por la especie humana, por la idea de “humanidad”, es la causa de su profundo rechazo a la injusticia:

“Tengo un corazón muy amante, pero que puede bastarse a sí mismo. Amo demasiado a los hombres para tener necesidad de elegir entre ellos: los amo a todos, y precisamente porque los amo odio la injusticia; precisamente porque los amo, los huyo, sufro menos sus males cuando no los veo. Este interés por la especie basta para nutrir mi corazón; no necesito amigos particulares, pero cuando los tengo siento gran necesidad de no perderlos porque, cuando se separan, me desgarran”.²⁹⁷

Ahora bien, si la virtud procede de nuestra alma y se dirige a las almas de nuestros semejantes, a través del sentimiento amoroso, tiene una función “religiosa”. Religiosa en un sentido estrictamente etimológico. *Religio* es vocablo latino que significa “volver a unir o ligar lo que está separado”. Por eso, la virtud de la justicia intentará religar, volver a unir a los hombres entre sí, como lo estuvieron antes de entrar a formar parte de una sociedad con intereses individuales diferenciados de la felicidad de la especie humana como un todo. Ahora bien, si el amor de sí nos religa no sólo con los hombres, sino también con el universo, debido a nuestro profundo vínculo con la naturaleza a través del sentimiento de belleza, ser justos significa, en último análisis, amarse a sí mismo en la totalidad de su ser²⁹⁸, sin fisuras, de manera íntegra. En

²⁹⁵ Cf. supra 3.4. **La virtud rousseauiana como lucha contra las pasiones negativas.**

²⁹⁶ Cf. Burgelin, *op.cit.*, p. 161.

²⁹⁷ Cuarta Carta a Malesherbes, Montmorency, 28 de enero de 1762, en: *Las ensoñaciones del paseante solitario*. Madrid: Alianza Editorial, 1979, p. 193.

²⁹⁸ P. Burgelin, *op. cit.*, p. 162.

consecuencia, la virtud de la justicia tendrá como propósito, en el plano de la convivencia entre los hombres, volver a unir la utilidad del orden social con nuestra propia existencia, porque sólo así la justicia será, al mismo tiempo, una virtud individual, interior, pero también una virtud social, exterior; sólo de esta manera la justicia será verdaderamente sentida como nuestra, y no como algo que no es de nuestra incumbencia o que no nos compromete con los otros. La virtud personal, propia de cada individuo, se encamina así al logro del bien común en la felicidad pública del Estado.

Aquí se aprecia una correspondencia estricta entre la concepción de la belleza como totalidad y la pertenencia política del hombre a la especie, es decir al conjunto de la humanidad, capaz de articular las relaciones entre los distintos tipos de seres humanos entre sí. ¿Pero cómo evitamos que el sentimiento de piedad, el amor por los otros, degenera en debilidad? Según Rousseau se la debe generalizar y extender sobre todo el género humano. Por esta razón, el verdadero amor hacia nosotros consiste en tener piedad de nuestra especie más que por nuestro prójimo individual.²⁹⁹ La piedad es el origen de todas las virtudes sociales. La generosidad es piedad aplicada a los débiles, la clemencia piedad aplicada a los culpables y la humanidad piedad aplicada a la especie humana en general, incluso la benevolencia y la amistad son presentadas como una piedad constante.³⁰⁰ Gracias a esta capacidad de construir lazos sociales sólidos y duraderos entre los hombres, la piedad puede considerarse como el “verdadero cimiento del cuerpo político”.³⁰¹

3.6.3. Conexión entre virtud y Estado

La conexión explícita entre el concepto de virtud, como esfuerzo consciente por buscar el mejor gobierno posible a través de los mejores ciudadanos en un Estado Republicano, es puesto de manifiesto cuando Rousseau nos revela en sus *Confesiones* que la obra que él estima más valiosa y por la cual le gustaría ser recordado es aquella relacionada con su proyecto de *instituciones políticas* en busca del mejor gobierno humano posible. Cómo él mismo nos recuerda: “[...] la gran cuestión sobre el mejor gobierno posible me parecía reducirse a ésta: cuál es el tipo

²⁹⁹ Cf. Burgelin, *op. cit.*, 161.

³⁰⁰ Cf. Tonsmann, Dick. *El Juicio Ético en la perspectiva histórica de Rousseau*. Tesis (Br.) Lima: PUCP: Facultad de Letras y Ciencias Humanas, 1990, p. 67.

³⁰¹ Tonsmann, D. *op. cit.*, p. 86.

de gobierno más apropiado para formar el pueblo más virtuoso, el más instruido, el más sabio, el mejor en toda la expresión de la palabra”.³⁰²

Como se puede ver, el ideal utópico (platónico) y una actitud realista (aristotélica) ante los hechos se dan la mano en esta especie de utopía realista, porque Rousseau tiene la intención de encontrar los principios políticos para que los hombres puedan vivir mejor y para ello diseña los “principios del derecho político” o *Contrato Social* tal. Utopía porque Rousseau mismo es consciente de la dificultad de alcanzar este mismo proyecto idealista (lo único que logró alcanzar de este monumental y ambicioso proyecto fue publicar el *Contrato Social*, que es apenas un extracto de una obra de carácter más amplio que no llegó a publicar jamás); su aproximación es realista, por otra parte, porque él mismo plantea en el *Contrato Social* que su análisis político va a tener en cuenta cómo son los hombres y cómo pueden ser las leyes.³⁰³

Es conveniente recordar aquí que Rousseau distingue entre cuatro tipos de leyes: políticas, civiles, criminales y una cuarta categoría de leyes “que -según Rousseau- no se graban en el mármol ni en el metal, sino en el *corazón* de los ciudadanos” y que “cuando las demás leyes envejecen o se apagan, las reanima o sustituye”³⁰⁴ “Hablo – nos dice- de los usos, de las *costumbres* y sobre todo de la *opinión*; parte desconocida de nuestros políticos, pero de la que depende el éxito de todas las demás”.³⁰⁵ Como es posible apreciar, hay una fuerte motivación moral: el deseo de que los hombres sean mejores a través de una mejor forma de gobierno (los ciudadanos deben ser virtuosos), pero también una consideración práctica sobre los mecanismos o instituciones políticas necesarias para alcanzar dicho estado ideal.

Considero que para ser fieles al espíritu de Rousseau, es necesario considerar que las virtudes ciudadanas y las instituciones políticas son elementos complementarios e igualmente importantes como principios de un programa de educación pública consistente. Ambas son entidades interdependientes que se influyen y que actúan, muchas veces, en forma simultánea. Como sostiene Javier Peña: “Instituciones y virtud se alimentan mutuamente, y tienen tan poco sentido esperar a contar con instituciones adecuadas para que los ciudadanos comiencen a comportarse virtuosamente, como pretender que normas y prácticas virtuosas brotarán de una vez

³⁰² *Conf.* en: *OC*, I, p. 405.

³⁰³ Cf. *CS*, Livre I, en: *OC*, III, 351.

³⁰⁴ *Du Contract Social ou Essai sur la forme de la république* (Première version) [manuscrito de Ginebra], en : *OC*, Tome III, Livre II, Chapitre V, p. 331.

³⁰⁵ *CS*, en: *OC*, Tome III, Livre II, Chapitre XII, p. 394. Las cursivas son mías.

cuando milagrosamente los ciudadanos se rijan exclusivamente por la virtud cívica”.³⁰⁶ Es decir, las instituciones y las virtudes se implican entre sí y se necesitan mutuamente para lograr un auténtico ejercicio de ciudadanía democrática. Los ciudadanos virtuosos dan vida moral y renuevan continuamente la función reguladora de las instituciones políticas, mientras que las instituciones políticas dan estabilidad y ofrecen garantías a las acciones ciudadanas individuales. Las virtudes de los ciudadanos y las leyes como reguladores de las instituciones políticas se complementan así en un esfuerzo por lograr obtener un Estado bien constituido, una sociedad ordenada y justa.

Por otra parte no es difícil constatar en el pensamiento ético-político de Rousseau la presencia de lo que podríamos denominar una dialéctica existencial que tiene a las virtudes (dimensión moral y religiosa) y a las leyes (dimensión política y social) como elementos dinámicos de un sistema político autárquico en la dialéctica individuo-comunidad. La virtud en Rousseau es moral (religiosa) pero también es cívica (política). La ley es expresión de la voluntad general y se basa en el juicio moral independiente de los hombres. Los individuos, en pleno uso de su autonomía, se someten voluntariamente y en su propio beneficio a la ley. Esto es típico del republicanismo: el interés común es mejor que el interés particular para la vida y felicidad de los individuos. De ahí la necesidad del amor a la patria que es expresión cívica genuina y extensión del amor de sí como principio o sentimiento innato a los hombres. Como señala el ginebrino: “La fuente de nuestras pasiones, el origen y el principio de todas las otras, la única que nace con el hombre y no se extingue jamás en tanto que él vive es el amor de sí; pasión primitiva, innata, anterior a cualquier otra y de la cual todas las demás no son en un sentido más que sus modificaciones”.³⁰⁷

Se observa en Rousseau un esfuerzo deliberado y constante por tratar de equilibrar los distintos intereses (individuales, corporativos y públicos) de las personas hacia un fin mayor que los justifique y regule mediante el uso de instituciones que legitimen socialmente las aspiraciones de libertad e igualdad. Este fin es encarnado en la figura de la voluntad general. Esta figura no es invención de Rousseau, pero su aporte original fue convertir este concepto en catalizador de las diferencias entre los individuos particulares, logrando articular de manera más estable y segura los

³⁰⁶ Peña, Javier. “El retorno a la virtud cívica”, en: Rubio Carracedo, José (ed.) *Educación para la ciudadanía: perspectivas ético-políticas*. Málaga: Contrastes, 2003, p. 101.

³⁰⁷ “La source de nos passions, l’origine et le principe de toutes les autres, la seule qui nait avec l’homme et ne le quitte jamais tant qu’il vit est l’amour de soi; passion primitive, innée, antérieure a toute autre et dont toutes les autres ne sont en un sens que des modifications” *Em. IV*, en *OC, IV* p. 491.

intereses particulares (egoístas) con los intereses colectivos (a favor del género humano) de los ciudadanos.

“La contribución principal de Rousseau a la teoría política es su aseveración de que la voluntad y no la fuerza es el único fundamento legítimo para la obligación social, y que la Voluntad General, presente en cada ciudadano, proporciona el único nexo entre los hombres que es compatible con la razón y capaz de reconciliar las exigencias de la sociedad con las de la libertad personal y la auto-expresión”.³⁰⁸

3.6.4. La democracia republicana de Rousseau

Para Rousseau la voluntad popular es el fundamento de la organización política. Además, la señal más segura de que una forma de gobierno es buena es el aumento de la población. Por eso la propuesta política de Rousseau puede considerarse como “democracia republicana”³⁰⁹, es decir, expansiva en el sentido de otorgar derechos y libertades a una amplia mayoría de seres humanos con iguales derechos jurídicos, y no a un reducido número de personas que tendrían ciertos atributos o capacidades específicas a las que les corresponderían determinados privilegios.³¹⁰ No es difícil demostrar que varias de las obras del ginebrino defienden un sentido moralmente fuerte del sentido de igualdad humana.

La voluntad general tiene que encontrar formas creativas y flexibles de “particularizarse” y “contextualizarse” en la historia en las distintas sociedades, estableciendo principios de carácter universal y vinculante para los miembros de las diferentes comunidades culturales pero respetando también las creencias, prácticas y valores característicos de cada comunidad. La soberanía es expresión del poder del pueblo que a su vez se expresa políticamente como “voluntad general”. ¿Y qué papel

³⁰⁸ “Rousseau’s cardinal contribution to political theory is his assertion that will and not force is the only legitimate basis for social obligation, and that the General Will, present in every citizen, provides the only nexus between men that is consistent with reason and capable of reconciling the claims of society with those of personal freedom and self-expression”. Cole, “Rousseau’s *Social Contract*” in: *Persons and Periods: Studies*, p. 259.

³⁰⁹ Desde hace más de veinte años Rubio Carracedo ha investigado diversos aspectos de la filosofía política de Rousseau, con particular énfasis en su modelo republicano de democracia. Este autor español hace referencia a la normatividad del contrato social de Rousseau y desarrolla la génesis de lo que él denomina el “constructivismo normativo”, que sería la metodología correcta –según él– para leer desde el modelo republicano liberal *El contrato social* de Rousseau. Rubio Carracedo señala que su interpretación del pensamiento político de Rousseau se aproxima a la “posición original” del liberalismo de Rawls, sin “velo de la ignorancia” y se aleja de interpretaciones (cuasi) trascendentales como las de Habermas, y considera que el modelo político de Rousseau puede entenderse como un “comunitarismo liberal”, cercano al comunitarismo “integrado” de Dworkin y al republicanismo “orientado al desarrollo” de Held. La interpretación de Carracedo es interesante pero no desarrolla las conexiones entre los conceptos de virtud, leyes, justicia y Estado que me parecen cardinales para entender integralmente el pensamiento político rousseauiano y a las que he intentado comprender aquí desde una aproximación dialéctico-existencial y no exclusivamente constructivista normativa.

³¹⁰ Cf. infra 3.3. **Potencial crítico y desplazamiento semántico del concepto de virtud.**

juegan las virtudes en la concepción política del pensador ginebrino? El concepto ético-político de virtud de Rousseau nos permite vacunarnos de la entronización de una “lógica del Estado”, de una “razón de Estado” autoritario y opresor, como argumentos para justificar el atropello de los derechos fundamentales de las personas.

El Estado, en consecuencia, debe asumir un explícito rol ético –comprometido con la promoción y defensa de valores humanos universales- y no sólo limitarse a cumplir obligaciones jurídicas de carácter formal basadas en procedimientos o mecanismos que remiten siempre a la buena voluntad o buena fe de sus ejecutantes. La voluntad política del Estado debe basarse en la virtud moral de sus ciudadanos y en legitimidad social de sus instituciones democráticas.

Un ejemplo de los necesarios límites del poder del Estado en relación con el respeto a la libertad de los individuos lo vemos en la siguiente cita teñida de un indeleble “republicanismo liberal”, sorprendentemente muy próxima en espíritu al liberalismo utilitarista de John Stuart Mill.³¹¹

“En efecto, ¿no consiste el compromiso del cuerpo de la nación en proveer con el mismo cuidado a la conservación del último de sus miembros y a la de todos los demás? ¿Y es menos causa común la salud de un ciudadano que la de todo el estado? Si se nos dijera que es bueno que alguien perezca por todos, yo admitiría tal sentencia si la pronunciara un digno y virtuoso patriota consagrado voluntariamente y por deber a morir por salvación de su país; pero si llegara a mis oídos que se le permite al gobierno sacrificar a un inocente para salvar a la multitud, tomaría esta máxima como una de las más execrables que jamás haya inventado la tiranía, como la más falsa que proponerse pueda, como la más peligrosa que pueda admitirse y como la más directamente opuesta a las leyes de la sociedad. 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”.³¹²

Sigo en este punto la lectura de Rubio Carracedo, quien sostiene que habría sido la influyente interpretación de Talmont³¹³ la que habría impuesto una distorsionante lectura del pensamiento político de Rousseau en varios autores posteriores. Esta

³¹¹ En *Sobre la libertad* Stuart Mill crítica duramente lo que denomina la “tiranía de la opinión de la mayoría” por pretender socavar la irreductible libertad de los individuos. Rubio Carracedo considera que el Rousseau de *Consideraciones sobre el gobierno de Polonia* (obra posterior a *El Contrato Social* donde el ginebrino expuso su pensamiento político definitivo) converge en buena medida con Locke y J. S. Mill. (Cf. Rubio Carracedo, “Rousseau y la Democracia Republicana”, p. 247, nota 6)

³¹² *Discurso sobre la Economía política* (1755). Traducción y estudio Preliminar de José E. Candela. Madrid: Tecnós, 1985, pp. 25-26.

³¹³ Talmont, J.B. *The Rise of Totalitarian Democracy*. Nueva York, 1965 (ed. orig.: *The Origins of totalitarian Democracy*. Londres: Secker & Warburg, 1952; ver. esp. *Los orígenes de la democracia totalitarista*. México, 1952), cit. por Rubio Carracedo, “Rousseau y la democracia republicana”, p. 247.

interpretación enfatizaba injustamente una concepción democrática totalitaria, derivada de la concepción unilateral y dogmática de los jacobinos que Talmont encuentra afin con el pensamiento de Rousseau. Sin embargo, no creo que la lectura jacobinizante de Talmont es la que Rousseau desarrolla en sus obras, tal como Waterlot, Silvestrini, Bouchilleux, Bernardi, Charrak³¹⁴ y varios otros estudiosos contemporáneos están demostrando actualmente en un esfuerzo por leer *el Contrato Social* en conexión sistemática con otras obras del ginebrino que esclarezcan las aparentes contradicciones y paradojas de su pensamiento político.

Siguiendo la errónea interpretación de Talmont, Benjamin Constant tacha a Rousseau de precursor del totalitarismo e Isaiah Berlin retoma dicha crítica, considerando a Rousseau un enemigo de la democracia. Rubio Carracedo califica de “liberalismo republicano” al modelo político defendido por Rousseau, aun cuando un gran número de autores liberales se nieguen a reconocer en Rousseau un pensador liberal y lo vean más bien como un enemigo acérrimo del liberalismo (el caso de Berlin)³¹⁵ y de la democracia liberal (el caso de Rorty, quien rápidamente homologa el planteamiento político del ginebrino al del marxismo, sin establecer diferencias analíticas, o de Tugendhat, quien esquematiza el concepto rousseauiano de voluntad general).

La interpretación de Tugendhat comete el error de seguir la influyente interpretación de Talmont, quien considera a Rousseau el padre de la democracia totalitaria y de simplificar las ideas políticas de Rousseau limitándose a una interpretación demasiado libre –no cita con rigor los pasajes correspondientes y tampoco los contextualiza- de *El contrato social*. Para el filósofo alemán contemporáneo, Rousseau es el representante clásico de una “democracia sin liberalismo”. “Según Rousseau –afirma Tugendhat- - “el individuo transfiere toda su libertad a la ‘voluntad general’” y “los individuos se convierten prácticamente en meras partes del Estado”. El error en la interpretación de Tugendhat está en no haber enfocado el concepto de voluntad general desde una perspectiva dialéctica y sistémica que tome en cuenta la complejidad y la perspectiva del individuo y el Estado simultáneamente, y la complementariedad e interdependencia esencial entre ambas realidades. Debido a este error de enfoque Tugendhat termina

³¹⁴ Para la referencia completa a las obras de estos autores, cf. la Bibliografía al final.

³¹⁵ “Rousseau [...] fue uno de los más siniestros y más formidables enemigos de la libertad en toda la historia del pensamiento moderno”. (Cf. Berlin, Isaiah. *La traición de la libertad: Seis enemigos de la libertad humana*. México: FCE, 2004, p. 75)

devaluando el concepto de democracia al identificarlo a “autonomía colectiva”, lo que produce que los individuos pierdan su “autonomía individual”³¹⁶

Sin embargo, en opinión de Rubio Carracedo, la cantilena de la “democracia totalitaria” no capta el sentido republicano de la crítica rousseauiana a la democracia liberal de representación indirecta, precisamente en cuanto representacional y no representativa. “El Rousseau de *Consideraciones sobre el gobierno de Polonia* (su posición definitiva, no se olvide) converge –según Rubio Carracedo– en buena medida con Locke y con Stuart Mill, al plantear un modelo de representación directa”.³¹⁷

En mi opinión, el aporte de Rousseau consiste en haber encontrado una fórmula política sencilla y socialmente útil en la cual logran combinarse conciencia moral y coerción jurídica. No es posible negar que la voluntad general restringe los excesos de la “autonomía individual”, pero no la anula. Actúa más bien como un mecanismo de regulación social. Como señala Walzer, Rousseau tenía “una aguda conciencia del enorme aumento de control social que resultaría si se pudiera hacer que los mismos seres humanos desearan ese control y lo consintieran en sus corazones”.³¹⁸ La aceptación del “control social” que debe ejercer el Estado no suprime la autonomía individual sino que la encauza hacia el interés público. Pienso que la explicación a este problema político-social la ofrece también Walzer cuando propone como solución para la compatibilidad entre “ser mandado y respetarse a sí mismo” la relación interdependiente y complementaria entre dos formas de respeto: el “respeto mutuo” (a nivel social y público) y el “autorrespeto” (a nivel individual y privado). “El mando sin dominio –sostiene Walzer– no es ninguna afrenta a nuestra dignidad, no es ninguna negación de nuestra moral o nuestra capacidad política. El respeto mutuo y el autorrespeto compartido son las fuerzas más poderosas de la igualdad compleja, y son también las fuentes de su posible duración”.³¹⁹

Finalmente, espero haber demostrado que la concepción del Estado rousseauiano se basa en una democracia republicana y no una en democracia liberal, como la defendida por Rorty. No obstante, sostengo que la concepción ético-política de Rousseau contiene un sólido núcleo liberal basado en un énfasis irrestricto en el

³¹⁶ Cf. Tugendhat, Ernst. “La controversia sobre los derechos humanos”, en: *Problemas*. Barcelona: Gedisa, pp. 33-34.

³¹⁷ Rubio Carracedo, “Rousseau y la democracia republicana”, en: *Revista de Estudios Políticos* (Nueva Época), No. 108, Abril-Junio 2000, p. 247, nota 6.

³¹⁸ Walzer, Michael. *La revolución de los santos: estudio sobre los orígenes de la política radical*. Madrid: Katz Editores, 2008 p. 62.

³¹⁹ Walzer, M. *Las esferas de la justicia: una defensa del pluralismo y la igualdad*. México: FCE, p. 330.

concepto de libertad individual (a nivel ético o moral), en la igualdad entre los hombres (a nivel jurídico) y la soberanía popular y la voluntad general (a nivel político-social).



CONCLUSIONES

LA ÉTICA HUMANISTA DE LA VIRTUD EN ROUSSEAU

1. La virtud humana es bella y sabia al mismo tiempo

Sostengo que son cuatro los elementos fundamentales de lo que denomino una ética humanista de la virtud en Rousseau: un principio, una condición, un medio y un fin. El principio de la virtud es la bondad moral, basada en la piedad o el amor de sí; su condición es la libertad como independencia moral; su medio de desarrollo es la prudencia o sabiduría práctica, es decir, el saber vivir basado en la realización de verdades prácticas; y su fin es la felicidad, meta a la que debe encaminarse naturalmente la existencia humana y cuyo logro produce una satisfacción o gozo moral en quien la consigue.

La virtud es sólo humana porque sólo nosotros que somos débiles podemos servirnos de ella como una especie de palanca para nuestro perfeccionamiento moral. Los seres humanos necesitamos de la virtud para llegar a ser mejores. Dios puede ser bueno, pero jamás virtuoso. La virtud es nuestra condición humana originaria exclusiva y moralmente definitoria. Es el instrumento de nuestra realización moral como seres sensibles que estamos llamados a alcanzar la felicidad aquí en la tierra, pese a nuestros innegables sufrimientos. Para alcanzar la virtud es imprescindible dar prioridad igualmente a la libertad, a la bondad y a la justicia en nuestros actos. La bondad y la libertad son condiciones naturales. Somos predominantemente buenos y libres por naturaleza.

Los actos virtuosos son necesariamente bellos y sabios. Son bellos porque la idea de belleza está referida en Rousseau a esta captación de la relación esencial entre las partes y el todo, a una armonía interior que relaciona cada parte entre sí y con el conjunto. Son sabios porque la sabiduría en Rousseau, retomando un ideal antiguo y helenístico, consiste en vivir de la manera más natural posible (ideal

epicúreo, cínico y estoico que sin duda se remonta a Sócrates como figura principal y que lleva a cabo Catón en la Roma Republicana) defendiendo la autarquía o la autosuficiencia que elimina toda forma de dependencia que restrinja nuestra autonomía moral y nos asegure que somos realmente dueños de nuestras decisiones y acciones.

2. Componentes del concepto de virtud rousseauiano

Es necesario indicar que la concepción que tiene Rousseau de la virtud constituye una síntesis compuesta por elementos de diversas tradiciones de pensamiento. Entre estos destacan los aportes de la filosofía antigua y helenística, la filosofía moderna y del cristianismo protestante de Rousseau. Destaca asimismo la importancia que Rousseau concede a la virtud en ciertos pueblos como el lacedemonio y el espartano a nivel político, y la virtud de ciertas figuras que tuvieron un significado especial en su vida: su padre Isaac, Madame de Warens, la señorita de Châtelet, etc. La originalidad de Rousseau consiste básicamente en haber secularizado la virtud cristiana y hacerla operativa al darle un alcance político determinado. Su talento filosófico es una mezcla de fina retórica con sutiles desplazamientos semánticos de varios términos, entre ellos el de virtud, como ya se ha explicado.³²⁰ Estos términos pierden su contenido teológico inicial y se secularizan en clave política.

De innegable huella platónica y cristiana es esta asociación entre la virtud y el alma donde encuentra aquella su verdadera sede. El alma de los hombres y no su razón ni su cuerpo, ni su fortuna, ni su origen socioeconómico ni tampoco su educación es lo que determina el verdadero carácter de la virtud. Rousseau concibe al alma en un estado puro, sin mancha, porque el ginebrino no cree en el dogma del pecado original, y por eso el alma en estado puro es naturalmente buena, libre de pecado o mal. El mal es adquirido posteriormente en su comparación con otros hombres. Los vicios -mal moral- surgen del contacto de los hombres en sociedad.

Hay sin duda ingredientes cristianos en la conformación del concepto de virtud rousseauiano. La virtud en Rousseau así como la virtud cristiana exige sacrificios que encuentran su fundamento en el amor al prójimo. Exige la renuncia

³²⁰ Cf. supra 3.3. Potencial crítico y desplazamiento semántico del concepto de virtud.

a un placer efímero por un bien permanente. Exige renunciar a la obtención de un placer sensible y fugaz a cambio de lograr una felicidad espiritual duradera a largo plazo. Al igual que la virtud cristiana y que la virtud practicada por los lacedemonios y sus paisanos ginebrinos, la virtud en Rousseau exige disciplina, constancia, austeridad y esfuerzo.

Es característico de la concepción antropológica de Rousseau su papel de agente moral libre y perfectible. La virtud se basa en la libertad natural del hombre y en su facultad distintiva, aquella de la perfectibilidad, que asegura el progresivo mejoramiento en el desarrollo de la vida humana. Este dinamismo característico de la virtud rousseauniana es fundamental para entender sus posteriores implicancias a nivel económico, político y social. Si la virtud es una característica activa en todos los hombres, todos tienen la posibilidad de ser virtuosos, ninguno más que otro, pues todos los hombres nacen buenos y libres y están llamados a ser felices, independientemente de su situación o condición específicas.

Si el hombre no fuera libre, su acción no podría juzgarse posteriormente como buena o mala. Se caería en un indiferentismo y todo valdría exactamente lo mismo: un inocente, una víctima, un asesino y un delincuente tendrían la misma responsabilidad moral. Esto no se sostiene. Hay una diferencia abismal entre la inocencia y la culpabilidad para el derecho desde el punto de las consecuencias de los actos y de las intenciones que las originaron. La filosofía de Rousseau es esencialmente una filosofía de la libertad. La voluntad autónoma es condición de posibilidad de la acción virtuosa. Por ello el derecho y la política encuentran su fundamento último en la ética.

3. La virtud rousseauniana es determinada por relaciones intersubjetivas específicas.

La naturaleza del hombre no se define a priori, sino solo a través de sus relaciones con otros hombres. De manera análoga la virtud no se expresa, pues, de una manera fija, rígida o única. Depende del contexto, del tipo de relaciones que los hombres guardan entre sí. Son las relaciones que establecen entre sí las que definen la peculiaridad de su constitución humana y definen su carácter. La virtud se aprecia en las relaciones entre amos y criados, entre el amante y su amada, entre los padres e hijos, entre esposos (v.g. *Julia*), entre el maestro y su

discípulo (v.g. *Emilio*), entre el autor y sus lectores (v.g. *Confesiones*), entre el yo interior y el yo social (v.g. *Diálogos*).

4. Carácter dinámico, práctico y ejemplar de la virtud rousseauiana

En Rousseau la virtud no es algo fijo, rígido, determinado absolutamente por la naturaleza. Rousseau entiende la virtud en su aspecto dinámico de lucha o combate permanente contra las pasiones o inclinaciones naturales negativas. Por eso la voluntad –como facultad activa– juega un papel indiscutible muy superior al de la razón, sin negar la importancia que tiene esta. Todos los hombres pueden acceder a la virtud si se esfuerzan, voluntariamente, lo suficiente. La virtud es una conquista que exige un esfuerzo constante en el hombre. Hay una dinámica en la historia movilizadora por la libertad humana que encuentra su medio de expresión en la virtud.

Por la metodología de aproximación al problema, aunque no por su intención, Rousseau es más aristotélico que platónico. La definición de virtud no es lo importante sino llegar a ser virtuoso, vivir virtuosamente. No interesa conocer qué es la virtud -si es que esto fuera posible a través de una definición de lo que ella es, de su naturaleza conceptual- sino que interesa amar la virtud; desearla apasionadamente y ponerla en práctica. Así el alumno aprende del maestro no por lo que éste le explique teóricamente de la virtud, sino por lo que el alumno ve de la virtud plasmada en las actitudes y actos de su maestro en su vida cotidiana. Lo que motiva las buenas acciones en los hombres es el amor que sienten ellos por la virtud.

5. La virtud rousseauiana como patrimonio moral universal de la humanidad

La virtud no es algo dependiente del nacimiento u origen social y económico. Los hombres no son virtuosos por haber nacido en un determinado grupo socioeconómico, cultural, o por tener características concretas predeterminadas. La virtud deja de ser entonces una cualidad distintiva y exclusiva de un determinado grupo humano; la virtud está al alcance de cualquier ser humano, pobre o rico, ignorante o culto. De esta manera Rousseau propugna la democratización de la virtud. La virtud ya no es un asunto exclusivamente aristocrático sino popular, pues es el pueblo el que constituye la soberanía y el

que decide, en mayoría, sobre el destino del bien público.

La virtud se convierte así en un patrimonio moral de la humanidad. Este planteamiento rousseauiano marca el fin de las jerarquías económicas, sociales e intelectualistas, propias de las concepciones éticas antigua y medieval, y permite fundamentar teóricamente la igualdad natural entre los hombres de la concepción política de la modernidad. Ahora bien, si los individuos son todos iguales, valen lo mismo como hombres, independientemente de su nacimiento u origen social. En consecuencia, todos en su calidad de hombres deben tener iguales derechos sociales, políticos, jurídicos, económicos, etc. Rousseau es por eso el precursor de los derechos humanos como derechos válidos para todos los hombres por igual.

Los hombres ya no serán valiosos o dignos porque nacieron en "cuna de oro", porque poseen sangre real, y cuentan con privilegios de nacimiento propios de su pertenencia a una determinada clase social o económica. La virtud es propia de la constitución humana, en su estado de naturaleza, en el cual el hombre es verdaderamente hombre, sin apariencias, sin falsas distinciones, caracterizado por su pureza de costumbres, su sencillez y simplicidad de vida. Por el hecho de ser hombres tanto el campesino como el aristócrata pueden ser hombres moralmente virtuosos. El regreso al estado de naturaleza en el hombre constituye una profunda crítica a la desigualdad social que no valora al hombre en su real dimensión, y solo aprecia las diferencias superficiales, aparentes y vanas.

En suma, el carácter revolucionario de la filosofía social de Rousseau marca el fin de los privilegios de clase e inaugura la democratización del concepto de virtud con su innegable repercusión en la generalización de los derechos del hombre y del ciudadano.³²¹ De ahí que, como he sostenido, sea posible considerar a Rousseau uno de los precursores de los derechos humanos ya que el universalismo de los derechos del hombre parte de su filosofía de que los sentimientos son universales en la constitución humana.

321 La "Declaración Universal de los Derechos del Hombre y del Ciudadano" dada en Francia en 1789 constituye un documento de evidente inspiración rousseuiana. Basta echar un rápido vistazo para notar la profunda influencia de la doctrina ético-política de Rousseau en dicho documento jurídico. Términos y expresiones como libertad, propiedad, igualdad, derechos, voluntad general cuerpo social, utilidad común, forman parte del vocabulario del Contrato Social y poseen los énfasis dados por el pensador ginebrino.

6. La justicia como virtud política basada en el amor a la humanidad

A través de su generalización el amor propio se convierte en amor de sí. Y es a este proceso y al resultado obtenido fruto de dicha generalización sentimental a lo que denominamos virtud. Según Rousseau, el amor de los hombres derivado del amor de sí es el principio de la justicia humana. Para operar esta transformación es preciso recurrir a la imaginación y a su poder creativo, porque así podemos sentirnos en una situación general que no nos toca directamente pero que sería posible que fuese la nuestra si otras fueran las circunstancias de nuestra existencia concreta.

La justicia es la virtud que se logra cuando se extiende el amor de sí y se convierte en amor por los demás; la justicia en grado eminente consiste en irradiar este amor por los otros en la forma de un orden social a través de relaciones armónicas entre todos los miembros de una comunidad. La virtud es entonces interna y externa, individual y social. En conclusión, la virtud tal como la entiende Rousseau propugna esta conexión e interdependencia esencial entre el hombre y la sociedad que encuentra su fórmula política sencilla y precisa, como se ha visto, en el concepto de voluntad general.

7. La virtud rousseauiana como “Moral del Corazón”

En Rousseau podemos hablar de una Moral del corazón basada en la preexistencia ontológica de los sentimientos en el hombre. Los sentimientos en general preceden al uso de la razón en el hombre y son los de carácter noble en el corazón humano los que permiten la elevación del alma. Ahora bien, si la bondad o maldad humana se define por los sentimientos –y no por la razón–, en el fondo del alma, y los sentimientos humanos son universales, todos los hombres tienen los mismos derechos porque son constitutivamente iguales.

Para actuar moralmente bien es preciso escuchar la voz de la conciencia que no es otra que la voz de la naturaleza grabada en el fondo de nuestra alma y que se capta de manera sensible y no argumentativa. El criterio para distinguir el bien del mal es sensible, depende de una intuición afectiva y no de un razonamiento lógico discursivo. Así, pues, todo verdadero hombre debe penetrar en el fondo de su alma; debe sentir lo que le dice su corazón -y no solo su razón- porque sólo así logrará distinguir entre lo bueno y lo malo, lo justo y lo injusto, sin posibilidad de error. Rousseau fundó el juicio moral en una certeza afectiva, emocional.

Como corolario de una virtud basada en el corazón se sigue un cambio profundo de actitud en el hombre y en su relación con los otros. Una moral del corazón, que brota de los sentimientos como expresión espontánea de la constitución humana se basa en la franqueza o sinceridad, transparencia de un alma que no sabe disimular, no finge, sino que expresa abierta y libremente sus sentimientos y no oculta sus intenciones o motivos. Una actitud basada en esta moral del corazón sólo puede perseguir la verdad y la justicia pero no como verdades teóricas sino como verdades prácticas, como principios que orientan y rigen la conducta. *Vitam impendere vero!* (¡Consagra tu vida a la verdad!).

8. Virtudes naturales y sociales, virtudes personales y colectivas

La virtud como concepto abstracto y general es uno solo, pero dependiendo del punto de vista desde el cual se examine la existencia humana, podemos hablar varios tipos o clases de virtud. Así pues, una es la virtud del hombre en estado natural y otra la virtud del hombre en estado social. A partir de este criterio las virtudes en Rousseau pueden clasificarse en: virtudes naturales (del hombre en estado natural) y virtudes sociales (del hombre en estado social). En ambos tipos de virtud debe darse la moralidad, debe encarnar la virtud moral, a fin de que la virtud natural y social alcancen su mayor grado de perfección. Y eso se alcanza con la virtud cívica o pública en el ámbito de la ciudad, donde la moralidad de perfecciona a través de los sentimientos sociales. Sólo en sociedad, en las relaciones con otros ciudadanos, la virtud moral se desarrolla plenamente.

En primer lugar, la virtud natural depende de la fuerza física y el valor del hombre primitivo. El aspecto natural de la virtud alude a su etimología. Virtud proviene del vocablo latino *vir* que significa varón, hombre, y está posiblemente emparentada con otro vocablo latino *vis*, que significa fuerza física, vigor, energía. La asociación de varón y fuerte es importante porque permite entender algo que sería una diferencia significativa y natural entre el hombre y la mujer desde su nacimiento y explica varios de los cuadros que presenta Rousseau en torno a las diferencias naturales entre ambos géneros. No pretendo decir que la fuerza sea una cualidad exclusiva del hombre, pero sí que desde el momento del nacimiento la Naturaleza ha establecido una diferencia entre varón y mujer. Así, una consideración desde el punto de vista natural, haría comprensible que existan virtudes propias del varón y virtudes típicas de la mujer. En el Primer Discurso por ejemplo, habla de la virtud del atleta que pelea a pecho descubierto. Sus

elogios de la forma de vida espartana o lacedemonia y sus virtudes militares ponen de relieve la importancia de este aspecto específico de la virtud rousseauiana. Y si pareciera que al concederle la fuerza física al hombre como un atributo característico, tratase en forma injusta a la mujer, basta recordar que en el *Emilio* y en *Julia* se considerará el autodomínio de las pasiones como símbolo de la autoridad moral –compartida por los varones sabios– de la mujer que refleja la victoria duradera del espíritu sobre los placeres sensibles, y que la hacen digna de respeto y admiración universal.

Asimismo, es posible hacer una precisión conceptual más. Podemos hablar de virtudes naturales y sociales si nos referimos a la naturaleza, esencia o al carácter propio de la virtud; pero si nos referimos a los destinatarios o beneficiarios de ellas, hablaremos más bien de virtudes personales (propias del individuo) y virtudes colectivas (propias de la comunidad). La virtud personal se puede entender como la necesidad de coherencia o concordancia con uno mismo, entre lo que uno piensa, dice y obra en su vida privada; en cambio, la virtud colectiva se entiende como la exigencia de felicidad pública para todos los ciudadanos. La virtud colectiva, es fácil advertirlo, dependerá de la moralidad propia de la virtud política o ciudadana en cada individuo. La voluntad general rousseauiana puede leerse así como la manera en que la moralidad de la virtud individual se plasma en el conjunto de la sociedad, en el mayor número posible de ciudadanos de una comunidad. Todos mantienen su libertad individual pero propenden al bien común colectivo del Estado. Las partes (ciudadanos) logran integrarse armónicamente en una totalidad mayor (ciudad). El interés privado o particular cede así en beneficio del interés colectivo o público.

9. La virtud cívica en Rousseau

Pero Rousseau no se queda en un nivel puramente naturalista de comprensión de la virtud, sino que llevará esta consideración al centro de sus motivaciones: el aspecto moral del problema en el ámbito público. La virtud en su aspecto moral significa estado de inocencia, pureza y simplicidad de costumbres. El hombre moralmente virtuoso posee un corazón puro; es inocente, noble, humilde, sencillo, costumbres propias del hombre en estado de naturaleza, que no han sido alteradas por su contacto con la sociedad y por eso este hombre está exento de vicios. Vemos así que en Rousseau la virtud moral está asociada directa y originariamente al estado de naturaleza. Sólo un hombre que conserva la moralidad en el estado natural podrá luego perfeccionar convenientemente la

virtud cívica o pública propia de la condición de ciudadano. Es esta la finalidad del Emilio: establecer los principios para educar al hombre natural en su paso a la vida en sociedad, sin perder la moralidad incipiente del estado de naturaleza.

De esta manera, el ciudadano virtuoso será aquel que lleve inalterable en su corazón el sello del estado de naturaleza, transformado ciertamente por la obediencia razonada a la ley que emana de la voluntad general, que es expresión de la conciencia y la razón de cada hombre. Por eso la virtud en un sentido estrictamente político consiste en la conformidad entre la voluntad particular y la voluntad general, que asegura que los intereses egoístas de los hombres ceden su lugar al interés común. Esta marca originariamente sensible es la que lo protegerá en mayor o menor medida de los vicios sociales derivados de los falsos bienes de la opinión. Y por eso su moral debe ser la del corazón y los sentimientos y no aquella de la razón y los razonamientos, porque estos pueden basarse -si no existe una pureza de alma y corazón- en una moral falsa y engañosa. Su valoración de los hombres primitivos, de los campesinos, de las mujeres espartanas y ginebrinas, y en general de la gente sin mayor educación intelectual subraya este aspecto moral de la virtud. Este aspecto representa el núcleo de la teoría ética de Rousseau. Sin virtud moral la virtud natural -entendida como pura fuerza física- queda incompleta, no se desarrolla plenamente y la virtud política se convierte en un fraude, un embeleco.

La virtud cívica o pública depende de la capacidad política del hombre. Y su excelencia, por decirlo de algún modo, depende estrictamente de la virtud moral. No hay virtud en este sentido, si no hay justicia ni leyes. Este tipo de virtud exige el cumplimiento del deber, el respeto a las leyes, la moderación de los impulsos naturales o la sublimación de los instintos sexuales tal como ocurre -según Emilio- con la enseñanza del maestro a su discípulo. El instinto se transforma en razón y la fuerza en derecho.

10. La libertad individual y la justicia como virtud política se conjugan en la voluntad general y son garantizadas por la piedad que constituye el fundamento último de la ética humanista en Rousseau.

En el pensamiento político de Rousseau no se renuncia en ningún momento a la libertad individual, pero ésta se orienta o canaliza hacia un propósito mayor: la felicidad pública, que ennoblece más el alma de cada ciudadano que el exclusivo interés particular. ¿Por qué? Porque la justicia como virtud política fomenta el amor a la humanidad. Quien ama a la humanidad no sólo se ama a sí mismo

sino que es capaz de amar a sus semejantes. Lo anterior se explica porque la constitución verdadera del hombre tiene a la piedad como una pasión originaria.

La piedad rousseuniana se basa en el amor a la vida, a la propia conservación en uno mismo y en los demás. La piedad es un sentimiento de conservación y cuidado que antecede a cualquier pasión artificial, secundaria, como son el egoísmo, la vanidad, la codicia, la vanagloria, etc. Todas estas pasiones provienen de nuestras relaciones sociales y no de nuestra verdadera constitución humana –aquella que se esforzará en esclarecer y profundizar Rousseau en todas sus obras, desde diversos ángulos- que se basa en la piedad como el sentimiento natural originario propio de la especie humana. Sosteniendo la piedad como sentimiento innato a los hombres en su conjunto, se evita atribuirle a Rousseau la ingenuidad de creer que todos los individuos son naturalmente buenos.

La piedad garantiza sólo la bondad de la humanidad; no la de los individuos particulares. Es decir, el género humano es naturalmente bueno y tiende a su conservación y progreso en la historia. La virtud cívica es, en este sentido, el medio que nos permite proteger y desarrollar la piedad –como sentimiento natural– en las relaciones de los hombres en sociedad a través del respeto a las leyes y la conformación de instituciones políticas. La virtud moral y la virtud cívica encuentran así su máxima expresión en una democracia republicana que se legitima socialmente a través del protagonismo político que adquiere la voluntad general como conjunción armónica de intereses privados e interés público, de libertad individual y justicia social. La virtud cívica rousseuniana constituye, pues, el instrumento que permite la cohesión social de la piedad como sentimiento originario de amor en los hombres. Sin embargo, esta cohesión social es factible, como se puede apreciar, sólo porque la piedad constituye en Rousseau el fundamento último de una ética humanista basada en la virtud.

ANEXO

CRONOLOGÍA DE LAS OBRAS PRINCIPALES DE ROUSSEAU

- 1750:** *Discourse sur les sciences et les arts* [*Discurso sobre las ciencias y las artes*] (escrito en 1749) – conocido comúnmente como el *Primer Discurso*.
- 1752:** *Le Devin du village* (ópera) [*El adivino de la aldea*] *Narcisse* [*Narciso*] (obra teatral), *Réponse à M. Bordes* [*Respuesta al Sr. Bordes*]
- 1753:** *Lettre sur la musique Française* (escrita en 1752) [*Carta sobre la música francesa*]
- 1754-61:** *Essai sur l'origine des langues* [*Ensayo sobre el origen de las lenguas*], publicado póstumamente en 1781.
- 1755:** *Discourse sur l'origine de l'inégalité* [*Discurso sobre el origen de la desigualdad*] y *Économie politique* [*Economía política*] (Artículo de la *Enciclopedia*)
- 1756:** *Lettre sur la Providence* [*Carta sobre la Providencia*]. (Respuesta al *Poème sur le desastre de Lisbonne*, de Voltaire)
- 1758:** *Lettre a D'Alembert sur les spectacles* [*Carta a D'Alembert sobre los espectáculos*]; *Lettres morales* [*Cartas Morales*], publicadas en 1761.
- 1760:** *La Nouvelle Héloïse* [*La Nueva Eloísa*]
- 1762:** Redacción de cuatro cartas autobiográficas a Malesherbes (enero), *Émile* [*Emilio*], *Contrat social* [*El Contrato Social*] y *Lettre a Christophe de Beaumont* [*Carta a Cristóbal de Beaumont*] (Respuesta a la prohibición del *Emilio* por el Arzobispo de París), *Le Lévitte d'Éphraïm* [*El levita de Efraín*], publicado en 1781.

- 1764:** *Lettres écrits de la montagne* [*Cartas escritas desde la montaña*]. (Respuesta a las *Cartas escritas desde el campo*, de J. R. Tronchin)
- 1765:** *Projet de Constitution pour la Corse* [*Proyecto de Constitución para Córcega*]
- 1766:** Redacción de la primera parte de las *Confesiones*, que no serán publicadas en forma íntegra sino hasta 1782.
- 1767:** *Dictionnaire de musique* [*Diccionario de Música*]
- 1771-2:** *Considérations sur le gouvernement de Pologne* [*Consideraciones sobre el Gobierno de Polonia*]
- 1771-3** *Dictionnaire de botanique* [*Diccionario de botánica*], publicado póstumamente en 1781.
- 1772-6:** *Dialogues: Rousseau juge de Jean-Jacques* [*Diálogos: Rousseau, juez de Jean-Jacques*], publicada en 1780.
- 1776-8:** *Les Rêveries du promeneur solitaire* [*Ensueños de un paseante solitario*]

BIBLIOGRAFÍA

A) DE ROUSSEAU:

En francés:

Œuvres complètes [OC], Edition de Bernard Gagnebin et Marcel Raymond. 5 vols. Paris : Gallimard, col. Bibliothèque de la Pléiade, 1959-1995.

Émile ou de l'Éducation. Paris: Garnier-Flammarion, 1984.

Julie ou la Nouvelle Héloïse. Chronologie et introduction par Michel Launay. Paris : Flammarion, 1967.

Lettres écrites de la montagne.

En español:

Cartas desde la montaña. Sevilla: Universidad de Sevilla, 2005.

Del Contrato Social. Discursos. Madrid: Alianza Editorial, 1980.

El contrato social o principios de derecho político. Madrid: Taurus, 1966.

El contrato social. Madrid: Ediciones Alba, 1996.

El contrato social. Buenos Aires: Aguilar, 1953.

El Contrato social o principios de derecho político. Discurso sobre las ciencias y las artes. Discurso sobre el origen de la desigualdad, 4ª ed., estudio preliminar de Daniel Moreno. México: Porrúa, 1975.

Discurso sobre el origen y fundamentos de la desigualdad entre los hombres. Edición y material didáctico: Jordi Beltrán. Madrid: Alhambra, 1985.

Discurso sobre el origen de la desigualdad entre los hombres. Buenos Aires: Aguilar, 1963.

Emilio o de la educación. Prólogo de Ma. Del Carmen Iglesias. Trad. De Luis Aguirre Prado. Madrid: EDAF, 1981

Escritos de combate. Madrid: Alfaguara, 1979.

Escritos religiosos. Madrid: Ediciones Paulinas, 1978.

“Profesión de fe del Vicario Saboyardo”, en *Emilio o de la educación*, Libro IV. Trad. del francés de Luis Aguirre Prado; prólogo de María del Carmen Iglesias. Madrid: Biblioteca EDAF, 1981.

Las Confesiones. Madrid: Biblioteca EDAF de bolsillo, 1980.

Las confesiones. Estudio preliminar de Jorge Zalamea. México, D.F.: Conaculta, 1998.

Las Confesiones. México: Editorial Océano, 1999.

Cartas Morales y otra correspondencia filosófica. Edición de Roberto R. Aramayo. Madrid: Plaza y Valdez Editores, 2006.

Las ensañaciones del paseante solitario. Madrid: Alianza, 1988.

B) SOBRE ROUSSEAU:

Althusser, Louis. “Sur le Contrat Social”, en: *Les Cahiers Pour L’Analyse*. Paris, n. 8, 1967.

Aragues Pérez, Felipe: *Lutero y Rousseau, su influencia en la ideología del liberalismo capitalista*. Zaragoza: CSIC, 1947.

Atene, Paolo. *Gian Giacomo Rousseau: La vita e le opere, il pensiero filosofico, politico, pedagogico e religioso*. Genova: Edizioni Fides, 1954.

Babbit, Irving. *Rousseau and romanticism*. New York: Meridian Books, 1955.

Baczko, Bronislaw, “Rousseau et l’aliénation Sociale”, en: *Annales de la Société J.J. Rousseau*, vol. XXXV (1959-1962), pp. 223-237.

Barny, Roger. “Robespierre, Rousseau et le problème religieux. De la ‘religion civile’ à l’époque révolutionnaire”, en: *La Pensée*, Nanterre, n. 337, jan.-mar., p. 7-25, 2004.

Beaulavon, George. “La Philosophie de J.-J. Rousseau et l’Esprit Cartésienne”, en: *Revue de Métaphysique et de Morale*, Paris, vol. XLIV, 1937, pp. 325-352.

Belaval, Y. «Rationalisme sceptique et dogmatisme du sentiment chez Jean-Jacques Rousseau», en: *Annales de la Société J.-J. Rousseau*, XXXVIII (1969-71).

Bensaude-Vincent, Bernadette & Bernardi, Bruno. *Jean-Jacques Rousseau et la chimie (Corpus, a journal devoted to philosophical works in the French language, no. 36)*, Centre d’Etudes d’Histoire de la Philosophie Moderne et Contemporaine, Université Paris X, 1999

Berlin, Isaiah. “Rousseau” en: *La traición de la libertad: seis enemigos de la libertad humana*. Trad. de María Antonieta Neira Bigorra. México: D.F.: FCE, 2004.

Bernardi, Bruno. “Introduction”, en: Rousseau, Jean-Jacques. *Profession de foi du vicair savoyard*. Paris: GF-Flammarion, 1996. pp. 7-41.

Bernardi, Bruno “J.-J Rousseau, une chimie du politique? Pour une relecture du *Contrat social*, I, 5», *Philosophie*, Paris, n. 56, 1997, pp. 49-65.

Berteloot, Stéphane. "Émile et Robinson", en: *Revue Philosophique de la France et de l'Étranger*, Paris, année 118, n. 1, pp. 3-9, 1993.

Besse, G. *Rousseau, l'apprentissage de l'humanité*. París, Messidor- Editions sociales, 1988.

Bizzili, P. *J.J. Rousseau et la Démocratie*. Sofía: L'Universitá de Sofía, 1928.

Bloom, Alan. "Jean-Jacques Rousseau", en: Strauss, Leo; Cropsey, Joseph (orgs.). *Historia de la filosofía política*. México: Fondo de Cultura Económica, 1993, pp. 529-548.

Bloom, Allan. *Amor y amistad*. Santiago de Chile: Editorial Andrés Bello, 1996, pp. 39-176.

Blum, Carol. *Rousseau and the Republic of Virtue. The Language of Politics in the French Revolution*. Ithaca, Nueva York: Cornell University Press, 1986.

Boss, R. I. "Rousseau's Civil Religion and the Meaning of Belief: An Answer to Bayle's Paradox", en: *Studies on Voltaire and the Eighteenth Century*, n. 84, p. 123-193, 1971.

Bouchardy, François, "Une Definition de la conscience par J.-J. Rousseau", en: *Annales de la Société Jean-Jacques Rousseau*, XXXII (1950-52), pp. 167-175.

Bouchilloux, Hélène. "Le statut de la religion civile chez Rousseau", *Les Cahiers philosophiques de Strasbourg* 11, *Les lois et les moeurs*, Université Marc Bloch, 2001.

Braun, Rafael. "La religión civil de J.J. Rousseau", en: *Manuscrito*, Campinas, v. III, n. 2, 1980.

Bréhier, Émile. "Les lectures malebranchistes de Rousseau", en: *Études de philosophie moderne*. Paris: Presses Universitaires de France, 1965. pp. 84-100.

Bruno, Antonio. *Iluminismo e Romanticismo in Rousseau e in Hegel*. Bari: Laterze e Figli, 1953.

Burgelin, Pierre. *La philosophie de l'existence de J.J. Rousseau*. París: Presses Universitaires de France, 1952. .

Burgelin, Pierre. «The Second Education of Emile», en: *Yale French Studies*, No. 28, Jean-Jacques Rousseau (1961), pp. 106-111.

Burgelin, Pierre. "Kant lecteur de Rousseau", en: *Jean-Jacques Rousseau et son oeuvre: problèmes et recherches*. Paris: 1964.

Burgelin, Pierre. "Hors des ténèbres de la nature", en: *Rousseau et la philosophie politique*. Paris: Presses Universitaires de France, 1965. pp. 171-194.

Calderón Quindós, Fernando. «Lo público y lo privado en la obra de Jean-Jacques Rousseau», en *Isegoría* No. 24, 2001, pp. 213-221.

Calderón Quindós, Fernando *El bosque rousseaiano: belleza y dignidad moral: Jean-Jacques Rousseau y la belleza inter-específica de los problemas ambientales* Tesis doctoral. Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Valladolid), 2004

Cañas Quirós, Roberto. «El concepto de libertad en el hombre natural de Rousseau », en: *Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica* No. 94, Vol. XXXVIII (Ene-Jun 2000), pp. 77-88.

Cassirer, Ernst. *Rousseau, Kant, Goethe: Two Essays*. Translated from the German by James Gutmann, Paul Oskar Kristeller, and John Herman Randall, Jr. New Jersey: Princeton University Press, 1945.

<http://www.scribd.com/doc/12850014/Ernst-Cassirer-Rousseau-Kant-Goethe-Two-Essays>

Cassirer, Ernst. *Rousseau, Kant, Goethe: Filosofía y cultura en la Europa del siglo de las luces*. Edición de Roberto R. Aramayo, traducción de R. R. Aramayo y Salvador Mas. Madrid: Fondo de Cultura Económica, 2007.

Cassirer, Ernst. *The Question of J.J. Rousseau*. Bloomington: The University of Indiana Press, 1963.

Chapman, John. *Rousseau: Totalitarian or Liberal?* New York: AMS Press, 1968

Charles, Sébastien. "De Pirro a Rousseau: estudo sobre o ceticismo das Luzes", en: *Philosophica: Revista de Filosofia da História e Modernidade*, Aracaju, n. 2, 2001, pp. 11-34.

Clifford, Orwin. «Cómo una emoción se transformó en virtud (con ayuda de Rousseau y Montesquieu)», en: *Cuadernos de pensamiento político, FAES*, No. 21, 2009, pp. 69-81.

Clifford, Orwin. «Rousseau's Socratism», en: *The Journal of Politics*, Vol. 60, No. 1, (Feb., 1998), pp. 174-187.

Cobban, Alfred. "New Light on the Political Thought of Rousseau", en: *Political Science Quarterly*, New York, v. 66, n. 2, jun. 1951, pp. 272-284.

Cobo Bedia, Rosa. "El problema de la 'renaturalización' en Jean-Jacques Rousseau", en: *Revista de Estudios Políticos (Nueva Época)*, No. 50, Marzo-Abril 1986, pp. 241-252. http://www.cepc.es/rap/Publicaciones/Revistas/3/REPNE_050_237.pdf

Cohen, Joshua. "Reflections on Rousseau: Autonomy and Democracy", en: *Philosophy and Public Affairs* 15 (3), 1986: 276-9.

Cole, G. D. H. "Rousseau's Political Theory," in G. D. H. Cole, *Essays in Social Theory*. London: MacMillan, 1950.

Cole, G. D. H. "Rousseau's *Social Contract*," in G. D. H. Cole, *Persons and Periods: Studies*. London: MacMillan, 1938.

Cooper, Laurence D. *Rousseau and Nature: The Problem of the Good Life*. Penn State UP, 1999.

Cotoni, Marie-Hélène. "Le 'christianisme' de Rousseau au temps des *Rêveries du Promeneur Solitaire*", en: *Études Jean-Jacques Rousseau*, Montmorency, n. 10, p. 57-75, 1998.

Cotta, Sergio. *Rousseau ou de l'insuffisance de la politique*, ponencia presentada en el coloquio italo-ginebrino organizado por el *Istituto della Enciclopedia italiana* con ocasión del bicentenario de la muerte de Rousseau. Roma, 5-6 de mayo de 1978.

Cotta, Sergio. "Rousseau o dell'insufficienza della politica", en: *Rousseau secondo Jean-Jacques*. Roma/Genebra: 1979.

Cotta, Sergio. "Teoria religiosa e teoria politica in Rousseau", en: *Giornale di Metafisica*, Torino, n. 19, 1964, p. 1-21. "Théorie religieuse et théorie politique chez Rousseau", en: *Rousseau et la philosophie politique*. Paris: Presses Universitaires de France, 1965, pp. 171-194.

Cottret, Bernard. "Autorité civile, autorité divine chez Jean-Jacques Rousseau: La Lettre à C. de Beaumont et Les Lettres écrites de la montagne, 1763-1764", en: *Anglophonia*, Toulouse, n. 17, 2005. pp. 347-359.

Cottret, Bernard; Cottret, Monique. "Simul justus, simul peccator. Jean-Jacques Rousseau était-il protestant?", en: *Bulletin de la Société de l'Histoire du Protestantisme Français*, Paris, tome 151, janvier-février-mars 2005, pp. 107-126.

Cottret, Bernard; Cottret, Monique. "Rousseau et la religion civile: aux origines de la laïcité", en: Albaret, L. et al. (ed.). *Religion et politique: dissidences, résistances, et engagements*. Paris: Syllepse, 2006. pp. 36-42.

Cranston, Maurice; Peters, Richard S. (eds.) *Hobbes and Rousseau: Collection of Critical Essays*: Garden City, Nueva York: Doubleday, 1972.

Critchley, Simon. "The Catechism of the Citizen: Politics, Law and Religion In, After, With and Against Rousseau", en: *Law and Humanities*, v. 1, n. 1, 2007, pp. 79-109. [<http://www.hartjournals.co.uk/lh/volumes/1/issues/1/1168.html>]

Crocker, Lester G. «The Priority of Justice or Law», en: *Yale French Studies*, No. 28, Jean-Jacques Rousseau (1961), pp. 34-42.

Damrosch, Leopold. *Jean-Jacques Rousseau: Restless Genius*. New York: Houghton Mifflin Company, 2005 (en Paperback, Mariner Books, 2007).

Darío Arango, Iván. *Críticos y lectores de Rousseau*. Medellín: Universidad de Antioquia, 2006.

De Jouvenel, Bertrand. «Rousseau the Pessimistic Evolutionist», en: *Yale French Studies*, No. 28, Jean-Jacques Rousseau (1961), pp. 83-96.

Delbos, Victor. "Rousseau et Kant", en: *Revue de Métaphysique et de Morale*. Vol. XX (1912).

Del Busto Vargas, Jorge. "Juan Jacobo Rousseau, Moralista", en: *Archivos de la Sociedad Peruana de Filosofía*, Tomo 5, Lima, 1985, pp. 47-63.

De Man, Paul. "Political allegory in Rousseau". In: SHAPIRO, Michael (Ed.). *Language and politics*. New York: New York University Press, 1984. pp. 195-214.

Dent, Nicholas. *Rousseau*. Abingdon, Oxon: Routledge, 2005.

Derathé, Robert *Le rationalisme de Jean-Jacques Rousseau*. Paris, 1948.

Derathé, Robert. *Jean-Jacques Rousseau et la science politique de son temps*. Paris, 1950; 2d. ed. Paris: Vrin, 1979.

Derathé, Robert. "Jean-Jacques Rousseau et le christianisme", en: *Revue de Métaphysique et de Morale*, Paris, Année 53, n. 1, octobre 1948, pp. 379-414.

Derathé, Robert. "La problématique du sentiment chez Rousseau", en: *Annales de la Société Jean-Jacques Rousseau*, Genève, n. 37, 1966-1968, pp. 7-18.

Derathé, Robert. "La religion civile selon Rousseau", en: *Annales de la Société Jean-Jacques Rousseau*, Genève, n. 35, 1959-1962, pp. 161-180.

Derathé, Robert. "Les rapports de la morale et de la religion chez J.-J. Rousseau", en: *Revue Philosophique*, 1949, pp. 143-173.

Derathé, Robert. "Les réfutations du Contrat social au XVIIIe siècle", en: *Annales de la Société Jean-Jacques Rousseau*, Genève, n. 32, 1950-1952, pp. 7-54.

Derathé, Robert. "L'homme selon Rousseau", en: Genette, J.; Todorov, T. (ed.). *Pensée de Rousseau*. Paris: Seuil, 1984, pp. 109-124.

Deregibus, A. *Il problema morale in Jean-Jacques Rousseau e la validità dell'interpretazione kantiana*. Torino: Giappichelli, 1957.

Despland, Michel. "A key to 19th century critical attitudes toward religion? The work of J.-J. Rousseau", en: Joseph, H.; Lightstone, J.; Oppenheim, M. (orgs.). *Truth and compassion*. Waterloo: Wilfred Laurier University Press, 1983.

Dide, Augusto. *Juan Jacobo Rousseau: el protestantismo y la revolución francesa*. Valencia: F. Sempere, 1909.

Di Palma, «The Ethics of the *Lettres Morales* and Rousseau's Philosophical Project», in: *Modern Philology*. London : The University of Chicaco Press, 2002, pp. 227-257.

Di Palma, «Self and Agency: A Prolegomenon to Rousseau's *Dialogues*», en: *The Modern Language Review*, Vol. 98, No. 2 (Apr., 2003), pp. 311-326.

Di Palma, «'Un soin que je me dois': self-regarding virtues in Rousseau's *Dialogues*». en: *French Studies*, 2004, 58 (1), pp. 15-27.

Eigeldinger, M. *Jean-Jacques Rousseau et la réalité de l'imaginaire*. Boudry, Suiza, La Baconnière, 1962.

Emery, Léon. «Rousseau and the Foundations of Human Regeneration», en: *Yale French Studies*, No. 28, Jean-Jacques Rousseau (1961), pp. 3-12.

Dickenstein, Morris. «The Faith of a Vicar: Reason and Morality in Rousseau's Religion», en: *Yale French Studies*, No. 28, Jean-Jacques Rousseau (1961), pp. 48-54.

Dodge, G. H. (ed.): *Jean-Jacques Rousseau: authoritarian or libertarian ?* Lexington, Mass.: D. C. Heath, 1971.

Duprat, Jean-Pierre. "Le statut de la religion dans la pensée politique de Hobbes et de Rousseau", en: *Revue européenne des sciences sociales*, XX, n. 61, 1982, pp. 239-276.

Erdmann, Karl Dietrich. *Das Verhältnis von Staat und Religion nach der Sozialphilosophie Rousseaus (Der Begriff der "religion civile")*. Berlin, 1935.

Faguet, Emile. *Politique Comparée de Montesquieu, Rousseau et Voltaire*. Paris, 1902.

Fair, Herán. «El pensamiento de Rousseau: sus implicancias en el marxismo y en las ideas democrático-igualitarias», en: *Intersticios: Revista sociológica de pensamiento crítico*. Vol. 3, No. 1, 2009 (Ejemplar dedicado a Disidencias), pp. 161-188.

Farnati, Alicia Noemí. «La influencia de Jean-Jacques Rousseau en la independencia de América Latina y en especial de Argentina». Trabajo presentado en francés en el II Colloque International de Montmorency- Francia-Jean-Jacques Rousseau, Politique et Nation, 27-9-4-10- 1995. y publicado en Jean-Jacques Rousseau: *Politique et Nation*, Geneve-París: Ed. Slatkine, 2002.

Fermon, Nicole. *Domesticating Passions: Rousseau, Woman, and Nation*. Hannover, NH: University Press of New England, for Wesleyan University Press, 1997

Fernández Santillán, José F. *Hobbes y Rousseau: entre la autocracia y la democracia*. México: Fondo de Cultura Económica, 1988.

Ferrari, Jean. "Rousseau, Kant et la tyrannie", en: *Cahiers de Philosophie Politique et Juridique*, Cahen, n. 6, 1984, pp. 175-189.

Ferrari, Jean. "Égalité, inégalité, égalitarisme dans la pensée politique de J.-J. Rousseau", en: *Cahiers de Philosophie Politique et Juridique*, Cahen, n. 8, 1985, pp. 119-136.

Ferrari, Jean. "De la religion civile dans la pensée politique de J.-J. Rousseau", en: *Études Jean-Jacques Rousseau*, Montmorency, n. 7, 1995.

Fetscher, Iring. *Rousseaus politische Philosophie*, Frankfurt: Suhrkamp, 1960.

Forni Rosa, Guglielmo, "L'universalisme religieux de Jean-Jacques Rousseau", en: Pomeau, R.; L'Aminot, T.; Stroev, A.; Thiéry, R. *Jean-Jacques Rousseau, politique et nation*. Paris: Honoré Champion, 2001. pp. 483-503.

Forschner, Maximilian, *Rousseau*, Friburgo/Munich: Alber, 1977.

Fourny, Diane. "Rousseau's Civil Religion Reconsidered", en: *The French Review*, v. 60, n. 4, mar. 1987, pp. 485-496.

Gagnebin, B. «Les conditions du bonheur chez Jean-Jacques Rousseau», en: *Revue d'Histoire et de Philosophie religieuses*, 1975, no. 1.

Gilson, Étienne. "La methode de M. de Wolmar", en: Idem. *Les idées et les lettres*. Paris: J. Vrin, 1932, pp. 275-298.

Giraud, Raymond. «Rousseau's Happiness – Triumph or Tragedy?», en: *Yale French Studies*, No. 28, Jean-Jacques Rousseau (1961), pp. 75-82.

- Gaston Hall, H. «The concept of Virtue in La Nouvelle Heloise», en: *Yale French Studies*, No. 28, Jean-Jacques Rousseau (1961), pp. 20-33.
- Goldschmidt, Victor. “A resposta de D’Alembert ao ‘Discurso sobre as Ciências e as Artes’”, en: *Discurso*, São Paulo, n. 2, 1971.
- Goldschmidt, Victor. “Le problème de la civilisation chez Rousseau”, en: *Manuscrito*, Campinas, v. III, n. 2, 1980.
- Gouhier, Henri. «Nature et Histoire dans la Pensée de J.J. Rousseau», en: *Annales de Société de Jean-Jacques Rousseau*, Vol. XXXIII, 1953-1955, pp. 7-48.
- Gouhier, Henri. *Les meditations métaphysiques de Jean-Jacques Rousseau*. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1984.
- Gouhier, Henri. “La religion du vicaire savoyard dans la cité du Contrat social”, en: *Etudes sur le Contrat social*. Paris, 1964, pp. 263-276.
- Gouhier, Henri. “Socrate et Caton vus par Jean-Jacques”, en: *Studi Francesi*, n. 13, 1968, pp. 412-418.
- Gouhier, Henri. “Si la vie et la mort de Socrate”, en: *Supplément littéraire du Journal de Genève*, 23 juin 1962.
- Gourevitch, Victor. “The religious thought”, en: Riley, Patrick. *The Cambridge Companion to Rousseau*. Cambridge: Cambridge Univ. Press, 2001. p. 193-246.
- Goyard-Fabre, Simone. “Sur quelques équivoques de la loi civile dans la doctrine de Rousseau”, en: *Revue Philosophique de la France et de l’Étranger*, n. 3, juillet-septembre 1978, pp. 287-304.
- Goyard-Fabre, Simone. “Le sens de la révolution méthodologique introduite par Rousseau dans la science politique”, en: *Laval Théologique et Philosophique*, Québec, v. 47, n. 2, juin 1991, pp. 147-159.
- Goyard-Fabre, Simone. “La religion civile ou l’unité d’une pensée déchirée”, en: *Études Jean-Jacques Rousseau*, Montmorency, n. 10, 1998, pp. 145-168.
- Grant, Ruth W. *Hypocrisy and Integrity: Machiavelli, Rousseau, and the Ethics of Politics*. New York: University of Chicago Press, 1999.
- Green, Frederick. *Jean-Jacques Rousseau: a critical study of his life and writings*. New York: Barnes and Noble, 1970.
- Grimseley, Ronald. *La filosofía de Rousseau*. Trad. de Josefina Rubio. Madrid: Alianza Editorial, 1977.
- Groethuysen, Bernhard. *J.-J. Rousseau*. México: Fondo de Cultura Económica, 1985.
- Grosrichard, Alain. “Gravité de Rousseau”, en: *Les Cahiers Pour L’Analyse*. Paris, n. 8, 1967.
- Grosrichard, Alain. “Educação e política em Rousseau”, en: *Almanaque*, São Paulo, n. 11, 1980.

Guérout, M. «Nature Humaine et état de Nature chez Rousseau, Kant et Fichte», en: *Revue Philosophique de la France et de l'Étranger*, vol. CXXXI, 1941.

Gurvitch, G. «Kant und Fichte als Rousseau-Interpreten, en: *Kantstudien* 27, 1922, pp. 138-164. Vers. franc. en: *Revue de Métaphysique et de Morale*. 4, 1971, pp. 385-405.

Hendel, Charles-William. *Jean-Jacques Rousseau Moraliste*. Londres: Oxford University Press, 1934.

Herb, Karlfriedrich. "Ideal da natureza e idéia do direito: reflexões sobre a gênese da teoria contratualista de Rousseau". En: Brito, Adriano Naves de; Heck, José Nicolau (Org.). *Ética e política*. Goiânia: Ed. UFG, 1997, pp. 239-265.

Herb, Karlfriedrich. "Luz e sombra: o público e o privado em Jean-Jacques Rousseau e Hannah Arendt", en: *Philosophos*, Goiânia, v. 7, n. 1, 2002, pp. 75-90.

Höfding, Harald. "La religion de Rousseau". En: *Histoire de la philosophie moderne*. Tome I. Paris: Félix Alcan, 1906. [http://agora.qc.ca/reftext.nsf/Documents/Jean-Jacques_Rousseau]

Hoffmann, Paul. "La liberté de l'âme heureuse", en: *Revue de Métaphysique et de Morale*, Paris, année 91, n. 2, avril-juin 1986, pp. 160-180.

Holzbacher, Ana María. "Las Confesiones de J.- J. Rousseau: una obra entre dos géneros" [capítulo de libro o de revista], pp. 105-114. Consultado el 5 de junio de 2009. <http://descargas.cervantesvirtual.com/servlet/SirveObras/46837064004794617400080/018428.pdf?incr=1>

Huizinga, Jacob Hermann: *Rousseau: The Self-Made Saint*. Nueva York: Grossman Publishers, 1976.

Jaure, Jean. "Les Idées Politiques et Sociales de J.J. Rousseau", en: *Revue de Métaphysique et de Morale*, vol. XX, 1912.

Jimack, Peter D. "Rousseau et 'la beauté de l'Évangile'", en: *French Studies*, Oxford, v. 19, n. 1, 1965, pp. 16-28. <http://fs.oxfordjournals.org/cgi/reprint/XIX/1/16/>

Jimack, Peter D. "The religion of Rousseau", en: *Forum for Modern Languages Studies*, Oxford, v. 5, p. 395-401, 1969. <http://fmlls.oxfordjournals.org/cgi/reprint/V/4/395/>

Johnston, Steven. *Encountering Tragedy: Rousseau and the Project of Democratic Order*. Itaca and London: Cornell University Press, 1999.

Jouvenel, Bertrand de. "Essai sur la politique de Rousseau" (1947). En: Rousseau, J.-J. *Du contract social*. Paris: Hachette, 1978.

Jouvenet, L. P. *Rousseau, pédagogie et politique*. Toulouse: Privat, 1984. Trad. española : *Rousseau: Pedagogía y Política*. México: Trillas, 1989 (reimpresión 1999).

Kelly, Christopher. "Rousseau and His Readers," *Political Science Reviewer*, Vol. XII, 1982, pp.315-336.

Kelly, Christopher. *Rousseau's Exemplary Life: The "Confessions" as Political Philosophy*. Ithaca, New York: Cornell University Press, 1987.

Kelly, Christopher "To Persuade without Convincing: The Language of Rousseau's Legislator," *American Journal of Political Science*, May, 1987, pp.321-335. Reimpreso en Scott, John T. (ed.) *Jean-Jacques Rousseau: Critical Assessments of Leading Political Philosophers*. London and New York: Routledge, 2006 Vol. III, pp. 250-263.

Kelly, Christopher & Roger D. Masters. "Rousseau on Reading Jean-Jacques: *The Dialogues*," en : *Interpretation*, Vol. 17 No. 2, Winter 1989-90, pp. 239-254.

Kelly, Christopher. "Rousseau's Prediction of the European Revolution," en: Roy, Jean & Roger D. Masters. (eds.) *Jean-Jacques Rousseau and the Revolution*. Ottawa: North American Society for the Study of Jean-Jacques Rousseau, 1991.

Kelly, Christopher. "Rousseau on the Foundation of National Cultures," en: *History of European Ideas*, Vol. 16, No. 6, 1993, pp. 521-525.

Kelly, Christopher & Roger D. Masters. "Human Nature, Liberty and Progress: Rousseau's Dialogue with the Critics of the *Discours sur l'origine de l'inégalité*," en: Wokler, Robert (ed.) *Rousseau and Liberty*. Manchester, U.K.: Manchester University Press, 1995. Reimpreso en: Scott, John T. (ed.) *Jean-Jacques Rousseau: Critical Assessments of Leading Political Philosophers*. London and New York: Routledge, 2006, Vol. II, pp. 257-271.

Kelly, Christopher. "Rousseau's Philosophic Dream," en: *Interpretation*, Vol. 23, No. 3, 1996, pp. 417-444.

Kelly, Christopher. "Rousseau's Cases for and against Heroes," en: *Polity*, Vol. XXX, Number 2 1997, pp. 347-366.

Kelly, Christopher. "Rousseau and the Case against (and for) the Arts," en: Orwin, Clifford & Nathan Tarcov. *The Legacy of Rousseau*. Chicago: University of Chicago Press, 1997.

Kelly, Christopher. «"The *Confessions* as Philosophic Autobiography", en: Riley, Patrick (ed.) *The Cambridge Companion to Rousseau*. Cambridge University Press, 2001, pp. 302-328.

Kelly, Christopher. *Rousseau as Author. Consecrating One's Life to the Truth*. Chicago: University of Chicago Press, 2003.

Kelly, Christopher. "Rousseau's 'Peut-être': Reflections on the Status of the State of Nature", en: *Modern Intellectual History*, 3, 1 (2006), pp.75-83.

Kelly, Christopher (ed.) *Rousseau on Philosophy, Morality, and Religion*. Hanover, N.H.: University Press of New England, 2007.

Kersting, Wolfgang, *Die politische Philosophie des Gesellschaftsvertrags*, Darmstadt : Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1994.

Labussière, Jean-Louis. "J.-J. Rousseau et la perfectibilité: de l'individu à l'espèce", en: Binoche, Bertrand. *L'homme perfectible*. Seyssel: Champ Vallon, 2004.

Lanson, G. «L'unité de la pensée de Jean-Jacques Rousseau» en *Annales J.-J. Rousseau*, tomo VIII.

- Launay, Michel. "L'art de l'écrivain dans le livre V de l'Émile", en: *Letras*, Curitiba, n. 20, 1972.
- Launay, Michel. "Grandeza e miséria d'O Contrato social", en: *Discurso*, São Paulo, v. 6, 1975.
- Launay, Michel, "Vocabulaire politique et vocabulaire religieux dans Les Rêveries (un exemple de l'utilisation de l'index des œuvres de J.-J. Rousseau)", en: *Cahiers de Lexicologie*, n. 5, 1964, pp. 85-100.
- Lebrun, Gérard. "Contrat social ou Marché de dupes?", en: *Manuscrito*, Campinas, v. III, n. 2, 1980. ["Contrato social ou negócio de otário?"]. En: Idem. *A filosofia e sua história*. São Paulo: Cosac & Naify, 2006, pp. 225-236.]
- Lecerclé, J.-L. "Introduction". En: Rousseau, Jean-Jacques. *Du contrat social*. Paris: Editions Sociales, 1963.
- Lévi-Strauss, Claude. "Jean-Jacques Rousseau, fundador das ciências do homem". En: *Antropologia estrutural dois*. 4ª ed. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1993.
- López, Oliver Eduardo. "Rousseau y Coriche. La oración contra el discurso". Consulta: 14 de julio de 2010. <http://www.enfocarte.com/5.26/rousseau.html>
- Lovejoy, Arthur. "The Supposed Primitivism of Rousseau's Discourse on Inequality", en: *Essays in the History of Ideas*. Baltimore: The John Hopkins Press, 1965.
- Luporini, Luigi. *L'ottimismo di Jean-Jacques Rousseau*. Firenze: Sansoni, 1982.
- MacMahon, Joseph H. «Madame de Warens», en: *Yale French Studies*, No. 28, Jean-Jacques Rousseau (1961), pp. 97-105.
- Manent, Pierre. "Rousseau crítico do liberalismo". En: *História intelectual do liberalismo: dez lições*. Rio de Janeiro: Imago, 1990.
- Markovits, Francine. "Rousseau et l'éthique de Clarens: une économie des relations humaines". *Stanford French Review*, 15(3), 1991, pp. 323-348,
- Markovits, Francine, "La science du bon Vicaire". In: BENSUADE-VINCENT, Bernadette; BERNARDI, Bruno (Org.). *Rousseau et les sciences*. Paris: L'Harmattan, 2003. p. 215-235.
- Marks, Jonathan. *Perfection and Disharmony in the Thought of Jean-Jacques Rousseau*. New York: Cambridge University Press, 2005.
- Marshall, Terence. "Perception politique et théorie de la connaissance dans l'oeuvre de Jean-Jacques Rousseau". *Revue Française de Science Politique*, v. 29, n. 4-5, p. 605-664, 1979. [http://www.persee.fr/showPage.do?urn=rfsp_0035-2950_1979_num_29_4_418643]
- Marshall, Terence. "Art d'écrire et pratique politique de Jean-Jacques Rousseau (I)", en: *Revue de Métaphysique et de Morale*, Paris, année 89, n. 2, p. 232-261, avril-juin 1984.

Marshall, Terence. "Art d'écrire et pratique politique de Jean-Jacques Rousseau (II)", en: *Revue de Métaphysique et de Morale*, Paris, année 89, n. 3, juil.-sept. 1984, pp. 322-347.

Marshall, Terence. "Perception politique et théorie de la connaissance dans l'oeuvre de Jean-Jacques Rousseau", en: *Revue Française de Science Politique*, v. 29, n. 4-5, 1979, pp. 605-664 [http://www.persee.fr/showPage.do?urn=rfsp_0035-2950_1979_num_29_4_418643]

Masters, Roger D. *The Political Philosophy of Rousseau*. Princeton, New Jersey : Princeton University Press, 1968.

Mason, J. H. «Forced to be free», en R. Wokler (ed.) *Rousseau and liberty*. Manchester Univ. P., 1995, pp. 121-138.

Masson, Pierre-Maurice. *La religion de Jean-Jacques Rousseau*. Paris: Hachette, 1916. 3 vol. t. III, *Rousseau et la restauration religieuse*.

Mauzi, Robert. "Le problème religieux dans *La nouvelle Héloïse*". En: *Jean-Jacques Rousseau et son oeuvre: problèmes et recherches*. Paris: 1964.

May, Georges. «Rousseau and France», en: *Yale French Studies*, No. 28, Jean-Jacques Rousseau (1961), pp. 122-135.

Mead, William. «La nouvelle Héloïse and the Public of 1761 », en: *Yale French Studies*, No. 28, Jean-Jacques Rousseau (1961), pp. 13-19.

Melzer, Arthur. *The Natural Goodness of Man: On the Systems of Rousseau's Thought*. University of Chicago Press, 1990.

Melzer, Arthur M., "The Origin of the Counter-Enlightenment: Rousseau and the New Religion of Sincerity", en: *The American Political Science Review*, Vol. 90, No. 2 (Jun. 1996), pp. 344-360.

Merquior, G. J. *Rousseau and Weber. Two studies in the theory of legitimacy*. Londres: Routledge & Kegan Paul, 1980.

Metteli di Lallo, Carmela. *Componenti anarchiche nel pensiero di J.-J. Rousseau*. Firenze: La nuova Italia, 1970.

Mondolfo, Rodolfo. *Rousseau y la conciencia moderna*, 2da. ed. Buenos Aires: EUDEBA, 1967.

Mondolfo, Rodolfo. *La libertad y el derecho natural: los precedentes históricos y la teoría de Rousseau*. Programa Académica de Ciencias Sociales: Pontificia Universidad Católica del Perú: Mimeo. Sin fecha, 23 pp.

Montemayor, Alfredo. *El concepto del hombre en Rousseau*. Lima: Universidad del Pacífico, 1978.

Morante Buchhammer, Juan Carlos. *Sentimiento y razón en política: el pensamiento de Rousseau*. Lima: Escuela Superior de Pedagogía, Filosofía y Letras Antonio Ruiz de Montoya, 2001.

- Moreau, Joseph. *Rousseau y la fundamentación de la democracia*. Madrid: Espasa-Calpe, 1977.
- Moreau, Rendu. *La Idée de Bonté Naturell chez J.J. Rousseau*. Paris: Librairie Marcel Riviere, 1929.
- Morgenstern, Mira. *Rousseau and the Politics of Ambiguity: Self, Culture, and Society*. University Park: Pennsylvania State University Press, 1996.
- Mornet, Daniel. *Rousseau: l'homme et l'oeuvre*. París: Hatier, 1950.
- Mouton, Yann. "J.-J. Rousseau: le 'Contrat social' à l'épreuve de la religion civile", en: *Cahiers Philosophiques*, Paris, n. 92, p. 9-34, octobre 2002. [<http://www.sceren.fr/RevueCPhil/>]
- Napoli, Giovanni DI: *Il pensiero di Gian Giacomo Rousseau*. Brescia: La Scuola, 1953.
- Narcy, Michel. "Le contrat social: d'un mythe moderne à l'ancienne sophistique", en: *Philosophie*, Paris, n. 28, 1990, pp. 32-56.
- Neiman, Susan. "Metaphysics, Philosophy: Rousseau on the Problem of Evil" en: Reath, Andrews; Herman, Barbara & Korsgaard, Christine (eds.). *Reclaiming the History of Ethics. Essays for John Rawls*, Cambridge University Press, 1997.
- Núñez, Estuardo. "El Reformismo Social: J-J. Rousseau", en: Idem. *Las Letras de Francia y el Perú: Apuntaciones de Literatura Comparada*. Universidad Nacional de San Marcos, Biblioteca Digital Andina, pp. 32-49. Consulta: 26 de octubre de 2010. <http://www.comunidadandina.org/bda/docs/pe-ca-0008.pdf>
- Ney Ferreira, Pablo. "Rousseau y el republicanismo antiguo". Consulta: 14 de julio de 2010. <http://www.chasque.net/frontpage/relacion/0504/Rousseau.htm>
- Orwin, Clifford. *The legacy of Rousseau*. Chicago: The University of Chicago Press, 1997.
- Osmont, Robert. «J. J. Rousseau and the Idea of Love», en: *Yale French Studies*, No. 28, Jean-Jacques Rousseau (1961), pp. 43-47. Trans. E. R. Porter.
- Peña Echeverría, J. "Rousseau y la idea de comunidad política", en *Isegoría*, Madrid, 11, 1995.
- Philonenko, Alexis. *Jean-Jacques Rousseau et la pensée du malheur*. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1984. 3 Vols. Chapitre IV: Du concept de la vertu, Vol. I , pp. 83-111.
- Plamenatz, J. «On le forcera d'être libre», en: M. Cranston & R. S. Peters (eds.) *Hobbes & Rousseau*. Nueva York : Doubleday, 1972.
- Polin, R. *La politique du solitude : Essai sur J-J. Rousseau*. Paris, 1971.
- Quijano Lubary, Carlos. *J.J. Rousseau*. Barcelona: Editorial Labor, 1990.
- Recuero, José Ramón. *La libertad en Rousseau y Kant. De la teoría a la práctica*. Madrid: Biblioteca Nueva, 2004

- Reisert, Joseph. *Jean-Jacques Rousseau: A Friend of Virtue*. Cornell UP, 2003.
- Riccio, Franco. *Le due logiche in Jean-Jacques Rousseau*. Palermo; São Paulo: I.L.A. Palma, 1976.
- Riley, Patrick, ed. *The Cambridge Companion to Rousseau*. Cambridge UP, 2001.
- Riley, P. "The general Will before Rousseau", en: *Political Theory*, 6, nov. 1978, pp. 485-516.
- Riley, P. *Will and Political Legitimacy. A critical exposition of Social Contract Theory in Hobbes, Locke, Rousseau, Kant, and Hegel*. Harvard University Press, Cambridge Mass., 1982.
- Riley, P. *The General Will before Rousseau. The transformation of the divine into the civic*. Princeton University Press, 1986.
- Rodet, Henri. *Le Contrat Social et les Idées Politiques de J.J. Rousseau*. París: Rousseau, 1909.
- Rodríguez Uribe, José Manuel. *Sobre la democracia de Jean-Jacques Rousseau*. Madrid: Dykinson, 1999.
- Roggerone, Giuseppe Agostino. *Le idee di Gian Giacomo Rousseau*. Milano: Marzorati, 1961.
- Röhrs, H. *Jean-Jacques Rousseau—Vision und Wirklichkeit*. Wiesbaden, Quelle and Meyer, 1966.
- Rosenblatt, Helena. *Rousseau and Geneva. From the First Discourse to the Social Contract*. Cambridge University Press, Cambridge (Mass.), 1997. Traducción de Julio A. Pardos.
- Rubio Carracedo, José. *La utopía ética del estado justo: de Platón a Rawls*. Valencia: ed. Rubio Esteban, 1982.
- Rubio Carracedo, José. "El influjo de Rousseau en la filosofía práctica de Kant", en: E. Guisán (ed.): *Esplendor y miseria de la ética kantiana*. Barcelona: Anthropos, 1988, pp. 29-74.
- Rubio Carracedo, José. *¿Democracia o representación? Poder y legitimidad en Rousseau*. Madrid: CEC, 1990.
- Rubio Carracedo, José. *Paradigmas de la política. Del Estado justo al Estado legítimo (Platón, Marx, Rawls, Nozick)*. Prólogo de José Luis L. Aranguren. Barcelona: Anthropos, 1990.
- Rubio Carracedo, José. "Rousseau y la democracia republicana", en: *Revista de Estudios Políticos* (Nueva Época), No. 108, Abril-Junio 2000, pp. 245-270.
- Rubio Carracedo, José. "Rousseau y la superación del dilema iusnaturalismo-convencionalismo", en: *Isegoría* 24 (2001), pp. 97-114.

Rubio Carracedo, José. "Educar ciudadanos: El planteamiento republicano-liberal de Rousseau", en: Rubio Carracedo, José (ed.). *Educar para la ciudadanía: perspectivas ético-políticas*. Málaga: Contrastes, 2003, pp. 211-227.

Rubio Carracedo, José. "La ley-Rousseau de entropía de las instituciones democráticas y la necesidad de la educación cívico-patriótica para neutralizarla", en: *Revista de Estudios Políticos*, No. 128, 2005, pp. 5-28.

Saint-Pierre, Bernardin. *La vie et les ouvrages de J.-J. Rousseau*. Paris, 1907.

Salazar Carrión, Luis. "Rousseau y la crítica de la modernidad política". Es el cap. VIII del libro del mismo autor titulado *Para pensar la política*, Iztapalapa: Universidad Autónoma de México, 2004, pp. 305-371.

Sánchez Vásquez, Adolfo. *La Filosofía de Rousseau y su influencia en México*. México: UNAM, 1962.

Schinz, A. *Etat présent des travaux sur J.-J. Roussau*. París-Nueva York, 1941.

Schinz, A. *La pensée de Jean-Jacques Rousseau*. París: Alcan, 1929.

Schinz, A., «La question du «Contrat social». Nouvelle contribution sur les rapports de J.-J. Rousseau avec les encyclopédistes; en *Revue d'histoire littéraire de la France*. Tomo XIX, 1912, pp. 741-790.

Scott, John T. "Rousseau and the Melodious Language of Freedom", en: *The Journal of Politics*, Vol. 59, No. 3, (Aug., 1997), pp. 803-829.

Scott, John T. (ed.) *Jean-Jacques Rousseau: Critical Assessments of Leading Political Philosophers*. London and New York: Routledge, 2006, Vol. III.

Shklar, Judith N. *Men and citizens : A Study of Rousseau's Social Theory*. Cambridge University Press, 1969.

Shklar, Judith N. "Rousseau's Two Models: Sparta and the Age of Gold", en: *Political Science Quarterly*, Vol. 81, No. 1 (Mar., 1966), pp. 25-51.

Singer, André. «De Rousseau al Federalista: en busca de un terreno común », en: Boron, Atilio y Álvaro de Vita. Buenos Aires: CLACSO, 2002. *Teoría y filosofía política. La recuperación de los clásicos en el debate latinoamericano*, pp. 51-60. Consulta: 26 de octubre de 2010. <http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/ar/libros/filopol2/singer.pdf>

Soëtard, M. *Rousseau*. Ginebra, Éditions Coekelberghe (edición francesa); Zurich, Verlagshaus (edición alemana), 1988.

Starobinski, Jean. «J. J. Rousseau et les pouvoirs de l'imaginaire, en: *Revue internationale de philosophie*, No. 51, 1960.

Starobinski, Jean. «The Illness of Rousseau», en: *Yale French Studies*, No. 28, Jean-Jacques Rousseau (1961), pp. 64-74.

Starobinski, Jean. "The Motto *Vitam impendere vero* and the Question of Lying", en: Patrick Riley (ed.). *The Cambridge Companion to Rousseau*. Cambridge University Press, 2001, pp. 365-396.

- Starobinski, Jean. *Jean Jacques Rousseau. La transparencia y el obstáculo*. Tr. del francés de Santiago González Noriega. Madrid: Taurus, 1983.
- Temmer, Mark J. «Rousseau and Thoreau», en: *Yale French Studies*, No. 28, Jean-Jacques Rousseau (1961), pp. 112-121.
- Todorov, Tzvetan. *Frágil felicidad: un estudio sobre Rousseau*. Barcelona: Gedisa, 1986.
- Tonsmann, Dick. *El Juicio Ético en la perspectiva histórica de Rousseau*. Tesis (Br.) Lima: PUCP: Facultad de Letras y Ciencias Humanas, 1990.
- Trousseau, Raymond. *Jean-Jacques Rousseau: gracia y desgracia de una conciencia*. Madrid: Alianza Editorial, 1995.
- Trousseau, R. *J.-J. Rousseau*. 2 vols. Boulogne-Billancourt: Tallandier, 1989.
- Vaughan, C. E. *The Political Writings of Jean-Jacques Rousseau*. 2 vols. New York: Willey and Sons, 1962.
- Villar Ezcurra, Alicia. *Jean-Jacques Rousseau (1712-1778)*. Madrid: Ediciones del Orto, 1996.
- Villaverde, María José. *Rousseau y el pensamiento de las luces*. Madrid: Tecnos, 1987.
- Villegas, Abelardo. *Rousseau el hombre*. México: UNAM, 1962.
- Voisine, Jacques. «Self-Ridicule in Les confessions», en: *Yale French Studies*, No. 28, Jean-Jacques Rousseau (1961), pp. 55-63.
- Waterlot, Guislain. *Rousseau: Religión y política*. Trad. del francés de Sandra Garzonio. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2008.
- Wingrove, Elizabeth. «Review: Interpretive Practices and Political Designs: Reading Authenticity, Integrity, and Reform in Jean-Jacques Rousseau», en: *Political Theory*, Vol. 29, No. 1 (Feb., 2001), pp. 91-111.
- Wolker, Robert, ed. *Rousseau and Liberty*. Manchester: Manchester UP, 1995.
- Wright, Ernest Hunter. *The Meaning of Rousseau*. London: Oxford University Press, 1929.
- Zenkert, Georg. «Rousseau y el concepto de soberanía popular», en: *Areté*, Vol. XII, No. 2, 2000, pp. 81-109.