

Rousseau, el hombre natural en su pensamiento moral y político

Primera parte*



Carmen Demárquez
Departamento de Filosofía de la Práctica
Universidad de la República

Como señalan varios críticos, la obra de J. J. Rousseau se resuelve en una continua serie de oposiciones a través de las que da cuenta de las diversas alternativas de la vida humana¹. A su vez, las distintas posiciones que se presentan son exploradas hasta sus últimas consecuencias, desarrollando un pensamiento que por su intensidad se revela como radical. Tal radicalidad hace de él a un tiempo un representante de la modernidad y un crítico de ella. Los caminos que se le abren al hombre moderno, consumados hasta sus últimas consecuencias, se vuelven problemáticos. De esta forma, es posible afirmar que Rousseau fue el primer crítico importante de la modernidad y del liberalismo dentro del propio ámbito moderno y liberal, expresando así el carácter auto-problematizador de la modernidad, e inspirando, como consecuencia de esto, las doctrinas y áreas de pensamiento más diversas, por lo que su obra ha admitido las más variadas lecturas.²

Retornando a las oposiciones antes señaladas, algunas de ellas, las que consideramos más relevantes, son las que nos ocuparán en este trabajo: la oposición entre el individuo y el ciudadano; la inaugural, en lo que a su obra se refiere, entre el hombre natural y el hombre civil; y, quizá la más abarcadora en su obra programática, la oposición entre el individuo moral y el *bourgeois*. Trataremos de mostrar que no todas estas oposiciones expresan iguales grados de irreductibilidad.

“...precisados a oponernos a la naturaleza o a las instituciones sociales, es forzoso escoger entre formar a un hombre o a un ciudadano, no pudiendo ser uno mismo una cosa y otra...”³

* La segunda será publicada en Actio 8, octubre 2006.

¹ Todorov, T., *Frágil Felicidad*, GEDISA, Barcelona, 1997.

² Seguimos aquí lo planteado por : Scott, John T., “The Theodicy of the Second Discourse”. *The American Political Science Review*, Vol. 80, N° 3, (Sep. 1992) y Bloom, A., *Gigantes y Enanos*, GEDISA, Buenos Aires, 1991

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

Estas expresiones se encuentran en el primer libro del *Emilio*, más precisamente en sus párrafos iniciales. En esta obra, cuyo propósito es *“la educación del hombre natural que vive en el estado de sociedad”*, Rousseau comienza distinguiendo la formación de lo que denomina *“el hombre”* en cuanto individuo de la del *“ciudadano”* como miembro del orden social.

La oposición así afirmada parece clara, por una parte el individuo cuya formación ha de apegarse a lo que denomina *“disposiciones primitivas”*, las que serían necesidades y capacidades naturales, y que apunta a su desarrollo como ser autosuficiente. Por otra, la educación del ciudadano, quien para ser cabalmente tal no ha de ser sino en relación con otros, esto es, en función de las instituciones sociales, las que en consecuencia, han de ser efectivas únicamente si proceden a la total desnaturalización del hombre, desnaturalización que parece ser, según sus expresiones, el abandono de la individualidad, la que es trocada por el rol parcial que le corresponde en cuanto miembro del organismo social.

Remarcando esta oposición Rousseau afirma seguidamente:

“Su individuo lo es todo para el hombre de la naturaleza, es la unidad numérica, el entero absoluto, que sólo tiene relación consigo mismo, mientras el hombre de la ciudad es la unidad fraccionaria que determinan el denominador , y cuyo valor expresa su relación con el entero, que es el cuerpo social.”⁴

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

Además, la propia concepción política de Rousseau, que se ubica en la tradición contractualista, procede, como en sus predecesores, estableciendo una relación discontinua entre el *“estado de naturaleza”* y el *“estado civil”*, oponiéndose a la concepción clásica, que entendía el orden político como un orden según leyes naturales. En líneas generales la argumentación de los contractualistas como Hobbes y Locke, sigue el camino de establecer la legitimidad del orden político partiendo de cierta concepción antropológica, es decir, atribuyendo a la naturaleza humana un conjunto de rasgos más o menos fijos, de lo que deducen la inestabilidad que necesariamente sobrevendría si los hombres carecieran de un poder común y superior que limite y condicione el accionar de los individuos. De esta forma, en esta línea argumental la *“naturaleza humana”* justifica la necesidad del pacto así como los límites del orden político resultante de éste.

No fue esta la línea argumental de Rousseau, de hecho, si bien las referencias al estado de naturaleza y a la naturaleza humana son fundamentales en su obra crítica y moral, no aparece casi referencia alguna a éstos en su obra política madura posterior al *Segundo Discurso*. Tal ausencia de referencias, su particular y compleja concepción de la naturaleza humana,

⁴ Ob. Cit., p. 3

así como expresiones tan radicales como las señaladas en un principio, han propiciado una lectura de su obra política separada de su obra crítica y moral.

Sin embargo, al final de la educación de Emilio, tal oposición, entre el individuo y el ciudadano, parece allanada cuando al referirse a la última fase de la formación moral, la que supone la relación con otros hombres, tematiza cual ha de ser el comportamiento de Emilio respecto a la organización política y en este contexto Emilio, el *“hombre natural educado para vivir en sociedad”* es presentado como el ciudadano ejemplar, es decir, como el que tiene la constitución moral suficiente para hacer suyo el interés general, o en otros términos, para identificar su voluntad particular con la voluntad general; de lo que finalmente puede derivarse que no queda fuera de la virtud del individuo moral la virtud del ciudadano.

“El bien público que sirve de mero pretexto para los demás, para él solo es un motivo real. Aprende a pelear contra sí, a sacrificar su interés al de los demás. El provecho que saca de las leyes es que le inspiran denuevo para ser justo, aún entre los malos. También le han hecho libre, pues le han enseñado a reinar sobre sí propio”⁵

En el mismo sentido en el propio *Contrato Social* se afirma respecto a la tarea del *Legislador* que debe ser capaz de *“... alterar la constitución del hombre para reforzarla; de reemplazar la existencia física e independiente, que hemos recibido de la naturaleza por una existencia parcial y moral...”*⁶, de lo que podría derivarse que tal desnaturalización tiene como objetivo, aunque parezca paradójico la reafirmación de la constitución humana.

Sostenemos, tomando en cuenta esta relación problemática entre la concepción de la naturaleza humana de Rousseau y su proyecto político, que existen entre el hombre natural y el ciudadano vínculos que permiten afirmar que su pensamiento político está inspirado en su concepción de la naturaleza humana. En consecuencia, ciertos aspectos centrales del diseño político que propone, como el rol de la educación del ciudadano, la construcción de la relación entre la voluntad particular y la voluntad general y finalmente, la problemática idea rousseauiana de la libertad del ciudadano, pueden entenderse mejor a partir de una aproximación a su proyecto a través de su muy difundida, aunque no siempre considerada en su complejidad, concepción de la naturaleza humana.

A efectos de esta aproximación, proponemos comenzar por abordar la concepción de la naturaleza humana de Rousseau expresada en su obra crítica, fundamentalmente los *Discursos* y en referencias posteriores en su obra moral. Esta admite una doble descripción, la del hombre natural como ser físico⁷, desarrollada en la primera parte del *Segundo Discurso*, contrapuesto al hombre civil como ser moral, desarrollado en la segunda parte del mismo. Atenderemos particularmente a las características del primero así como a la función que tal descripción cumple en su obra posterior. Por otra parte, y entendiendo que el ciudadano es fundamentalmente un individuo moral nos

⁵ Ob. Cit., p 379

⁶ Rousseau, J. J., *El Contrato Social*, Altaya, Barcelona, 1993. L. II, 7, p 40

⁷ Cf. Scott, J. T., 1992

aproximaremos a la propuesta de Rousseau desarrollada en *Emilio* y *Cartas Morales*, donde pretendemos mostrar que el hombre natural, entendido como un hombre solitario, funciona también como fundamento del individuo moral quien lejos vivir en solitario, tiene que desarrollar necesariamente, si no quiere llevar una vida miserable, virtudes sociales. Por último, nos referiremos a las relaciones entre el diseño político de Rousseau y el hombre natural, particularmente entre éste último y el ciudadano.

NATURALEZA HUMANA Y ESTADO DE NATURALEZA

La primera y más difundida oposición sostenida por Rousseau, y con la que inaugura su trabajo filosófico, es la que establece entre el hombre natural y el hombre civil, o entre el hombre natural y lo que denomina “*el hombre del hombre*”. Oposición en la que queda encuadrada generalmente la concepción del hombre y sus alternativas, en la que se expresa su optimismo antropológico y en la que se revela la complejidad de su concepción, en tanto, el hombre tiene un conjunto de cualidades por naturaleza y a su vez no se lo puede comprender sino como ser histórico, complejidad que afecta el lugar que ocupa la sociedad en sus consideraciones. En efecto, Rousseau procede en el *Segundo Discurso* a una descripción del hombre según la cual a éste como ser físico le son propios un conjunto de atributos, pero a su vez y en la medida en que “... *el grado y la dirección del desarrollo del individuo está determinado por el grado y el carácter de sus relaciones con sus iguales...*”⁸ es un ser histórico, y tales atributos son susceptibles de diferentes actualizaciones por el concurso de los vínculos sociales. Es más, parte importante de las características privativas del hombre, como la racionalidad y la moralidad, solo se desarrollan con el advenimiento de tales vínculos. Esta concepción del carácter histórico del hombre lo distancia de relevantes predecesores como Hobbes, al que acusa de obviar tal carácter de lo humano atribuyendo al hombre por naturaleza cualidades que solo se desarrollan históricamente.

Comenzaremos por la descripción del hombre natural tal como aparece en lo que podría denominarse un puro estado de naturaleza, esto es, un estado cuya nota característica es la total ausencia de vínculos sociales, y por tanto, en el que las cualidades humanas no han sido objeto de ningún tipo de actualización histórica. La cualidad fundamental que Rousseau atribuye al hombre en tales circunstancias es la bondad natural.

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

⁸ Scott, J. T., Ob. Cit., p 697

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

Esto es lo que Rousseau declara haber probado en sus obras, tal como se lo expone a Beaumont en defensa de su *Emilio*: la bondad natural opuesta al estado de corrupción de la vida civil. Es quizá éste el elemento más célebre de la oposición entre el hombre natural y el hombre civil, y que por otra parte, al definirse como una oposición entre un “estado de naturaleza” y un “estado social”, como señala Starobinski¹⁰, le permite a nuestro autor salvar la concepción del hombre como naturalmente bueno al tiempo que reconoce y acusa el estado de corrupción que se dispone criticar. Efectivamente, más adelante en la misma carta señalará que “no es necesario suponer al hombre malo por naturaleza” en la medida en que “podía señalarse el origen y el progreso de la maldad”, la que no tiene más origen que el de los vínculos sociales, afirmando que “el progreso de los vicios” no acontece “en los individuos, sino en los pueblos”.¹¹

Tal estado natural, y su transformación, es descrito minuciosa y elocuentemente en el *Segundo Discurso*. En él Rousseau nos presenta su concepción de la naturaleza humana a través de un ficticio estado de naturaleza, las propiedades o atributos del hombre que acompañan a la bondad natural en el mismo son: el *amour de soi*, la *pitié*, la capacidad de elegir y un conjunto de capacidades “cognitivas” que en cuanto tales solo son potenciales, susceptibles de actualización pero no desarrolladas, y que denomina perfectibilidad.

Volviendo a la bondad natural, Rousseau se encarga de mostrar que en el estado de naturaleza el hombre es ajeno a toda moralidad, distinguiendo específicamente a la bondad natural de la bondad moral. En tal estado, el hombre es un ser solitario y en él no se han desarrollado los intereses que puedan oponerle a sí o a otros, condición esta última de la moralidad, ni tampoco las capacidades cognitivas necesarias para ello: “...En tal estado el hombre no conoce más que su propia persona; no ve su bienestar en oposición ni en conformidad con el de nadie; no aborrece ni ama nada; (...) es como un animal...”¹²

O como lo afirma en el *Segundo Discurso*:

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

En este punto se puede señalar que el camino que lleva del hombre natural al hombre civil, tal como lo expone en el *Segundo Discurso*, nos

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

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

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

¹² Ob. Cit., p 540

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

conduce desde el hombre como ser físico, esto es, como seres solo “...poseídos por los instintos, pasiones y facultades con los que están dotados por naturaleza”¹⁴ al hombre como ser moral. Por lo dicho, la bondad natural, ajena de toda moralidad, queda restringida al hipotético ámbito de un “puro” estado de naturaleza, sin perder por ello su potencia crítica y programática, en la medida en que esto permite a Rousseau criticar lo humano sin caer en el pesimismo antropológico, lo que habilita, a su vez, alternativas futuras. Se perfila así como uno de los elementos que posicionan a la naturaleza humana así entendida como modelo positivo de procesos de socialización afines a una transformación no degradada de la misma. De hecho, esta misma bondad natural, desde su amoralidad, constituye “el principio fundamental de toda moral”, en cuanto Rousseau deriva de ella que el hombre es naturalmente “amante de la justicia y el orden”, Así el carácter histórico de la moralidad no desemboca en concepción relativa de la misma. Se presenta, entonces, un primer vínculo entre el hombre natural, aún en este sentido puramente físico, y el individuo moral, el que como veremos se explicitará en el *Emilio* y en las *Cartas Morales*.

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

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

De esta forma Rousseau presenta los principios que motivan la acción del hombre natural, a los que denomina *amour de soi* y *pitié*. El *amour de soi* se reduce al interés del hombre en su propio bienestar, impulso fundamental en el estado de naturaleza reducido a la autoconservación, tratándose, por tanto, de un principio natural y no moral, “indiferente al bien y al mal”. Aunque natural no es simple, desde el momento que el propio bienestar supone la concepción de lo que tal bienestar es, resulta susceptible de modificaciones y actualizaciones diversas en función de cómo se lo entienda. El desarrollo de las capacidades cognitivas y la multiplicación de los intereses a partir del concurso de los otros transforman el *amour de soi* en el *amour propre* característico del hombre civil. Este a partir de la multiplicación desproporcionada de los deseos, pasiones y necesidades que exceden a sus fuerzas, junto con la oposición inevitable, por tal multiplicación, de los intereses, sienta las bases de la corrupción. Sin embargo, tampoco es simple el lugar que ocupan estos conceptos de *amour de soi* y *amour propre* en la obra de Rousseau, y la oposición entre uno y otro claramente afirmada en el *Segundo Discurso*, sufre más adelante modificaciones, pudiéndose encontrar expresiones que permiten afirmar que Rousseau pensó en un desarrollo no patológico o corrupto del *amour propre*.

Junto con el *amour de soi* la *pitié* es presentada en el *Segundo Discurso* como el otro principio natural en el hombre. Es definida como la “(...)

¹⁴ Scott, J. T., Ob. Cit. p 699

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

repugnancia natural a ver perecer o sufrir todo ser sensible y, de este modo especial, nuestros semejantes.” Oficia de freno respecto al *amour de soi* : “(...) *tempera el ardor de que hace gala respecto a su bienestar por una repugnancia innata a ver sufrir al semejante (...)*”¹⁶. Al igual que el *amour de soi*, como pasión natural está dirigida a cualquier ser sensible, pero en tanto que compleja admite desarrollos distintos de acuerdo a lo que se reconozca como “semejantes”, al mismo tiempo es presentada en el *Segundo Discurso* como la fuente de todas las virtudes sociales, en el sentido, que más tarde apuntará en el *Emilio*, de que: “*La flaqueza del hombre es la que le hace sociable, nuestras comunes miserias son las que excitan nuestros corazones a la humanidad. (...)*”¹⁷. De hecho el tratamiento de la *pitié* en sus primeras obras puede parecer contradictorio, en el *Essai sur l’origine des langues* afirma que si bien es natural, la *pitié* permanece inactiva a menos que un esfuerzo de la imaginación permita al hombre salir de sí mismo e identificarse con otro que sufre, para hacer lo cual es necesario cierto grado de desarrollo cognitivo. También afirma en el *Segundo Discurso* que el desarrollo de la razón es el que puede desvirtuarla o adormecerla en la medida que “*repliega al hombre sobre sí mismo*”. Algo similar encontramos en el *Emilio*, aunque no deja de reconocerla como natural, al igual que el *amour de soi* es susceptible de variaciones en la medida en que sean nuevas las circunstancias que concurren. Y así como tiene un papel fundamental desde el punto de vista moral en el *Emilio*, también lo tiene en el *Contrato Social*, donde el vínculo social es vital para conformar la comunidad, aunque las indicaciones respecto a la extensión del alcance de este segundo principio son contrarias en uno y otro caso.

Además de estos dos principios, el hombre en estado de naturaleza se caracteriza por tener la libertad de elegir, nota esta que lo distingue de las bestias, como no lo hacían los principios antedichos: “(...) *no es tanto el entendimiento quien distingue específicamente los animales y el hombre cuanto su calidad de agente libre para asentir o resistir; y es sobre todo en la conciencia de esta libertad donde se muestra la espiritualidad de su alma, (...)*”¹⁸, y como afirma en el *Emilio* la libertad es “*el más apreciable de los bienes*”. La única dependencia del hombre natural es la de las cosas, dependencia carente de moralidad y no perjudicial para la libertad. Desde el momento en que en una dependencia tal no intervienen voluntades, las restricciones a la libertad derivadas de ella no tienen consecuencias morales. Por otra parte, en el estado natural las pasiones humanas se reducen a las señaladas anteriormente, en consecuencia, el hombre también es libre en el sentido en que los deseos se ajustan a sus fuerzas, sentido éste de la libertad central en el momento de señalar la dependencia en que queda sumido el hombre civil. La multiplicación de los deseos por el concurso de los vínculos sociales y el desarrollo de las capacidades cognitivas determina una dependencia, en este caso sí restrictiva respecto a la libertad humana: “(...) *Nuestras pasiones son las que nos hacen débiles porque son menester más*

¹⁶ Rousseau, J. J., Ob. Cit., p 149

¹⁷ Rousseau, J. J., Emilio, Ed. Cit., p 159

¹⁸ Rousseau, J. J., Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres, Ed. Cit., p 132

fuerzas para contentarlas que las que nos concedió la naturaleza (...) ¹⁹". Esta progresión de los deseos genera la necesidad del concurso de los otros para satisfacerlos y con ello se despliegan la oposición de intereses y la necesidad de dominio, por esto ya no podemos vivir "*sin comer hombres*". Concluyendo, así como el hombre es naturalmente bueno en la medida en que "*la calma de las pasiones y la ignorancia de vicio le impiden hacer el mal*", el hombre en el estado de naturaleza es "naturalmente libre", en la medida en que nuevamente "*la calma de las pasiones*", es decir, el carácter natural y por tanto acotado, de sus necesidades, lo hacen apto para satisfacerlas con los atributos que forman parte de su dotación natural, de modo que su rasgo esencial en este aspecto es la autosuficiencia, valor, este último, que se repetirá una y otra vez en la obra de Rousseau, ya respecto al individuo moral como respecto al ciudadano.

Por último, el hombre está dotado naturalmente de una serie de poderes cognitivos: imaginación, razón, entendimiento, autorreflexión, etc., cuya presencia es potencial y que solo se desarrollan progresivamente a partir de su ejercicio. A esta capacidad Rousseau la denomina "perfectibilidad", la define como una: "*facultad que, ayudada por las circunstancias, desarrolla sucesivamente todas las demás*" y la presenta, al igual, que la capacidad de elegir, como una propiedad exclusiva del hombre. El desarrollo de las capacidades cognitivas tan característicamente humanas no se ha consumado en el estado "puro" de naturaleza, por lo que se puede afirmar que lo humano en su plenitud no está aun presente en él. Esto marca una diferencia entre la propuesta de Rousseau y aquellos autores como Hobbes, quienes adosan a la naturaleza humana características que serían para nuestro autor producto de un desarrollo particular e histórico del hombre. Esta estrecha relación entre la naturaleza humana y las circunstancias históricas que son circunstancias sociales, sugiere, al menos, que los vínculos sociales desempeñan un papel relevante en la realización del hombre. Tal relevancia exige una consideración de tales vínculos que trascienda el papel negativo que los mismos parecen asumir en la transformación del hombre natural en hombre civil. En otras palabras, si los vínculos sociales son vitales para el despliegue de las capacidades propiamente humanas, deben ser posibles procesos de socialización positivos.

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

Ahora bien respecto a las pretensiones de la descripción de este estado de naturaleza, desde el comienzo del *Segundo Discurso* Rousseau advierte que no es la plausibilidad histórica del relato lo perseguido, sino el poder acceder a lo que hay de propio en la naturaleza humana.

"(...) No se deben tomar las investigaciones que se pueden hacer sobre este tema como verdades históricas, sino tan sólo como razonamientos puramente hipotéticos y condicionales, mucho más

¹⁹ Rousseau, J. J., *Emilio*, Ed. Cit., p 112

*adecuados para esclarecer la naturaleza de las cosas que para mostrar su origen, (...)*²⁰

Según estas afirmaciones no es el propio estado de naturaleza, en cuanto situación históricamente constatable, el interés central de Rousseau, a pesar de que las descripciones que da de tal estado, así como la minuciosidad con la que relata la salida del mismo en el recorrido que desemboca en el estado social o civil, pueden hacer pensar que lo que en principio es tomado como mera hipótesis se va transformando, atendiendo a este tratamiento, en una verdad histórica. Tal como lo señala Starobinski parece que en la medida en que avanza en su descripción se apodera de él y transmite a sus lectores, una certeza que por su intensidad es causa de que su *“ficción ‘histórica’ ... se transforma(e) en evocación encantada de ‘un lugar para vivir’”*²¹ Esta lectura ha redundado en una comprensión casi caricaturesca del pensamiento de Rousseau, según la que, estaría dentro de sus pretensiones el abandono de la vida social junto con las adquisiciones que ésta ha supuesto, derivándose que los vínculos sociales son siempre degradantes para el hombre, obviando la estrechez del vínculo entre lo humano y lo social recién señalada. En esta perspectiva la oposición hombre natural – hombre civil sería insalvable y el pensamiento de Rousseau podría ser caracterizado como decididamente regresivo. En lugar de esto y siguiendo al propio Rousseau en el *Segundo Discurso*, podemos afirmar que el estado de naturaleza es una ficción destinada a poner en evidencia la naturaleza humana, es un estado que: *“ya no existe, que quizá no ha existido y que probablemente no existirá jamás...”*, cuya descripción tiene como finalidad permitirnos *“separar lo que hay de original y de artificial en la actual naturaleza humana del hombre”* con el propósito normativo de *“juzgar con exactitud de nuestro estado presente.”*²² No está en cuestión un estado de naturaleza sino la naturaleza humana.

*“Semejante a la estatua de Glauco que el tiempo, el mar y las tormentas habían desfigurado de tal modo que se parecía menos a un dios que a una bestia feroz, el alma humana, alterada dentro de la sociedad por mil causas que renacen sin cesar, (...) ha cambiado por decirlo así de apariencia hasta el punto de ser casi irreconocible.”*²³

El estado presente a juzgar es un estado de corrupción, corrupción como decíamos en un principio, no imputable a la naturaleza humana, que se ha gestado por ciertos desarrollos, que en algunos momentos de la descripción del *Segundo Discurso* aparece como un proceso cargado con las propiedades de la necesidad histórica y en otros como producto de meras casualidades, que podrían bien no haber ocurrido nunca. Sin embargo, lo que podría afirmarse, a pesar de algunas interpretaciones contrarias, es que si bien cierto desarrollo del hombre ha desembocado en el estado de corrupción, como la metáfora de la estatua de Glauco lo indica, tal situación puede entenderse como causada por un cierto tipo de orden social pero no por todo orden social. La cuestión que

²⁰ Rousseau, J. J., *Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres*, Ed. Cit., p 120

²¹ Starobinski, J., *Ob. Cit.*, p 24

²² Rousseau, J. J., *Ob. Cit.*, p 111

²³ *Ob. Cit.*, p 110

persiste es la siguiente: si la situación es tal que la naturaleza del hombre se ha deformado al punto de tener que decretar su irrecuperabilidad absoluta, o si la naturaleza humana persiste debajo de esos cambios, y aun más, si son posibles caminos de socialización afines a tal naturaleza que permanecería en forma subyacente en el hombre civil. Así aun reconociendo la imposibilidad de la restitución de la originaria bondad natural, existen para el hombre alternativas derivadas de la misma o fundamentadas en algunos de sus aspectos más relevantes. Partiendo de esta última aproximación, la obra de Rousseau que puede presentarse como segmentada, adquiere desde esta perspectiva una unidad justificada en el papel que juega, en sus propuestas moral y política, la concepción del hombre descrita en el ficticio “estado de naturaleza”.

Concluyendo, en su descripción del “estado de naturaleza” Rousseau no nos habla simplemente de un estado pasado y añorado, sino también de la condición de la “naturaleza humana” cuya presencia latente en el hombre civil es capaz de nuevas actualizaciones. Lo que supone otorgarle al “hombre natural” no solo una función crítica respecto al hombre civil, sino también la función de modelo positivo que regula, y aclara la comprensión de ciertos puntos fundamentales su obra posterior.

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

EL ESTADO A SUPERAR – EL HOMBRE CIVIL

En la segunda parte del *Segundo Discurso* Rousseau procede a la descripción del proceso que hace del hombre un hombre civil. Este proceso constituye una verdadera transformación, en el transcurso del mismo se desarrollan las facultades con que potencialmente estaba dotado el hombre por naturaleza, y es un proceso que lleva al hombre moral. La forma en que tal transformación se consuma deja al hombre en un estado, que aunque Rousseau no lo denomina así, siguiendo a Althusser²⁴ y al sentido que más tarde el término adquiere, podríamos denominar como de alienación, entendiendo por alienación: “... *tipos de sometimiento, de subordinación a una fuerza o poder cuya influencia representa para el influido una forma de desencuentro consigo mismo...*”²⁵. En la descripción de Rousseau encontramos que al mismo tiempo que el hombre gana por el desarrollo de sus facultades, sufre una pérdida de sí mismo que supondrá, a su vez, el mutuo sometimiento entre los hombres; es decir el quiebre de unidad original. A la hora de distinguir entre el hombre natural y el hombre civil afirma: “(...) *el hombre salvaje vive en sí mismo; el hombre social, siempre fuera de sí, no sabe vivir más que en la opinión de los demás y de su juicio tan sólo saca, por*

²⁴ Althusser, L., *El contrato social*, en *La presencia de Rousseau*, Nueva Visión, Buenos Aires, 1972.

²⁵ Flo, J., Sambarino, M., *Alcance y formas de la alienación*, Biblioteca de Cultura Universitaria, Montevideo, 1968, p. 10

*decirlo así, el sentimiento de su propia existencia (...)*²⁶ No detallaremos aquí el proceso que lleva al hombre a esta situación, simplemente señalaremos que el “*comercio entre los hombres*” hace necesaria la distinción de la propia individualidad, la que aunque en un principio responda a condiciones auténticas, rápidamente se dirige, a partir de la transformación del *amour de soi* en *amour propre*, hacia la vanidad. El hombre ya no se reconoce sino en la mirada de los otros y se produce, entonces, el desencuentro, que Starobinski señala como el más enfático en la obra de Rousseau, entre ser y parecer.

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

*“... en el instante en que un hombre tuvo la necesidad de la ayuda de otro, desde que se dio cuenta de que era útil a uno solo tener provisiones para dos, la igualdad desapareció, se introdujo la propiedad, el trabajo se hizo necesario y los inmensos bosques se convirtieron en campos risueños que fue necesario regar con el sudor de los hombres y en los cuales bien pronto se vio a la esclavitud y la miseria germinar y crecer con las mieses.”*²⁷

Según este pasaje, tal estado de alienación históricamente originado, exigirá la introducción de nuevas instituciones como la propiedad y la división del trabajo. Estas nuevas circunstancias llevan al hombre a constituirse como un ser moral, los principios naturales del *amour de soi* y la *pitié* ya no son suficientes, las nociones de bien y mal hacen su aparición así como el concepto de justicia directamente vinculado con la propiedad; en la medida en que la mera posesión no constituye derecho alguno, para que este se instituya es necesaria la justicia. Así el estado hasta ahora social pero prepolítico, da lugar en un segundo momento a la creación de instituciones políticas que permiten exorcizar la inestabilidad de la que es preso el hombre una vez que se disparan los mecanismos de la dependencia y la enemistad. Una vez que los hombres rendidos ante sus múltiples necesidades establecen relaciones de mutua hostilidad, cuando los intereses contrapuestos dan lugar al *amour propre*, y la voz de la *pitié*, límite del *amour de soi* en el estado natural, se adormece; en tal situación los “*ricos*” conciben lo que Rousseau afirma es “*el proyecto más reflexivo que haya surgido jamás en el espíritu humano*”, el ordenamiento político y la ley. Los hombres entonces, “*corrieron detrás de sus cadenas, creyendo asegurar su libertad*”.

Retomando el concepto de alienación con el que hemos pretendido caracterizar la descripción de Rousseau del hombre civil, encontramos que en el tradicional uso del mismo se la entiende no solo como esa pérdida de sí que

²⁶ Rousseau, J., J., Ob. Cit., p 205

²⁷ Ob. Cit., p. 172

supone sometimiento sino que también hace referencia “... a una liberación o a un reencuentro consigo mismo que de alguna manera se presenta como deseable”²⁸, en este sentido no es un concepto simplemente descriptivo sino también normativo, la recuperación del estado perdido, la liberación del sometimiento se constituyen entonces como metas moralmente deseables. En el caso de Rousseau la vuelta atrás es imposible, el estado de naturaleza una vez perdido es irrecuperable. Sin embargo, aunque no haya vuelta a atrás, se puede afirmar que los esfuerzos posteriores al *Segundo Discurso* están dirigidos a proponer alternativas en las que la recuperación de ciertos aspectos de la condición perdida y la liberación de la dependencia en la que los hombres han caído, son el objetivo principal. Al respecto dice Todorov “Rousseau concibe un ideal futuro, y toda su obra posterior al *Segundo Discurso* está dedicada a su descripción (...) hace encadenar – dice- un esfuerzo constructivo al análisis fundamentalmente crítico del presente (...)”²⁹ En otras palabras, la bondad natural una vez perdida es irrecuperable, la compleja concepción del hombre de Rousseau hace que esto no solo sea imposible sino también indeseable. En el estado natural el hombre es asimilable a las bestias, sus luces no se han desarrollado, no hay mérito en su accionar en tanto no tiene a qué oponerse ni respecto a los otros ni respecto a sí mismo, solo hay bondad sin virtud. Una vez que el hombre ha desplegado sus potencialidades es necesario otro paso: el que va de la bondad natural a la virtud. Y en la medida en que, como dice Althusser, la situación que ha devenido es consecuencia de la constitución que ha experimentado históricamente, los obstáculos, que no responden a factores externos, no podrán ser removidos sino a condición de que la propia constitución del hombre sea transformada, es decir, a condición de que éste cambie su “*manera de ser*”.

En tanto la depravación del hombre es histórica y no imputable a la naturaleza humana, se abren en la propia historia posibilidades de superación, pero en cuanto el hombre es concebido como ser histórico ésta superación no puede sino asumir la forma de una nueva transformación de lo humano. Así la concepción de la naturaleza humana de Rousseau establece exigencias sobre las propuestas de futuro que determinan su radicalidad y también sus límites. Los caminos hacia la superación que presenta son: la salida individual, expresada fundamentalmente en su obra autobiográfica; la salida del individuo moral a través de la educación del hombre natural que vive en sociedad, delineada en el *Emilio* y las *Cartas Morales*, y por último la salida política, la del ciudadano, expresada en su obra política madura en general pero particularmente en el *Contrato Social*.

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

²⁸ M. Sambarino, J. Flo, Ob. Cit., p. 10

²⁹ Todorov, T., Ob. Cit., p 23

EL INDIVIDUO MORAL

El camino del individuo moral, considerado el más realista de los proyectos presentados por Rousseau, tiene la virtud de estar manifiestamente inspirado en el ideal del hombre natural, constituyendo a su vez, una superación del hombre civil que no supone ni la renuncia a los vínculos sociales ni la extrema consumación de éstos como en los casos del individuo solitario y el ciudadano respectivamente. En otras palabras, las oposiciones a través de las que Rousseau articula su obra, se componen de alternativas, al menos en apariencia excluyentes, cuyos extremos suponen siempre importantes renunciaciones, así el individuo solitario, renuncia a los vínculos sociales y en el otro extremo el ciudadano, producto de la consumación última de dichos vínculos, supone la renuncia de la propia individualidad, y con ello, para algunos, de su libertad. Frente a estos extremos, la propuesta del individuo moral se presenta como una alternativa en la que individualidad y estado social se articulan armoniosamente. El individuo moral, es el hombre que vive en sociedad y permanece fiel a su naturaleza; de esta forma Rousseau nos presenta una instancia en la que hombre natural oficia como ideal que regula la transformación superadora del estado civil.

Esta propuesta es presentada fundamentalmente en el *Emilio* y en las *Cartas Morales*, diferenciándose ambos escritos en que el primero está dedicado a la educación como vehículo de la formación moral a lo largo de toda la vida de un personaje ejemplar, pero que, como él mismo aclara, no posee características distintivas especiales, mientras las *Cartas Morales* ubican tal proceso de superación moral en la vida adulta de un personaje femenino. Ambos tienen en común, el estar dirigidos a individuos que viven en una comunidad no ideal, es decir, que comercian con un mundo corrupto y por esto para muchos representa, como señalábamos, su proyecto más realista, ya que, la superación de la condición humana no está ni en una vuelta a la vida asocial del estado de naturaleza, lo que es imposible e indeseable para Rousseau, ni depende de la conformación de la comunidad política ideal, las dificultades de cuya realización lo aplazan indefinidamente.

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

*“(...) si queremos formar al hombre de la naturaleza, no por eso tratamos de hacerle salvaje, y relegarle en lo enmarañado de las selvas, sino de que metido en el torbellino social, no se deje arrastrar de las pasiones, ni de las opiniones de los hombres; de que vea por sus ojos y sienta por su corazón; de que no le gobierne ninguna autoridad, como no sea la de su propia razón. (...)”.*³⁰

La vida social ha supuesto una transformación dramática, pero el hombre ya no puede renunciar a ella sino al costo de su propia infelicidad,

³⁰ Rousseau, J. J., *Emilio*, Ed. Cit., p 190

quien renuncie a ella: "... *Estaría solo, y sería miserable. No concibo que el que nada necesita pueda amar algo, ni que el que nada ama pueda ser feliz*"³¹ El desafío será entonces acercarse al hombre de la naturaleza sin renunciar a la relación con los otros. El *Emilio* está dedicado, entonces, a la formación del hombre ideal, el camino para su consecución: la educación: "*a las plantas las endereza el cultivo, a los hombres la educación...*"³².

No es cualquiera la educación necesaria para hacer efectivo el ideal propuesto. Si la educación tradicionalmente entendida está dirigida a formar hombres para que desarrollen de adultos los roles que la sociedad espera de ellos, es decir, a la reproducción de los valores sociales vigentes y tales valores son los de la sociedad corrupta, en tanto Emilio vive en una sociedad tal, el vehículo para una formación moral superadora de ese estado de corrupción supondrá un modelo de educación diferente. Desde el comienzo del *Emilio* Rousseau señala que podemos distinguir tres tipos de educación, la de la naturaleza, la de las instituciones sociales y la de las cosas. La primera es la que naturalmente se da por el desarrollo de nuestras propias y naturales facultades, la segunda es la de los hombres y por último la de las cosas es la de la experiencia no mediada del hombre con los objetos, la dificultad arriba cuando éstas tres se contradicen. Su estrategia será la de dividir la educación de Emilio en dos etapas fundamentales, una primera que denomina "negativa" que dependerá de su propio desarrollo natural y de su relación con las cosas, y una segunda etapa, donde comienza la educación moral y política, en las que se hacen imprescindibles las relaciones interpersonales.

La primera fase de educación "negativa" permite el desarrollo independiente de Emilio, siendo clave para forjar en él la "autenticidad" o autonomía, rasgo fundamental de la naturaleza humana en los términos del ideal del hombre natural. Por ella Rousseau ha sido considerado uno de los primeros en proponer un proceso educativo no impositivo, centrado en el niño. Como consecuencia de su concepción de la bondad natural es de esperar que más que imponer se disponga la situación para que puedan desarrollarse las disposiciones naturales. En este sentido, aunque la educación sea "negativa" esto no significa que el rol del tutor sea pasivo, por el contrario hay una continua alteración de la realidad en la que se mueve Emilio, cuyo objetivo es retrasar lo más posible el concurso de la vida social con sus "vicios", permitiendo que a imagen del hombre natural se desarrollen en el alumno, por sí mismas y a su debido tiempo, las disposiciones propias de su naturaleza, de modo de asegurar su independencia, autosuficiencia y autenticidad. Recordemos que las relaciones con las cosas no corrompen por sí mismas mientras sí lo hacen las relaciones entre los hombres, así en la primera parte de su vida Emilio se relacionará con el mundo de las cosas y hará su propia experiencia de ellas, aprendiendo de esta forma a ser él mismo. En una segunda etapa, propuesta a partir del libro IV del *Emilio*, y que tiene su paralelo en las *Cartas Morales*, la educación deja de ser "negativa" y versa sobre cuestiones morales y políticas. Como es de notar Rousseau repite en el plano individual el mismo itinerario que atribuye a la especie, describiendo un proceso que lleva a los hombres de simples "seres físicos" a la condición de seres morales.

³¹ Ob. Cit., p 160

³² Ob. Cit., p 2

Si como afirmábamos antes el objetivo de la propuesta moral de Rousseau es la superación del estado de alienación del hombre civil, la que sólo es posible a través de la transformación del hombre, su propuesta, a diferencia la filosofía moral predominante en la modernidad, no consistirá en una serie de preceptos constrictores de la conducta, sino en una real transformación de la condición humana en el caso de las *Cartas Morales*, y en la dirección de Emilio para que fortalezca su constitución natural, transformación al fin, partiendo ambos del modelo del hombre natural. Si las perversiones son producto del proceso histórico y como decíamos la naturaleza humana, buena en sí misma, permanece latente en el hombre moderno, el camino de la virtud consistirá en el desarrollo de tales potencialidades. Así nuevamente el *amour de soi* y la *pitié*, entendidos como sentimientos naturales aunque no simples, entrarán en escena.

Esta transformación o desarrollo moral del hombre tiene como fundamento la conciencia, en ella se encuentran los principios de la moralidad. Conciencia que es sinónimo de interioridad, es en su propio interior que el hombre encuentra la fuente de toda moralidad, interioridad de la que el hombre civil se ha despegado encontrando su propia ruina; en este sentido afirma en el *Emilio*: “*Toda la moralidad de nuestras acciones consiste en el juicio que nosotros mismos formamos de ellas. Si es cierto que lo bueno sea bueno, debe serlo en lo interior de nuestro corazón (...)*”³³, y agrega más adelante: “*Así, que en lo interior de nuestras almas hay un principio innato de justicia y virtud, conforme al cual juzgamos, a despecho de nuestras propias máximas por buenas o malas las acciones ajenas y las nuestras; y a este principio yo le doy el nombre de conciencia.*”³⁴

El proyecto moral de Rousseau, aunque nunca desarrollado sistemáticamente, sino desperdigado a lo largo de su obra, fue denominado por él mismo como el de una *moral sensitiva*, respondiendo a que la interioridad, su punto de partida, no está determinada por la racionalidad sino por los sentimientos, la fuente de la moralidad, dice, es un “*... principio inmediato de la conciencia, aun sin dependencia de nuestra razón...*”³⁵. El amor y el odio determinan lo bueno y lo malo, no hay principios racionales que prescindiendo de estos sentimientos innatos e interiores puedan hacerlo. Es este, quizá, el sentido del antintelectualismo de Rousseau. Cuando afirma “*el hombre que piensa es un animal depravado*” lo que está afirmando, más que un rechazo total al conocimiento racional, rechaza que éste tenga un papel privilegiado en la determinación de lo bueno para el hombre. De hecho si bien la racionalidad se ha constituido a través de un proceso en el que el hombre ha degenerado y el desarrollo de la misma ha llevado a la proliferación de las necesidades y con ello a toda la serie de dependencias que arrojan como resultado un hombre extraño a sí mismo y dependiente de los otros, no es por sí misma sino por esta independencia del sentimiento natural que Rousseau la condena:

“La razón nos enseña por sí sola a conocer lo bueno y lo malo: la conciencia que hace que amemos lo uno y aborrezcamos lo otro, aunque independiente de la razón, no se puede desenvolver sin ella. Antes de la edad de la razón, hacemos bien y mal sin saber si lo que

³³ Ob. Cit., p 217

³⁴ Ob. Cit., p 219

³⁵ Ob. Cit., p 220

*hacemos es bueno o malo; y no hay moralidad en nuestras acciones (...)*³⁶

Por el contrario, la razón limitada por el sentimiento natural, por la voz inmediata de la conciencia lejos de ser rechazada es aceptada por Rousseau, en este sentido afirma que “*de los afectos de amor y odio nacen las primeras nociones del bien y del mal*” y las nociones de justicia y bondad no son nunca meramente conceptos del entendimiento sino “*verdaderas afecciones del alma iluminadas por la razón*” de esta manera afirma “*no es posible establecer ninguna ley natural por la razón sola y sin acudir a la conciencia (...)*”³⁷

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

*“(...) esos sentimientos son el amor de sí, el temor al dolor y a la muerte y el deseo de bienestar. Pero si, como no se puede dudar, el hombre es un ser sociable por naturaleza, o al menos hecho para serlo, no puede serlo más que por otros sentimientos innatos relativos a su especie. De ese sistema moral, formado por esta doble relación consigo y con sus semejantes nace el impulso natural de la conciencia.”*³⁸

Como afirmábamos al caracterizar al hombre natural, los sentimientos innatos invocados en este punto por Rousseau no son simples, sino que se articulan y desarrollan en función de las circunstancias particulares en las que el hombre se encuentra. De este modo tanto el *amour de soi* como la compasión se determinan por lo que hombre entienda es su bienestar, en el primer caso, y por quienes reconozca como sus semejantes en el segundo. En tanto las circunstancias del *Emilio*, tanto como las de las *Cartas Morales*, no son las del hombre en estado de naturaleza sino la situación de un hombre educado como hombre natural pero viviendo en sociedad, es necesario que tales principios o sentimientos, base de toda moralidad aunque originalmente amorales, no se presenten de la misma forma que en el estado de naturaleza. Por otra parte el *amour propre* característico del hombre civil, del hombre degradado, tiene también lugar en el individuo moral, aspecto en el que se revela la complejidad de la concepción de Rousseau en tanto características históricamente adquiridas están llamadas a desempeñar un papel que va más allá de la mera corrupción.

Mientras el *amour de soi* “*(...) es un sentimiento natural que lleva a todo animal a preocuparse por su conservación (...)*” y como tal natural y no moralmente bueno, pero siempre bueno; el *amour propre* “*(...) es tan sólo un sentimiento relativo, artificial y nacido dentro de la sociedad, que lleva a cada individuo a ocuparse más de sí que de cualquier otro. (...)*”³⁹, cuyo valor moral es ambiguo. Si bien en el *Segundo Discurso* se presenta al *amour propre* como

³⁶ Ob. Cit., p 27/28

³⁷ Ob. Cit., p 172

³⁸ Rousseau, J. J., *Cartas a Sofía*, Alianza, Madrid, 1999. p. 126

³⁹ Rousseau, J. J., *Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombre*, Ed. Cit., p 235

un sentimiento negativo, que nacido de las comparaciones enfrenta a los hombres y que es fuente de la corrupción de la bondad natural, corrupción cuyo resultado es el alienado y dependiente hombre civil, tal aproximación al *amour propre* parece no agotar el papel que éste tiene en el resto de la obra moral y política posterior al *Segundo Discurso*. Por ejemplo, respecto a Emilio y el *amour propre* afirma:

“...la primer mirada que pone en sus semejantes, le incita a compararse con ellos, y el primer afecto que excita en él esta comparación es anhelar el primer puesto. Este es el punto en que se convierte el amor de sí en amor propio (...) para dirigir tal amor propio hacia pasiones blandas y benevolentes es necesario saber en qué sitio se reconocerá entre los hombres, y que género de estorbos creará necesita remover para colocarse en el lugar que pretende ocupar”⁴⁰

Atendiendo a esta complejidad Laurence D. Cooper⁴¹ señala que la ambigüedad del *amour propre* queda manifiesta en la medida que Rousseau lo ubica tanto en la raíz de los peores males del hombre, como en la de adquisiciones positivas como la virtud moral o cívicamente entendida, además de considerarlo la fuente de sentimientos fundamentales, como el amor conyugal y paternal, sentimientos que aunque menospreciados en los *Discursos* son en cierta forma reivindicados en la obra posterior.

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

⁴⁰ Rousseau, J. J., Emilio, p 172

⁴¹ Cooper, L. D., Rousseau on self-love: what we've learned, what we might have learned, Review of Politics, Fall98, Vol. 60.

Respecto al primero cuyo tema nos incumbe en estos momentos tal propósito estará determinado por el rol preponderante del *amour de soi*.

En otras palabras, una vez que los lazos sociales se han instalado no hay vuelta atrás y los principios naturales originales se han transformado irreversiblemente, cortar dichos lazos sociales condena al individuo a la infelicidad, la alternativa que se presenta entonces es subordinar los nuevos sentimientos, en este caso el *amour propre*, a los principios del hombre natural, limitarlos a sus fuentes genuinas, lo que permite evitar el *amour propre* patológico, que lleva al individualismo y la vanidad, conservando en el mundo social lo mejor del hombre natural pero transformado por su nueva circunstancia, pasando de la bondad natural y amoral a la moralidad del hombre virtuoso. Esto supone un exigente equilibrio en la medida en que los mismos factores que permiten al hombre la virtud son a su vez el camino del vicio: “...El amor propio – nos dice - es un instrumento útil, pero peligroso; hiere con frecuencia a la mano que de él se sirve...”⁴².

El segundo principio, derivado del *amour de soi*, la compasión es presentada por Rousseau como la fuente de todas las virtudes sociales, “La flaqueza del hombre es la que le hace sociable, nuestras comunes miserias son las que excitan nuestros corazones a la humanidad...”⁴³. Consiste en la capacidad de ponerse en el lugar del que sufre, capacidad que solo es posible, para Rousseau, en la medida en que nos concebimos como sufrientes potenciales de las mismas miserias. Estos requisitos hacen que la *pitié* o compasión exija al hombre salirse de sí mismo y poner en juego las facultades del entendimiento y la imaginación “Sólo en cuanto juzgamos que él padece, padecemos nosotros y padecemos en él, no en nosotros. De manera que ninguno se vuelve sensible hasta que se anima su imaginación, y empieza a trasladarse fuera de sí propio”.⁴⁴

Decíamos que este es un sentimiento dependiente del *amour de soi*, ya que solo se activa a partir del propio sufrimiento experimentado o probable. Por otra parte, el sentimiento que en el estado de naturaleza se presentaba hacia todo ser sensible, en tanto el hombre natural se concibe a sí mismo solo en esta dimensión, en el hombre que vive en sociedad tiene otras derivaciones. En él la *pitié* o compasión se desarrollará sin contradicciones, si el objeto de la misma lo constituye, en palabras de Rousseau, la especie y no un particular, entendido éste en función de los intereses privados, única forma en que puede respetarse la igualdad original de la especie y conservarse la libertad del individuo moral: “Así que para estorbar que la piedad degenera en flaqueza” por efecto del *amour propre* o las preferencias “(...) es preciso generalizarla, y explayarla a todo el género humano. Cuando no va acorde a la justicia no nos dejamos llevar de ella,.... Por razón, y por nuestro amor debemos todavía más compasión a nuestra especie que a nuestro prójimo (...)”⁴⁵

Finalmente, el camino de la moralidad es el de la virtud, virtud que solo puede desarrollarse en el ámbito social, “no hay felicidad sin valor, ni virtud sin resistencia (...) solamente a un ser débil por su naturaleza y fuerte por su voluntad pertenece la virtud...”⁴⁶. En el estado natural el hombre no estaba

⁴² Rousseau, Emilio, Ed. Cit., p 153

⁴³ Ob. Cit., p 160

⁴⁴ Ob. Cit., p 161

⁴⁵ Ob. Cit., p 188

⁴⁶ Ob. Cit., p 354

dividido en sí mismo como lo está en el estado civil, sus fuerzas y sus necesidades estaban equiparadas, sus preferencias se identificaban con su realidad, En el estado civil el hombre debilitado por la multiplicación de las necesidades respecto a sus fuerzas, se ha vuelto esclavo de sí mismo, y esclavo además de los otros, solo la voluntad puede sacarlo de tal situación de esclavitud. A tal efecto concurren todas las facultades que se han desarrollado en su historia, entre ellas la razón:

“(...) si queremos formar al hombre de la naturaleza, no por eso tratamos de hacerle salvaje, y relegarle en lo enmarañado de las selvas, sino de que metido en el torbellino social, no se deje arrastrar de las pasiones, ni de las opiniones de los hombres; de que vea por sus ojos y sienta por su corazón; de que no le gobierne ninguna autoridad, como no sea la de su propia razón. (...) El mismo hombre que debe permanecer estúpido en las selvas, debe tornarse racional y sensato en las ciudades...”⁴⁷

Este es el proyecto moral que Rousseau presenta tanto en el *Emilio* como en las *Cartas Morales*, la virtud como oposición a las inclinaciones y preferencias nacidas de la “falsa opinión de los hombres” debe partir del conocimiento de lo originalmente humano. Por esto en el *Emilio* propone favorecer el desarrollo de las disposiciones naturales, las que más tarde servirán de criterio para determinar sus intereses genuinos. Igualmente en las *Cartas Morales* la invitación al conocimiento de sí mismo, que más que mera contemplación es un verdadero ejercicio de sí, posibilita el despliegue de lo que es propio. Y los principios que el hombre encuentra en ese autoreconocimiento no son sino el amour de soi y la pitié, los del hombre natural. La virtud supone así, por la resistencia que implica a las preferencias o necesidades socialmente adquiridas e ilegítimas, el camino de la liberación del individuo, constituyéndose, entonces la moralidad a través de la educación o del ejercicio de sí mismo, en uno de los mecanismos de restitución del estado perdido en el proceso de alienación.

Por otra parte, este proyecto aunque a menudo ha sido presentado como puramente individual no se opone a la sociedad. El individuo moral desarrolla virtudes sociales originadas por el principio natural de la compasión, y el ejercicio del amour de soi permite constreñir el amour propre cuyo impulso particularista sí puede rivalizar con un proyecto colectivo. De hecho, el alejamiento de los vínculos sociales, propuesto en la primera parte de la educación de Emilio, su fase negativa, y la búsqueda de la soledad indicada en las *Cartas Morales*, pueden perfectamente entenderse como movimientos específicos, de alguna manera terapéuticos con el fin, consonante con el esfuerzo de Rousseau de describir al hombre natural como un hombre solitario, de hacer presente, en este caso para el individuo, su condición original y auténtica, haciéndolo capaz distinguir las necesidades, pasiones y deseos que les son propios, es decir, con el fin de: “... encerrar las pasiones que nos acosan incesantemente”⁴⁸

Por todo esto, el individuo moral, así entendido, es perfectamente compatible con la sociedad, al punto que como el propio Rousseau afirma condenarlo a la soledad es condenarlo a la infelicidad. El llamamiento a la

⁴⁷ Rousseau, J.J., *Emilio*, Ed. Cit., p. 190

⁴⁸ Rousseau, *Cartas a Sofía*, Ed. Cit., p 133

soledad de las *Cartas Morales* como la acción del tutor, que evita que los vínculos sociales aparezcan en escena antes de que las disposiciones naturales se hayan desarrollado y fortalecido en su alumno, no responde necesariamente a una valoración negativa de todo orden social sino del orden corrupto en que éstos personajes están ambientados. Y, podemos agregar, la posición opuesta al individuo moral, no es, de acuerdo a lo dicho, el ciudadano, quien resulta de la consumación extrema de los vínculos sociales, sino el *bourgeois*, el hombre que, dominado por pasiones impropias e interiormente dividido, es esclavo de sí mismo y de los otros.

Sin embargo, no deja de ser éste un camino individual, válido para cualquier ser humano individualmente considerado, independientemente de las circunstancias sociales en las que se encuentre. Queda por ver qué sucede con el modelo del hombre natural en el proyecto colectivo de superación, es decir, en el proyecto político de Rousseau.