

LUÍS ERNESTO NIÑO HERNÁNDEZ

CIUDADANO Y CIUDADANÍA EN ROUSSEAU

PONTIFICIA UNIVERSIDAD JAVERIANA
Facultad de Filosofía
Bogotá, 28 de noviembre de 2013

LUIS ERNESTO NIÑO HERNÁNDEZ

CIUDADANO Y CIUDADANIA EN ROUSSEAU

Trabajo de Grado presentado por Luis Ernesto Niño Hernández, bajo la dirección de la profesora María Cristina Conforti Rojas, como requisito parcial para optar al título de licenciado en filosofía

PONTIFICIA UNIVERSIDAD JAVERIANA
Facultad de Filosofía

AGRADECIMIENTOS

A quienes conocen que esta Licenciatura en Filosofía, es un motivo de esperanza para mi futuro, mi vida personal y profesional. A la facultad de Filosofía de la Pontificia Universidad Javeriana por su acogida y formación académica y por reconocermé nuevamente como estudiante, A Cristina Conforti; mi directora de trabajo de grado, por sus sabias orientaciones y acompañamiento constante. A madre Margarita Salcedo por su amor generoso y respaldo incondicional. A fray Javier Hincapié por su amistad y colaboración. A Graciélita por su apoyo continuo y por estar siempre allí. A Jorge Hernando Amezquita, Magdalena Pradilla, Henry Murillo, Sandra Naranjo, Elizabeth Solano y Jairo Vargas, por sus aportes relevantes y ánimo constante. A mi madre un agradecimiento inmenso, ya que sin su amor y apoyo incondicional, esto no sería posible.

.

TABLA DE CONTENIDO

| | |
|---|-----------|
| AGRADECIMIENTOS | 3 |
| INTRODUCCIÓN | 6 |
| CAPÍTULO PRIMERO | 10 |
| ROUSSEAU Y LA CRÍTICA A LA SOCIEDAD | 10 |
| 1. CRÍTICA A LA SOCIEDAD COMO ILUSTRADO | 11 |
| 2. CRÍTICA A LA SOCIEDAD DESDE SU DISTANCIAMIENTO DE LA ILUSTRACIÓN | 17 |
| 3. LA VISIÓN DE HOMBRE Y EL CONCEPTO DE CIUDADANO PARA ROUSSEAU | 23 |
| CAPÍTULO SEGUNDO | 29 |
| CIUDADANO Y CIUDADANÍA | 29 |
| 1. EL ESTADO DE NATURALEZA Y EL CONTRATO SOCIAL | 30 |
| 2. MORAL Y SOCIEDAD | 38 |
| 3. CIUDADANO Y ORDEN SOCIAL | 50 |
| 4. CIUDADANO Y DEMOCRACIA | 58 |
| CONCLUSIÓN | 68 |
| REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS | 72 |

Un vagabundo que busca un pueblo y sueña un Estado. Un enfermo que anhela una naturaleza buena y saludable. Un misántropo que cuenta con una lejana humanidad, purificada, espiritual y bondadosa. Un enemigo de los privilegios que tiene que impresionar a las condesas; El que odia las bajezas y los vicios propios e, incapaz de librarse del fango, se purifica siempre de nuevo con lágrimas y visiones espirituales, que educa a sus niños abandonados en una novela, que ama a su hermoso amor en una novela. El que es tan justo y veraz en su novela sobre el Estado que, a partir de ese momento, un pueblo entero quiere ser justo y veraz; el que es un luchador tan glorificado más allá de su pobre vida, que ahora un pueblo entero, el más espiritual y el más activo que nunca existió, prosigue su lucha.

Heinrich Mann

INTRODUCCIÓN

Este estudio tiene el propósito de establecer el significado de ciudadano y su correlativo el de ciudadanía, en el marco del pensamiento político de Jean Jacques Rousseau. De esta manera, sus reflexiones sobre el hombre, la educación, la moral, la sociedad y el Estado, señaladas especialmente en su obra el *Contrato Social*, pueden enmarcarse dentro de la originalidad y la relevancia importante de este tipo de pensamiento político occidental. Pensamiento, ciertamente polémico pero decisivo en la preparación de uno de los hechos históricos más notables de la civilización occidental: la Revolución Francesa.

En este sentido, la presente investigación encuentra su justificación en la pertinencia que en la actualidad tiene Rousseau, de manera que el denominador común de la mayoría de las democracias del mundo es aquella en la que los ciudadanos eligen pero no deciden, y en consecuencia, los gobiernos no representan los intereses de quienes los eligieron. Igualmente, como consecuencia de los procesos de globalización y de lo positivo y negativo que conllevan, se plantea la ciudadanía global, pero ¿cómo hacerlo si el ciudadano no está comprometido con su entorno inmediato?, ¿cómo pretender cambiar situaciones globales cuando los ciudadanos no se interesan por situaciones próximas que los afectan de manera directa? Hoy al reclamar una tarea para la educación, que es la de formar ciudadanos éticos antes que ciudadanos plétóricos de saber, pero si la educación no cumple con este propósito sencillamente no cumple con su rol instaurado.

Así, la obra de Rousseau reclama un lugar de suma importancia para la dignidad humana como consecuencia de su tesis fundamental: el hombre es bueno y libre por naturaleza. La dignidad humana no solamente debe ser el vehículo para reclamar derechos y asumir responsabilidades, porque nuestro actuar como seres sociales siempre se da en el horizonte de los otros, sino también el de reconocernos en nuestras propias creaciones. De manera que, para no convertirnos en seres extraños a nosotros mismos, va a poner el hacer humano siempre presente en ese ser humano. La dignidad humana está plenamente vigente y no es negociable.

Para el pensador ginebrino, el mal no está en el hombre, tampoco está en Dios, el mal está en la sociedad. Si bien en sus *Discursos*, Rousseau muestra un pesimismo respecto al hombre y a la sociedad cuando denuncia y diagnóstica sus males; no es menos cierto, que en *El Emilio* y en *El Contrato Social* se observe un cambio de actitud como consecuencia del reconocimiento que, en un estado diferente al estado de naturaleza, el hombre no puede realizarse sin la sociedad, por tanto, la sociedad se convierte en un hecho real e ineludible; sin querer decir por esto, que el hombre tiene la tendencia a vivir en sociedad, ésta no es una tesis sostenida por Rousseau. De hecho, si la sociedad está caracterizada por un estado de cosas que son reprobables desde el punto de vista de la naturaleza humana, estas pueden ser cambiadas gracias a la misma naturaleza; el hombre tiene la posibilidad abierta de cambiar situaciones adversas y desfavorables, porque es un ser bueno, libre, perfectible, dinámico, activo y pensante; por consiguiente, la sociedad no está condenada al mal, este no es su destino. El ciudadano a través del ejercicio de la ciudadanía tiene el poder y le asiste la responsabilidad de trabajar por una sociedad libre, justa, igualitaria y estable. Si en los *Discursos*, se advierte un pesimismo en Rousseau, en el *Contrato Social* y en *El Emilio* se observa un optimismo moderado al extenderle un voto de confianza a la naturaleza humana.

La indagación por el significado de ciudadano y ciudadanía propuesto en este trabajo, se concentra fundamentalmente en cuatro obras de Rousseau: *Discurso sobre las ciencias y las artes* (1750), *Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres* (1755), *El Contrato Social* (1762) y *Emilio o de la educación* (1762). La razón de ello, es que en estas obras encontramos expuesto lo más importante del ideario de Rousseau, lo sustancial y original de su pensamiento está ahí; esto no es un obstáculo para que en algún momento se recurra a otras de sus obras. El trabajo tiene en cuenta necesariamente los análisis realizados por distintos comentaristas de Rousseau; también se hará referencia a algunos pensadores clásicos.

En la pretensión de rastrear y clarificar el significado de ciudadano, y en conjunción, el de la ciudadanía en Rousseau, no hay la intención de identificar y trabajar un problema específico en la perspectiva de señalar y explicar una contradicción al respecto. Esto no quiere decir que se desconozcan dificultades encontradas, sin por lo menos señalarlas o llamar la atención sobre ellas.

Este estudio es llevado a cabo en dos capítulos, cada uno de los cuales con varios apartados. El primero de ellos trata de la crítica a la sociedad hecha por Rousseau desde dos contextos, como ilustrado y desde su distanciamiento de la ilustración. El segundo capítulo, aborda las condiciones que posibilitan la existencia de un ciudadano y su desarrollo como tal.

El primer capítulo se presenta en tres apartados: la crítica a la sociedad como ilustrado, la crítica a la sociedad desde su distanciamiento de la ilustración y la visión de hombre y el concepto de ciudadano para Rousseau. El *Discurso sobre las ciencias y las artes* y el *Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres*, constituyen el escenario donde nuestro autor denuncia y diagnóstica los males que aquejan al hombre y a la sociedad de su tiempo. Estos dos discursos no son un monumento a la sobriedad, al rigor, y la coherencia en la exposición de un ideario; que para algunos es una exigencia absolutamente necesaria a la hora de hacer filosofía. Sin embargo, no por esto, puede calificarse a Rousseau como un pensador inconsistente, máxime que se resistió de manera intencionada a la sistematización, resistencia originada en un tomar distancia de los grandes sistemas filosóficos al considerarlos vacíos y abstractos que poco aportan al sentido de la existencia humana. El análisis de la crítica a la sociedad por parte de Rousseau como ilustrado, no consiste en realizar un inventario del enjuiciamiento a las diferentes instituciones de la época, tan característico en los ilustrados; el análisis pretende observar la función de la razón en el marco de dicha crítica. El cuestionamiento a la sociedad desde un cierto alejamiento de la ilustración, implica, en Rousseau, un enjuiciamiento de la idea de progreso que es prácticamente el emblema de la ilustración; si el progreso puede apreciarse en las ciencias, en las artes, en las comodidades de la sociedad; esto mismo no sucede con la virtud y con la moral. Y precisamente, el concepto de ciudadano debe estar arraigado en la dimensión de la virtud y de la moral; y en esta medida, el significado de ciudadano debe estar estrechamente ligado a la concepción de hombre propuesta por Rousseau.

El Segundo Capítulo consta de cuatro apartados: el Estado de Naturaleza y el Contrato Social, Moral y Sociedad, Ciudadano y Orden social, Ciudadano y Democracia. El Estado de Naturaleza, no es, como algunos entienden, una etapa a la que debe retornar el hombre, es más bien, un principio normativo, un principio rector; es un parámetro para determinar y diagnosticar los

males de una sociedad, y de esta forma, plantear como debe ser la misma. En esta medida, el estado de naturaleza configura la forma del pacto social, esto es, una unión de individuos que conservan sustancialmente las características que los definen como seres humanos; los hombres no renuncian en razón de dicha unión a la bondad, a la libertad, a su autonomía, es decir, a las notas características de su dignidad humana. De tal forma que, el pacto social se presenta en términos de asociación. La moral aparece cuando el hombre se encuentra reunido con otros de su misma especie, y brota de la interioridad del ser humano, de una amalgama entre sentimiento y razón; y es por esta conjunción entre sentimiento y razón, que la aceptación de normas y regulaciones surge cuando se vive con los otros, no se entiende como algo impuesto desde algo exterior al individuo, sino como algo inherente a él. El ciudadano debe ser la expresión de lo moral, si la pretensión es un orden social con arreglo en el pacto social, que interprete a cada momento la naturaleza humana en los términos que propone Rousseau. Un ciudadano anclado en la dimensión de la moral, entiende y valora el cumplimiento de la ley como algo que él se ha prescrito. El orden social reclama y exige la participación activa de sus ciudadanos, ya sea para mantener un orden de cosas que está bien, o, para cambiarlas si están mal, y el escenario, para que esto pueda darse lo proporciona la democracia.

El haber rastreado y revisado las sugestivas consideraciones y aportes de Rousseau respecto del ciudadano, nos permite avizorar los diversos modos de interacción con sus congéneres y sus instituciones; comprendiéndolas como matrices que trascienden su propio tiempo; éstas sirven al propósito de la sociedad contemporánea de repensar la democracia y el rol de sus miembros en tanto suscritos a un pacto social como ciudadanos.

CAPÍTULO PRIMERO

ROUSSEAU Y LA CRÍTICA A LA SOCIEDAD

El desarrollo de este capítulo, tiene como base los dos primeros discursos de Rousseau: el *Discurso sobre las ciencias y las artes* y *El origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres*, en los cuales, el pensador ginebrino hace una crítica a la sociedad. La exposición de esta crítica tiene la intención de avizorar el concepto de ciudadano, no como una deducción lógica de la crítica a la sociedad realizada por Rousseau en este escrito, sino como una interpretación en la perspectiva de aclarar la pregunta: ¿Cuál es el tipo de ciudadano que está pensado Rousseau en el marco de su pensamiento político? Teniendo en cuenta que tal concepción se arraiga en la interioridad del hombre; lo que la hace muy singular si la comparamos con la de Hobbes que plantea un ciudadano en sujeción total al Estado y la de Kant enfocada al uso propio de la razón: “¡Ten el valor de servirte de tu propio entendimiento! es pues la divisa de la ilustración” (Kant, 1784-1986, [trad.: Jaramillo R.]. *Revista Colombiana de Psicología*, 3, 7-10).

La crítica de Rousseau a la sociedad debe abordarse desde dos contextos: uno, el de la ilustración misma, de la cual hace parte; y el otro, el de su distanciamiento frente a ella. En este sentido, Rousseau, miembro de esta y heredero de la tradición racionalista moderna, que se evidencia en su apreciación, valoración de la razón y su pleno convencimiento en la razón como potencialidad inherente del ser humano. Así, Grimsley nos dice: “Una causa inmediata de la constante negativa de Rousseau a abandonar la razón como instrumento del conocimiento es su carácter esencialmente natural” (1977, p. 23). Ahora bien, la razón como una exigencia de necesidad natural, debe llevarse al ámbito de las demás potencialidades del ser humano, y, precisamente, convencimientos de este tipo, es lo que lo hará tomar distancia de la ilustración; en este sentido y de acuerdo con Rousseau, no se trata de cambiar un tirano por otro: el tirano de la ignorancia por el tirano de la ciencia con su fascinante y poderosa idea de progreso. El punto principal de distanciamiento está en el concepto de progreso, que si bien ha facilitado las condiciones de vida al hombre, en cuanto al ámbito moral, la situación no es la misma; al

contrario, la civilización resultante de dicho progreso ha producido decadencia y corrupción y, por tanto, no se trataría de un verdadero progreso. Por ello, se hace necesario considerar cuál es el momento y la razón por la que se originó la decadencia del hombre. Se manifiesta, entonces, un doble nivel de comprensión para la idea de progreso en el contexto ilustrado y, consecuentemente, de la razón; de un lado el progreso en el orden de la razón científica o positiva, y por el otro, el progreso en el orden ético y moral.

Pues bien, como resultado de la crítica a la sociedad articulada, a partir de los contextos antes mencionados, debe contemplarse un ciudadano con unas características particulares en concordancia con la visión de ser humano que tiene Rousseau, una visión que es hostil al determinismo y al reduccionismo. Una concepción de hombre de este talante y un ciudadano acorde con esto posibilita hablar, eso sí, con los debidos cuidados y matices de un Rousseau actual y vigente.

El desarrollo de este capítulo se ocupará de mostrar los siguientes aspectos: Crítica a la sociedad como ilustrado, Crítica a la sociedad desde su distanciamiento de la ilustración, y La visión de hombre y el concepto de ciudadano.

1. Crítica a la sociedad como ilustrado

La filosofía de Rousseau se caracteriza por un giro práctico con respecto a la filosofía imperante de su tiempo, reducida a lo puramente teórico, propiedad exclusiva de intelectuales y académicos, por ejemplo, el racionalismo cartesiano. Rousseau se aparta del racionalismo teórico apostando por una filosofía práctica, más cercana a la vida, a la moral y a la política. Es desde este orden que la razón como tal tendrá en Rousseau una suerte de desdoblamiento entre su pura funcionalidad para efectos de comprender y conocer el mundo; un orden, si se quiere, contemplativo. A diferencia de un orden práctico, que si bien se funda en la comprensión, se actualiza en la vivencia misma; vivencia que implica la comprensión de los procesos que a través de la razón inciden en la construcción de los haberes y deberes hacia la felicidad. Tal giro en la

comprensión de la razón, ahora subordinada al orden moral, es lo que nos permite inferir su carácter pragmático y consecuentemente su valor fundacional no solo de la crítica de la razón ilustrada, sino de la proposición general de un progreso ético y moral que se refleja en una ciudadanía y progreso humano.

La filosofía en que se mueve y contempla Rousseau es fundamentalmente la de los ilustrados y su fe ciega en la razón heredada de Descartes. Esta creencia ciega en la razón es la que dio origen al movimiento de la Ilustración; en el cual militó por un tiempo nuestro autor junto a Voltaire, Montesquieu, Diderot y otros. Los ilustrados tenían a la razón como instrumento para alcanzar el saber y el conocimiento. Aunque Rousseau se distanció de las ideas ilustradas con respecto a la supremacía de la razón en detrimento de otras potencialidades, no menos importantes, tales como los sentimientos, la imaginación y las emociones; reconoce que la razón hace parte de la naturaleza humana y es un grandioso instrumento en la consecución de verdades universales: “La verdad general y abstracta es el más precioso de todos los bienes; sin ella, el hombre está ciego; es el ojo de la razón” (Rousseau, citado en Grimsley, 1977, p. 21). En la anterior sentencia Rousseau dejó en claro que la razón es una de las mayores capacidades del ser humano y connatural a éste en cuanto a la conquista del conocimiento y la búsqueda del bien y la felicidad humana “muchas verdades están fuera del alcance de la razón, pero ninguna verdad conocida puede oponerse a ella” (Grimsley, 1977, p. 23).

En el inicio del *Discurso sobre las ciencias y las artes*, Rousseau (1750-1980) anunció en su apreciación del ser hombre algo particularmente significativo en la medida que marcó el derrotero y los presupuestos de su crítica a la sociedad.

Es un grande y hermoso espectáculo ver al hombre salir, en alguna forma, de la nada. Por su propio esfuerzo; disipar por la luz de la razón las tinieblas de que la naturaleza lo había rodeado; elevarse por encima de sí mismo; lanzarse por el espíritu hasta las regiones celestes; recorrer a pasos de gigante, como el sol, la vasta extensión del Universo; y, lo que es aún más grande y más difícil, volver a entrar en sí mismo para estudiar allí al hombre, conocer su naturaleza, sus deberes y su fin. Todas esas maravillas se han renovado desde hace pocas generaciones (p.30).

El ser hombre es un ser que se trasciende a sí mismo, una trascendencia que no está desligada de la razón, pues es mediante esta que él adquiere conocimiento de eso que está fuera de él, sería totalmente insensato desconocer aquí el papel fundamental que desempeña la razón; por tanto, es válido deducir que en lo sucesivo la razón en sí misma, no será objeto de cuestionamiento. Rousseau reconoce su valor como instrumento de conocimiento, pero rechaza el desmedido uso de ésta como fuente única de todo conocimiento. En este sentido, su enjuiciamiento de la razón tendrá que hacerse desde otro ámbito. Es imperativo que el hombre vuelva sobre sí mismo, que se recoja en sí como condición necesaria para reflexionar sobre su propio ser y poder conocer su propia naturaleza, algo en lo cual la razón también debe desempeñar una función importante. Lo que se infiere en Rousseau, es una exigencia de principio que hace a la razón en la medida que jamás puede evitar de su horizonte, al propio ser humano. Ahora, la comprensión de su propio ser y su naturaleza deben relacionarse con la comprensión y conocimiento de los deberes; de acuerdo con esto el ser humano también debe ser asumido desde una dimensión moral, no es gratuito que a lo largo de este escrito, en reiteradas ocasiones, Rousseau haga alusión a la virtud. Esta dimensión moral del ser humano permite que este pueda ser visto dentro de un marco de compromisos y responsabilidades para consigo mismo, para con su entorno inmediato, para con su comunidad y por extensión para con el resto de los seres humanos. Puede deducirse que Rousseau está pensando en un ser humano integral que no se agota en la razón; el hombre también es virtud, emoción y sentimiento, lo cual permite afirmar que la reflexión gire en torno a una tensión entre razón y sentimiento que constituye otro rasgo central del pensamiento de Jean Jacques Rousseau, “se proclama la superioridad del sentimiento sobre la razón, se penetra resueltamente en el mundo moral” (Mondolfo, 1987, p. 30).

De otra parte, es oportuno señalar las dificultades que se observan en el pasaje antes citado de Rousseau, en el *Discurso sobre las ciencias y las artes* (p. 30), ya que él le asigna un carácter negativo a la naturaleza al responsabilizarla del estado de oscuridad en el que se encontraba el hombre, entonces, cabe la pregunta: ¿acaso no afirma que el hombre por naturaleza es bueno? Esa oscuridad que disipa la luz de la razón correspondería a un estado de ignorancia ¿acaso ésta no es una virtud del hombre en estado de naturaleza y un defecto para el hombre civilizado al que precisamente Rousseau va a criticar? Sumado a esto, habla de las “maravillas” que se han renovado desde hace pocas generaciones ¿acaso no va a criticar precisamente la carencia de

dichas cualidades del hombre contemporáneo? Al respecto Ronald Grimsley muestra sus dudas sobre la coherencia lógica de Rousseau en la exposición de sus ideas.

El Dicours sur les sciences et les arts de Rousseau, considerado como argumentación lógica como o como demostración histórica, no es especialmente abrumador [...] el significado del *Dicours* no reside en lo que pretende demostrar, sino en lo que de hecho afirma de la situación del hombre en la sociedad contemporánea (Grimsley, 1977, p. 28 La cursiva del autor).

Digamos, en favor de Rousseau, que estas son aparentes contradicciones, en lo referente a su percepción de un progresivo avance y renovación del conocimiento, donde no admite ningún tipo de cuestionamiento. En esta dirección apunta el análisis que hace John Rawls del pensamiento de Rousseau, quien no ve contradicciones flagrantes, cuando en dicho análisis se asume un sentido amplio del concepto de amor propio propuesto por este, si se ve en la perspectiva de un principio de reciprocidad, algo en lo que no coinciden la mayoría de sus críticos.

Está mucho más generalizada la interpretación según la cual, el amor propio no es más que lo que yo he denominado *amour propre* antinatural o pervertido. Nunca se plantea, por ejemplo, si este incorpora el principio de reciprocidad. Yo, sin embargo, acepto la visión que podríamos llamar amplia del *amour propre* por dos razones [...] La segunda razón para aceptar la visión amplia de *amour propre* es la necesidad de entender las grandes obras de Rousseau como un conjunto coherente y sistemático. [...] El esquema general del pensamiento de Rousseau resultaría así inviable. Sin una visión amplia del *amour propre* estamos condenados a insistir en lo que tantas veces se oye y se lee en referencia a Rousseau: escritor deslumbrante, aunque confuso e incoherente [...] Bien, pues no se crean tales dislates (Rawls, 2009, pp. 254-256. La cursiva es del autor).

Y es que el estilo literario de Rousseau un poco alejado del rigor de la sobriedad y de la estricta coherencia que exige el lenguaje filosófico al exponer un ideario, es lo que ha dado lugar a que se le malinterprete, o en el peor de los casos, a que no se le considere ni siquiera como filósofo. La explicación que nos da Cassirer al respecto, desde el punto de vista teórico, es que el pensador ginebrino se resistió a la sistematización al considerar que la verdad y la validez

objetiva de las ideas no radican únicamente en si están expresadas sistemáticamente; y desde el punto de vista práctico, no debe desligarse el sentido de su obra con los avatares que caracterizó su vida personal(Cfr. Cassirer,2007 p.55).Por eso, el sentido de la crítica de Rousseau, hacia los filósofos metidos en sus bibliotecas reflexionando sobre sus construcciones abstractas. Al parecer lo que subyace en el fondo de dicha crítica es el reclamo de un sentido vivencial para la filosofía. Tras esa falta de rigor y sobriedad, si puede verse en Rousseau, una coherencia con respecto a lo que pensaba de la filosofía y la exposición de su pensamiento. En todo caso, a Jean Jacques Rousseau se le debe leer con atención y cuidado, pues sus reflexiones sobre la cultura y la sociedad moderna son muy originales y no menos profundas; sin duda alguna, que estamos tratando con un pensador de gran valía.

De acuerdo con Rousseau, la sociedad se constituye en una respuesta a las necesidades de los hombres, necesidades que son secundarias, que son artificiales, como es el caso de la aceptación; el ser aceptado por los otros implica en todo momento un estado de sometimiento hacia esos otros a través de una serie de regulaciones, de convencionalismos, de formalismos, sino hay un sometimiento de este tipo, se tiene como se dice hoy: “un ser asocial” y un ser asocial es un ser excluido, marginado; no muchos están dispuestos, no por lo menos conscientemente, a asumir con todas sus consecuencias la exclusión y la marginación; esto desde luego es para Rousseau una de las perversiones de la sociedad moderna. Es oportuno mencionar, y esto no lo afirma el pensador ginebrino, que esa tendencia del hombre a vivir en sociedad se fundamenta sobre el reconocimiento mutuo de los individuos y sobre la necesidad de que requerimos de una u otra forma de los otros, lo cual no tendría, en mi parecer, un carácter negativo; diría entonces que previo al afán de aceptación está la necesidad de reconocimiento, cuya dinámica admitiría determinadas regulaciones. Tal reconocimiento puede ser entendido como la actualización del amor propio en sentido amplio, si seguimos la interpretación de Rawls.

Si bien es cierto que Rousseau crítica los formalismos, los convencionalismos y las leyes que regulan las acciones de los individuos cuando viven en sociedad, no es correcto inferir que él va en contra de las regulaciones como tales, en el sentido que propugne por su desaparición; lo cual le permite aceptar la existencia necesaria de las leyes, “un pueblo puede llegar a ser verdaderamente corrompido, no en cuanto tenga leyes malas, sino en cuanto las menosprecie”

(Rousseau, 1750-1980, p. 138). También se ve confirmado en la respuesta que da Gautier a Rousseau en el marco de la polémica que ambos sostienen por escrito:

Dijo, también: ¿de qué serviría la jurisprudencia sin las injusticias de los hombres? Yo respondí que ningún cuerpo político podría existir sin ley, aunque fuese compuesto de hombres justos. Mr. Rousseau reconoce esa verdad; luego, si las leyes son necesarias, es preciso que se las conozca; y por ende es necesaria la jurisprudencia (Rousseau, 1750-1980, pp. 160-161).

Lo que es objeto de cuestionamiento, es que dichas regulaciones no se originen a partir del individualismo, espontaneidad y sencillez del ser humano; tales regulaciones deben darse dentro del marco de una absoluta necesidad y utilidad. Acciones de los seres humanos llevadas a cabo bajo estos parámetros no engendrarían mayores peligros en contra de su naturalidad y de su autenticidad. La sociedad moderna en lo relacionado con las acciones de los individuos asume otro tipo de regulaciones, nacidas de la superficialidad, la exageración e inutilidad, que desembocan en una uniformidad de todos sus miembros; aquí no es posible un individualismo nacido de la naturalidad y espontaneidad; en consecuencia, se tiene como resultado un ser humano vano y superficial, un ser humano que hace de la apariencia su *modus vivendi*, en otras palabras, se tiene un ser humano corrupto. Es válido, entonces, pensar en la sociedad moderna como el gran teatro de la apariencia donde se representa el espectáculo de la cultura, entendida esta en un sentido amplio, esto es, todo aquello que hace el ser humano, aquí no se aprecian seres auténticos y reales sino actores y máscaras, así que en el gran teatro de la apariencia se valora únicamente el encubrimiento. La crítica rousseauiana va más allá: se creería que tras el papel representado por dichos actores y bajo esas máscaras podrían descubrirse seres auténticos, para Rousseau no, lo que se descubre son seres alienados, seres que por las mismas regulaciones, convencionalismos y formalismos que impone la sociedad se encuentran obligados a olvidar su naturaleza, su autenticidad, su sencillez y espontaneidad. Lo anterior muestra que el hombre contemporáneo está condenado a ser un individuo hipócrita.

Ahora bien, es una insensatez pensar en una sociedad sin la existencia de regulaciones, independientemente de la apreciación que tengamos de estas; dado que son una condición necesaria que garantiza la sociabilidad de los individuos; sin embargo, no son una condición

suficiente para la cohesión de estos, se necesita de algo más: el lenguaje, que para Rousseau es un producto social, con la particularidad que se originó y desarrolló en un proceso paralelo al surgimiento y desarrollo de la sociedad. De aquí se infiere que el lenguaje no era necesario en el estado de naturaleza: “El primer lenguaje del hombre, el lenguaje más universal, el más enérgico, el único que fue necesario antes de que hubiera que persuadir a hombres reunidos, es el grito de la naturaleza” (Rousseau, 1755- 2010, p. 254). No obstante, Rousseau no desconoce el valor que tiene el lenguaje, cuya función esencial es la comunicación, pero en la sociedad moderna dicha función se ha desdibujado: “También el lenguaje ha dejado de ser un medio válido de comunicación y es únicamente el instrumento del mal gusto o de una jerga social carente de sentido, comparable en muchos sentidos a otros “arregos” superfluos de la vida moderna” (Grimsley, 1977, p. 32). Es así, que un instrumento que es esencial para la comunicación también está atravesado por lo vano, por lo artificial y por lo inútil; en efecto, no puede pensarse en una comunicación auténtica en la dimensión que transmita el verdadero sentir del ser humano; por tanto, lo que comunica el lenguaje son meras apariencias. En esta perspectiva propuesta por Rousseau es lícito afirmar que el ser humano en la sociedad moderna, además de su no autenticidad también podría caracterizarse por su incomunicación.

Rousseau, es sin duda un visionario, pues anticipa lo que sucede en la sociedad de nuestro tiempo; una sociedad que está experimentando una revolución en las tecnologías de la comunicación, pero con una incomunicación creciente entre sus individuos, dificultando cada vez más la relación y apertura hacia los otros; además unas tecnologías que dan espacio precisamente para eso: comunicar apariencias.

2. Crítica a la sociedad desde su distanciamiento de la ilustración

Que el ser humano vuelva sobre sí mismo como posibilidad de conocerse verdaderamente, atendiendo el precepto inscrito en el oráculo de Delfos: ¡conócete a ti mismo!, en un sincero ejercicio de introspección; es para Rousseau, como nos lo hace saber en el prefacio del discurso *El origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres*, el conocimiento más útil pero menos avanzado. Es precisamente esta exigencia de conocernos a nosotros mismos lo que faculta a Rousseau para tomar distancia frente a la Ilustración e intuir de manera particular un malestar

en la cultura de su tiempo; su percepción le indica que algo no anda bien con las ideas de progreso y el supuesto bienestar que trae consigo el desarrollo de las ciencias y las artes. Es importante subrayar que este distanciamiento de la Ilustración se lleva a cabo desde un elemento clave y decisivo para la modernidad, cual es el de la interioridad del ser humano, pero con la particularidad de un subjetivismo orientado a destacar emociones, sentimientos y virtudes; es un subjetivismo que plantea una apertura hacia el ser humano asumido en su totalidad.

La confianza absoluta en el progreso y su marcha continua fue la nota característica que identificó a los ilustrados; dicho impulso constante del progreso lo propiciaba la razón, materializada en las ciencias y las artes (valoradas en su aspecto práctico, útil y efectivo); como es claro deducir, una confianza absoluta en el progreso no puede desligarse de una fe absoluta en la razón. Ahora bien, para que el progreso pueda llevarse a cabo se necesita utilizar adecuadamente lo que es común a todos los individuos y como bien se sabe es la razón; lo cual es posible mediante la educación, un pueblo educado está en mejor disposición para conocer el mundo sin la superstición y el misticismo propios de una sociedad en tinieblas que perfectamente podría identificarse con la del antiguo régimen. Rousseau no comparte en lo sustancial, tales convicciones de sus correligionarios; no cree que la felicidad y el bienestar sean consecuencias necesarias del progreso, es más, lo que encuentra es un desequilibrio cuando se ponen en una balanza las virtudes, la felicidad y el bienestar, de un lado, y los progresos de la ciencia y las artes, del otro; luego un no rotundo es la respuesta a la pregunta: ¿las ciencias y las artes han contribuido al mejoramiento de las costumbres? El ser humano por ser más civilizado no es más virtuoso, no hay una relación directamente proporcional entre virtud y civilización.

Si el progreso no trae consigo el bienestar y la felicidad de los individuos en la sociedad ¿qué sucede entonces? Lo que Rousseau encuentra es corrupción y degeneración de las costumbres; lo que observa es una relación inversamente proporcional entre virtud y progreso, el notorio avance del progreso significa un dramático desmejoramiento de la virtud; de modo tal que el progreso no garantiza la felicidad del hombre; progreso y felicidad no caminan de la mano. Se observa, que la idea de progreso se constituye en el punto neurálgico del distanciamiento de Rousseau frente a la Ilustración, máxime si el avance material y tecnológico sin control alguno puede conducir a la sociedad hacia un despilfarro sin sentido, y lo que es más grave, hacia su propia destrucción. Por tanto, se trata de dos ideas divergentes con respecto al progreso.

Rousseau cree poder advertir que, si hemos podido alcanzar un nivel óptimo en el desarrollo técnico, por qué no alcanzarlo en el plano moral, es decir, en el plano práctico. Rousseau ve necesario ensanchar el plano moral más que el de la ciencia que ya ha sido suficiente, por no decir, excesivamente desarrollado. Actualmente, el vínculo entre estas dimensiones, la ciencia junto con la tecnología y la ética, si bien están en fuerte tensión con respecto al bienestar del ser humano, es más reconocida como un problema práctico para atender desde varios frentes sociales, desde la discutida responsabilidad social, al pasar por la emergencia de organizaciones de presión y monitoreo hasta modos de acción civil colectivo.

Rousseau fue partidario de una filosofía práctica moral que ayudase al hombre a ser feliz, y a la vez apartarlo de complicaciones cuando aborda cuestiones que no puede alcanzar: los asuntos imposibles de alcanzar para el entendimiento humano no sirven más que para perder el tiempo. Hay otros temas que nos afectan de manera más directa y que sin embargo no les prestamos mayor atención, por estar entretenidos en otros que nunca llegaremos a entender en su totalidad. Por eso, habría que centrarse en las cosas que podemos comprender y dejar otras que nos sobrepasan.

Estas ideas desarrolladas en su *Discurso sobre las artes y las ciencias*, premiado por la Academia de Dijon, denotan una preocupación constante por la búsqueda de la felicidad en el ser humano; y dejan de lado cuestiones metafísicas, que pueden ser muy importantes y trascendentales para la filosofía, pero sin ningún contenido vivo para el sentido de la existencia humana, lo cual permite deducir que para él, la filosofía debe tener un carácter vivencial; luego, la felicidad implica de por sí un giro desde lo abstracto y vacío hasta lo práctico y vivo; hoy diríamos con Rousseau que si no aterrizamos la filosofía, sencillamente no puede servirnos en la dimensión del sentido de la existencia human

Pues bien, una búsqueda de la felicidad no implica la presencia necesaria de la razón, pero sí la de los sentimientos, la del corazón; el camino que lleva a la felicidad no puede ser otro que el del corazón. Es claro, que para Rousseau el ser humano no se agota y se reduce en la razón, al ser humano se le debe asumir en una dimensión integral. En este marco, se produce el

enfrentamiento con los ilustrados que querían conocerlo todo en sintonía con una actitud moderna e ilustrada: todo lo que los rodea es susceptible de ser conocido, el instrumento para utilizar no puede ser otro que el de la razón; de esta manera, la razón alcanza una importancia nunca antes vista, hasta el punto de convertirse en una diosa que irá desplazando paulatinamente del primer plano al dios cristiano. Es inaceptable para Rousseau, que al ser la razón un sencillo y eficaz instrumento que emplea el hombre para el conocimiento del mundo, se convierta en lo único y en lo más importante; el resultado: un hombre esclavo de la razón, cuando es ésta la que debe estar a su servicio. Rousseau, entonces, asume una actitud crítica frente a la razón, lo que se convierte en una fuente de oposición con respecto a los ilustrados; y lo que, prácticamente, lo convierte, en uno de los primeros críticos fuertes de la racionalidad de Occidente. Al respecto, podría pensarse que la crítica de la razón es excesiva en Rousseau, sin embargo, la importancia de esta en la definición de lo humano mismo no es lo que está en juego, sino la forma de obsesión racionalista que caracteriza el progreso técnico.

Rousseau, de ninguna manera propone suprimir el progreso material y tecnológico; las ciencias y las artes o si lo queremos, en términos de hoy, la ciencia y la tecnología; no son objeto de cuestionamiento, en cuanto son producto de la razón; lo que es cuestionable, desde el punto de vista de Rousseau, es que las ciencias y las artes sean una expresión unívoca de la razón instrumental. Tal uso de la razón se enfoca al privilegio de la acción efectiva, y por consiguiente a un dominio del mundo, con el peligro de que el hombre no se reconozca en sus propias creaciones. Los peligros son latentes: la ciencia y la tecnología sin control pueden conducir al ser humano hacia su propia destrucción; hoy lo evidenciamos, por ejemplo, en la producción de armas nucleares, la clonación, la manipulación genética, entre otros. Así, Rousseau dice:

La ciencia es muy buena en sí, eso es evidente, y habría que haber renunciado al buen sentido para decir lo contrario. El autor de todas las cosas es la fuente de toda verdad; conocerlo todo es uno de los atributos divinos. Así pues, adquirir conocimientos y difundir sus luces es como participar de algún modo en la suprema inteligencia. En este sentido he alabado el saber [...] Decía que esto se debe a que la ciencia, por hermosa y sublime que sea no está hecha para el hombre; que tiene este el espíritu demasiado limitado para hacer en ella grandes progresos y demasiadas pasiones en el corazón para que no haga de ella un mal empleo; que ya le basta con estudiar bien sus deberes, y que cada cual ha recibido todas las

luces para dicho estudio. Confiesa por su parte mi adversario que las ciencias tórnense nocivas cuando se abusa de ellas, y no faltan, en efecto, quienes abusan. Creo que en esto no decimos cosas muy diferentes; yo añado, es verdad, que se abusa mucho, y que se abusa siempre (Rousseau, citado en González, pp. 375 y 376).

Esa exacerbación de los ilustrados por asumir la razón en términos de poder y dominio, algo con lo cual, desde luego, Rousseau no está de acuerdo, no obstante, en este punto no solamente se aparta de los ilustrados, también lo hace con respecto a la modernidad en uno de sus aspectos característicos, que lo encontramos, por lo demás, expresado claramente en Descartes:

Pero inmediatamente que adquirí algunas nociones generales concernientes a la física y que, comenzando a experimentarlas en diferentes dificultades particulares, observé hasta dónde podían conducir y cuánto diferían de los principios utilizados hasta ahora, creí que no podía tenerlos ocultos sin pecar gravemente contra ley que nos obliga a procurar, en cuanto de nosotros dependa, el bien general para todos los hombres; esas nociones me hicieron ver que era posible llegar a conocimientos muy útiles en la vida y que, en lugar de esta filosofía especulativa que se enseña en las escuelas se podría encontrar una práctica mediante la cual, conociendo la fuerza y las acciones del fuego, del agua, del aire, de los astros, de los cielos y de todos los demás cuerpos que nos rodean, tan claramente como conocemos diversos oficios de nuestros artesanos, podríamos emplearlos del mismo modo en todos los usos para que son propios, y, de ese modo convertirnos en dueños y señores de la naturaleza (Descartes, 1964, pp. 76 y 77).

Aquí, es pertinente llamar la atención sobre la originalidad del pensamiento de Rousseau que va mucho más allá del enfrentamiento con la ilustración, apunta a un enjuiciamiento de aspectos característicos de la modernidad; en mi parecer, es precisamente esta crítica a ella, lo que hace vigente y actual a Rousseau; en efecto, la modernidad estableció una relación de dominio y sometimiento con respecto a la naturaleza.

Descartes aboga por una superación definitiva del conocimiento en su sentido contemplativo, propio de los antiguos griegos, que siguió vigente en la Edad Media en relación con la idea de Dios, que comenzó a resquebrajarse con el Renacimiento y con el nacimiento de la ciencia moderna. Descartes exige que el conocimiento sea práctico, efectivo y útil; el ser humano

también cae bajo esta exigencia cuando se le aborda. Los ilustrados son fieles a esta reclamación del filósofo francés, así se evidencia en el *Discurso preliminar* de la Enciclopedia, escrito por D'Alembert, al hacer énfasis en la conjunción que debe existir entre conocimiento teórico y conocimiento práctico (González, 1997, pp. 358-359. Ver la extensa cita que hace el autor de una parte del *Discurso preliminar* de la Enciclopedia al presentarnos el debate entre Rousseau y los ilustrados).

Rousseau también reclama una utilidad en relación con el conocimiento, pero en un sentido distinto al de Descartes y los ilustrados; si bien se acerca a ellos en cuanto que la filosofía y en general el conocimiento no pueden quedarse en especulaciones abstractas que por lo mismo son vacías y carentes de sentido; no sucede esto con lo útil, pues en Rousseau no tiene una connotación experimental y pragmática; lo útil, siempre se relaciona con el ser y la naturaleza humana, se podría decir, que lo útil debe siempre responder a la pregunta: ¿Qué sentido tiene para el ser humano? Por esta razón, es inapropiado y equívoco darle el calificativo de utilitarista a Rousseau.

En consecuencia, preguntas como: ¿qué sentido tienen las ciencias y las artes para el ser humano?, ¿qué aportan las ciencias y las artes para la felicidad del ser humano?, ¿las creaciones de las ciencias y las artes traen siempre consigo y en todo momento un bienestar para el ser humano?; adquieren todo un sentido, pues, ponen en primer plano al ser humano y nos ponen en alerta para que nuestras propias creaciones no se vuelvan contra nosotros. Rousseau está convencido de que el debido uso que se hace de las ciencias es consecuencia de los talentos y virtudes de quienes las hacen; esta postura del pensador ginebrino plantea la necesidad de abrir un espacio para la discusión ética con relación al quehacer científico y tecnológico:

Esos verdaderos sabios son, lo confieso, escasos en número; porque para hacer buen uso de la ciencia hay que reunir gran talento y grandes virtudes; y eso puede esperarse de algunas almas privilegiadas, pero no de todo un pueblo. En consecuencia, no cabe concluir de mis principios que un hombre no pueda ser sabio y virtuoso a la vez (Rousseau, 1750-1980, p. 89).

Esos interrogantes plenos de sentido y puestos en el contexto de la austeridad propia del hombre natural, harán que Rousseau rechace el despilfarro que se da en la sociedad, un despilfarro que se manifiesta en un gasto superfluo de energías y recursos en la satisfacción de necesidades artificiales que Rousseau llama “consumición” y que hoy nosotros llamamos consumismo “Según ellos un hombre no vale para el Estado sino la consumición que hace” (Rousseau, 1750-1980, p. 47).

La pérdida de tiempo u ociosidad es otra crítica que hace Rousseau a las ciencias y las artes, en cuanto estas nacieron del ocio y además lo nutren, se entiende que el cuestionamiento va dirigido a las creaciones de aquellas que se manifiestan en comodidades para el ser humano, lo que da lugar para una pérdida de tiempo, convirtiéndolo en un ser perezoso carente de vigor y fuerza; cualidades estas, que si tenía el hombre en el estado natural; no obstante, hay que decir como lo señala Rawls, que el hombre en el estado natural es un ser perezoso (Cfr. Rawls, 2009, p. 252). ¿Cuál es entonces la diferencia? habría que decir que en el estado de naturaleza, ser perezoso no constituye un defecto, mientras en una sociedad civilizada, sería objeto de reproche; en relación con esto, la pérdida de tiempo, no es bien vista en una sociedad que se precie de ser dinámica y productiva; pero hay que tener cuidado, porque la sociedad en la que piensa y vive Rousseau no es la de la Revolución Industrial, es la de la burguesía agraria, comercial y preindustrial en vísperas de la Revolución Francesa.

3. La visión de hombre y el concepto de ciudadano para Rousseau

A la pregunta ¿qué es el hombre para Rousseau? puede responderse: el hombre debe ser bueno, libre y feliz; y como ciudadano, además, de ser bueno, libre y feliz, debe ser moral y patriota; como se observa, no se habla del *es*, sino del *debe ser*. Esto encuentra su explicación: primero, en que el hombre actual de Rousseau, como ya sabemos, es un ser pervertido y malvado; segundo, el *debe ser* contempla un principio de carácter normativo en cuanto relaciona aspectos fundamentales de la dimensión humana, aplicables en todo momento.

En la antropología rousseauiana no se puede entender una de estas dimensiones del ser humano al margen de las otras. El que es feliz es bueno y libre. Estos tres términos se identifican sea cual sea la época de la historia humana a la que nos referimos, sea cual sea la

edad del hombre. La moralidad entra en juego como medio o condición para ser feliz, libre y bueno más tarde, en los últimos siglos de la humanidad si se compara con los anteriores, después que cada individuo viva unos cuantos años (Bernal, 1998, p. 172).

Tercero, el concepto de hombre sustenta el concepto de ciudadano, o, dicho de otra manera, el concepto del segundo debe encajar perfectamente en el primero; lo que supone concebir un tipo de sociedad acorde con esto, y que se configura en el contrato social y, finalmente, si bien Rousseau diagnostica la situación del hombre contemporáneo, su intención no es quedarse allí, su intención es ofrecer una solución.

En el segundo Discurso de Rousseau nos encontramos con la formulación del estado de naturaleza como hipótesis convertida en una herramienta fundamental para determinar la situación actual del hombre, y que, además, orienta respecto a cómo debe ser el hombre:

[...] pues no es empresa ligera la de separar lo que hay de original y de artificial en la actual naturaleza del hombre y conocer bien un estado que ya no existe, que quizá no ha existido, que probablemente no existirá jamás y del cual, sin embargo, es necesario tener nociones ajustadas a fin de juzgar con exactitud de nuestro estado presente (Rousseau, 1755-1995, p. 111).

Si el estado de naturaleza se constituye en una hipótesis, debe tenerse cuidado de identificarlo con naturaleza y con naturaleza humana, lo que conduce también a no identificar hombre natural, hombre salvaje, hombre civil y el hombre que pretende Rousseau. El hombre natural es un punto de referencia en el cual se conjugan unas características originales y espontáneas que definen la esencia del hombre, que si bien las ha perdido es posible recuperarlas, pues siguen latentes en su propia naturaleza; el hombre primitivo corresponde al salvaje que expresa todavía algunos rasgos esenciales del hombre natural, pero que está en camino de convertirse en social; por tanto, el hombre natural no es el hombre salvaje, así lo deja ver Rousseau en el segundo Discurso al criticar implícitamente a Hobbes respecto a su concepción de hombre:

He aquí precisamente el grado hasta el que han llegado la mayoría de pueblos salvajes que conocemos; es por el defecto de no haber distinguido suficientemente las ideas y haber

notado hasta qué punto los pueblos salvajes estaban ya alejados del estado naturaleza por lo que muchos se han apresurado a concluir que el hombre es naturalmente cruel y que tiene necesidad de policía para calmarlo. En realidad, nada es tan dulce como él en estado de naturaleza, colocado por la naturaleza a distancia igual de la estupidez de los brutos y de las luces funestas del hombre civil y limitado igualmente por el instinto y la razón para guardarse del mal que le amenaza, está retenido por la piedad natural para no hacer daño a nadie por ninguna razón e incluso habiéndolo sufrido él (Rousseau, 1755-1995, p. 170).

El hombre civil de la sociedad actual y que por ende es malvado, y finalmente, el hombre que expresa los rasgos esenciales de la naturaleza humana, el que es próximo al hombre natural, solo que ahora vive en sociedad, aquí ha superado la maldad y la perversión, pues hace parte de un orden social que concuerda con lo que es la naturaleza.

Para Rousseau la naturaleza significa el orden universal creado y mantenido por Dios, y que por consiguiente es bueno; es un todo del que hace parte el hombre. A este orden universal le son indiferentes las distintas y variadas acciones de los seres humanos en el sentido que para nada dicho orden se ve afectado; luego, la naturaleza permite un espacio abierto para el actuar humano, por tanto, puede decirse que el hombre es libre por naturaleza. La afirmación que el hombre es bueno y libre por naturaleza adquiere pleno sentido. Si bien es cierto, que hay un orden universal, esto no significa necesariamente que exista un determinismo, máxime que la tesis fundamental de Rousseau, dice que el hombre es bueno por naturaleza, lo cual, va en contra de la tesis del cristianismo sobre el pecado original que se traduce en una maldad natural del ser humano, sustentada por pensadores como San Agustín. Además se da la posibilidad que la naturaleza humana como parte del orden universal puede llegar a coincidir con este orden, en el sentido de reproducir dicho orden, es decir, que naturaleza y naturaleza humana pueden llegar a concordar; lo cual permite afirmar que una sociedad buena y libre puede ser posible, precisamente porque en la naturaleza humana hay una perfección potencial, como lo anota Grimsley, cuando habla de los sentidos de naturaleza presentes en Rousseau. “La “naturaleza” tiene, pues, un amplio significado metafísico en cuanto orden universal, y un sentido más limitado y menos claramente definido en cuanto naturaleza humana en su perfección potencial” (Grimsley, 1977, p. 44. El entrecomillado es del autor). Unas líneas más adelante, a propósito del estado de naturaleza, anotan un tercer

sentido más limitado “como los instintos biológicos y afectivos primordiales que animan al hombre en las primeras etapas de su existencia” (Grimsley, 1977, p. 44).

Rousseau enuncia los rasgos originales y constitutivos del hombre en el estado natural: “Hasta aquí solo he considerado al hombre físico; intentemos verlo ahora desde el lado metafísico y moral” (Rousseau, 1755-1995, p. 131). Lo metafísico alude a la espiritualidad del hombre en cuanto reconoce que es libre, un rasgo que distingue al hombre de los animales. Lo moral está ausente en un estado de naturaleza, ya que el hombre está prácticamente solo y las relaciones con sus congéneres son inexistentes; sin embargo, si nos permitimos diferenciar moral y virtud, y que en Rousseau, constituye un equívoco la identificación de tales conceptos; si bien pueden ser próximos y complementarios, por tanto, es válido afirmar que la virtud ya está presente en el estado de naturaleza, haciéndose patente en la piedad o compasión:

No creo que haya que temer ninguna contradicción concediendo al hombre la única virtud natural que estuvo forzado a reconocerle el más avanzado detractor de las virtudes humanas. Hablo de la piedad, disposición conveniente a seres tan débiles y sujetos a tantos males como lo estamos nosotros; virtud tanto más universal y tanto más útil al hombre cuanto que ella antecede en él al uso de toda reflexión y tan natural que las mismas bestias nos dan a veces signos sensibles de ella (Rousseau, 1755-1995, p. 149).

En la piedad o compasión, el hombre de una u otra forma siente el dolor de los otros; en consecuencia, la piedad es una virtud que plantea una apertura y un reconocimiento hacia los otros, que implica de por sí, como sentimiento espontáneo y anterior a la reflexión, ponerse en el lugar del otro; esto aviva un deseo sincero de bienestar para sí mismo y para los demás, lo cual plantea un interés común.

De acuerdo con lo expuesto, lo moral, no es dado exclusivamente por convencionalismos propios de una sociedad que eventualmente puede ser corrupta; lo moral se relaciona con esa virtud presente ya en el estado de naturaleza, cuando contempla el bienestar propio y el de los demás. En este ámbito, lo moral, es dado por la propia interioridad del ser humano y lo dicta la voz de la conciencia. “La conciencia es independiente de la actividad de la razón y de la

voluntad. Es la voz del alma. Por los actos de la conciencia se aprecia si una acción es buena o mala” (Bernal, 1998, p. 169).

Si el hombre es bueno, libre, virtuoso y moral; necesariamente debe ser feliz. La felicidad en un primer momento significó el bienestar como consecuencia de un rechazo al dolor, “[...] replicaré que la estimación de la dicha es menos trabajo de la razón que del sentimiento” (Rousseau, 1755-2010, p. 236. Está en la nota *p*, donde se puede observar que el término ‘dicha’ es sinónimo de felicidad) y, posteriormente, en la sociedad que vislumbra Rousseau, consiste en lograr el bienestar pero no a costa de los otros, no pasando por encima de los otros; es anteponer el amor de sí al amor propio, es decir, lograr un bienestar sin dañar a los otros.

Las ideas anteriormente desarrolladas pueden quedar sintetizadas de la siguiente forma, a saber: hay en Rousseau una clara distinción del hombre natural y el hombre histórico. Rousseau del mismo modo que Thomas Hobbes, habla de un estado natural del hombre, pero de una manera opuesta a la de Hobbes, “hablaban del hombre salvaje, pero dibujaban al hombre civil” (Rousseau, 1755-1995, p. 119) concibe al hombre natural como un ser bueno y feliz, solitario y espontáneo, sin preocupaciones y sin industria, sin lenguaje y sin hogar, apartado de todo conflicto y de todo yugo. El hombre natural que describe Rousseau, posee dos inclinaciones básicas: el amor de sí mismo y la compasión; es decir, el amor que tiende a su conservación y que siente piedad ante el sufrimiento de los otros.

Esta visión de lo que debe ser el hombre para Rousseau, no quedaría completa, sino se aborda su concepción de ciudadano, dada la dinámica perfectible de la naturaleza humana; este concepto de ciudadano debe ajustarse a ese ser humano renovado; el ciudadano es parte fundamental de un orden que de una forma u otra ayudó a construir desde un consentimiento propio y que con sus acciones morales contribuye a mantener; ese orden social que puede llamarse renovado, y que también concuerda con un orden universal que es la naturaleza. La razón de ser ciudadano está en el interés y bien común; en el cual, el bienestar de cada quien se conjuga con el bienestar general, al controlar así intereses propios; si se logra el bien general, se logra el bien individual, por un principio de reciprocidad del que habla Rawls, y del que, por lo demás, se resiste a creer que sea una disposición natural:

[...] sobre la base de nuestras necesidades y carencias, podemos formular exigencias que sean refrendadas por otras personas por entender que imponen límites legítimos a su conducta. Esa necesidad y esa solicitud por nuestra parte de la aceptación de otras personas implica que nosotros le demos lo mismo a ellas a cambio. Por lo que movidos por este *amour propre* natural, estamos dispuestos a conceder la misma posición a otras personas y a reconocer los justos límites que sus necesidades y sus reivindicaciones legítimas imponen sobre nosotros, siempre y cuando –y esto es esencial– nuestra igualdad de estatus esté aceptada y garantizada en el ordenamiento social. [...]. El principio de reciprocidad es formulado y captado por la razón, la imaginación y la conciencia, y no por el *amour propre* (Rawls, 2009, p. 254. La cursiva es del autor).

Y para concluir lo que significa ser ciudadano para Rousseau, es necesario no olvidar el tema del patriotismo; al cual, hace alusión en reiteradas ocasiones en varios de sus escritos; puede decirse entonces, que un ciudadano no lo es tanto si olvida ser patriota. La explicación de esto nos la ofrece Grimsley, al advertir que en Rousseau el patriotismo es diferente del nacionalismo moderno; para él, significa inspiración moral y unión con la virtud y la libertad; en este sentido el sentimiento nacional es válido en cuanto es contenido humano y cívico (Grimsley, p. 145).

Una vez que Rousseau ha enjuiciado al hombre y a la sociedad de su tiempo y en concordancia con esto plantea su concepción de hombre; quien hace parte del orden de la naturaleza, luego pasó a ser un ser social gracias a la perfectibilidad de su naturaleza. Para el ciudadano ginebrino la sociedad es un hecho ineludible. Vivir en sociedad significa ajustarse a una serie de regulaciones que pueden llamarse normas o leyes. Estos presupuestos son el norte del segundo capítulo que tiene como hilo la pregunta: ¿cuáles son las condiciones bajo las que el ciudadano pueda desarrollar sus potencialidades, es decir, ejercer su ciudadanía?

CAPÍTULO SEGUNDO CIUDADANO Y CIUDADANÍA

El retorno del hombre a un estado de naturaleza tal como lo asume Rousseau, es un imposible, ni tan siquiera, es posible ya el regreso a un estado primitivo; luego, en este punto, lo que debe reconocerse, aceptarse y asumirse es que el hombre vive y se relaciona con sus congéneres; aquí y en este momento, la única realidad es que el hombre es un ser social, no como producto de una tendencia natural sino de factores externos a la naturaleza humana, que encontraron, eso sí, en la dinámica de dicha naturaleza la condición más propicia para operar una serie de cambios que condujeron al hombre a ese estado de sociabilidad. Rousseau no podría ser más coherente que iniciar *El contrato social* con el reconocimiento de la sociabilidad del hombre:

Quiero averiguar si en el orden civil puede haber alguna regla de administración legítima y segura, tomando a los hombres tal como son, y a las leyes tal como pueden ser: trataré de unir siempre en esta indagación lo que el derecho permite con lo que prescribe el interés, a fin de que la justicia y la utilidad no se hallen separadas (Rousseau, 1762a -2010, p. 25).

Dada esa ineludible sociabilidad se hace pertinente hablar de ciudadano, una categoría en la que se conjugan la concepción de hombre que postula Rousseau y el carácter social del que ahora es poseedor, y dada esa característica importante de la naturaleza, cual es la dinámica, hace posible que esas características que lo definen ahora como ciudadano se manifiesten de manera práctica a través de las distintas y variadas acciones en las que siempre cuentan los otros, que no es otra cosa, sino la ciudadanía. Esta es precisamente la justificación de este capítulo “Ciudadano y ciudadanía”.

Las acciones que realizan los individuos deben estar reguladas, lo cual supone la existencia de un poder que debe ser la expresión de lo que significa ser ciudadano y estar en concordancia con la práctica de esa ciudadanía; por tanto, ese poder emana del ciudadano y de su ciudadanía, en cuyos cimientos encontramos la libertad y la igualdad; este es uno de los aspectos que explica el por qué no se puede separar moral y política en Rousseau, por lo menos, si se piensa en una sociedad en la cual pueda ser feliz el ciudadano que piensa. La pregunta que surge es: ¿cuáles son

las condiciones en las que este ciudadano es posible? y que perfectamente se traduce en ¿cuál es el modelo de sociedad que plantea Rousseau?; de otro lado, cabe preguntarse ¿qué acciones le competen al ciudadano en el logro de una sociedad, o por lo menos, en el mantenimiento de aquella, en la cual es feliz? Podría hablarse entonces de una mutua implicación entre sociedad y ciudadano.

Lo que pretende este capítulo es determinar, de acuerdo con Rousseau, las condiciones que posibilitan que un ciudadano pueda desarrollarse como tal, y determinar también las responsabilidades que le competen al ser miembro de un tipo de sociedad como la que Rousseau pretende. Si los dos discursos constituyen una denuncia y un diagnóstico en lo que se han convertido el hombre y la sociedad; en *El contrato social* y en *Emilio, o De la educación*, Rousseau plantea las soluciones a esa problemática. Por esta razón el capítulo tiene como base estas dos obras. El desarrollo de éste tendrá en cuenta los siguientes apartados: El estado de naturaleza y el contrato social, Moral y sociedad, El ciudadano y el orden civil y El Ciudadano y la democracia.

1. El estado de naturaleza y el contrato social

Para Rousseau es un hecho real e ineludible que el hombre vive en sociedad, esto exige de él una reflexión en torno a un tipo de sociedad totalmente diferente a la contemporánea, caracterizada por el vicio y la corrupción. Ese orden social debe ser concordante con el concepto de hombre que él ha construido, pero también, debe estar en conformidad con el orden general de la naturaleza; luego, el orden social de una u otra forma debe ser la expresión de ese orden general natural. De acuerdo con esto, es válido pensar ese orden social en términos de una segunda naturaleza, que no puede llegar a ser una expresión total de la primera, pues el solo hecho social comporta un carácter de superficialidad del cual es imposible desprenderse; así parece sugerirlo Rousseau en uno de los pasajes del *Emilio* “[...] pero hay tantas contradicciones entre los derechos de la naturaleza y nuestras leyes sociales que, para conciliarlas, hay que falsear y tergiversar constantemente: es menester mucho arte para impedir que el hombre social sea completamente artificial” (Rousseau, 1762b-2010, p. 473).

El hombre, sí puede construir un orden social que sea la expresión en menor escala del orden general creado y mantenido por Dios; entonces, puede hablarse de un paralelismo entre dichos órdenes; esto explicaría la expresión que a primera vista parece extraña, cuando en el capítulo I, del libro I del *Contrato social*, se lee: “Mas el orden social es un derecho sagrado, que sirve de base a todos los demás. Sin embargo, tal derecho no viene de la naturaleza: está, pues, basado en las convenciones. Se trata de saber cuáles son esas convenciones” (Rousseau, 1762a-2010, p. 26. El subrayado es mío). ¿Por qué Rousseau habla del orden social como un derecho sagrado? Para él, el orden general de la naturaleza establecido y mantenido por Dios, no es alterado en modo alguno por las distintas y variadas acciones realizadas por el hombre como consecuencia del pleno uso de su libertad; lo cual, nos permite inferir la ausencia de un determinismo como principio regulador de las acciones humanas. Ahora bien, el hombre en cuanto hace uso de su libertad puede permitirse la licencia de construir un orden social en conformidad con el orden general de la naturaleza establecido por Dios; lo que hace que dicho orden social tenga la connotación de sagrado.

El paralelismo entre la naturaleza y el orden social que plantea Rousseau, puede establecerse a partir del estado de naturaleza. La naturaleza ha dotado al hombre de cualidades que si bien han sido olvidadas, reprimidas y adormecidas por la sociedad; estas permanecen latentes, de lo que se trata entonces es de despertarlas y revivirlas en la consecución de ese nuevo orden social; ellas son las que van a orientar y las que van a marcar las coordenadas de la sociedad que se pretende construir. El estado de naturaleza es entonces un principio rector; la forma como este se asume tiene consecuencias sobre cómo se concibe un orden social. Para algunos estudiosos de Rousseau, esto no admite duda “Es curioso, pero son muchas las consecuencias que se siguen de la forma cómo se entiende el *estado de naturaleza*, porque es el concepto rector para determinar luego las características del *pacto* y de la *soberanía*” (Arango, 2006, p. 4. Las cursivas son del autor). En este sentido, Kant asume el estado de naturaleza que ha planteado el pensador ginebrino, así lo hace notar Cassirer en su ensayo sobre Kant y Rousseau:

Con esta observación Kant expresa con toda claridad cuál es el sentido que le da él a la teoría rousseauiana del “estado de naturaleza” y el derrotero en que se propone desarrollarla.

La toma como un principio regulativo y no como un principio constitutivo –por emplear la terminología que él mismo utilizará más tarde–. Considera la teoría de Rousseau no como una teoría del ser, sino del deber ser, no como una descripción de lo acaecido, sino como una expresión de lo exigido, no como una retrospectiva elegíaca, sino como una previsora prospectiva. Esta aparente retrospectiva debe servir –según él– para que los hombres se preparen para el futuro y para hacerles capaces de dirigir ese futuro (Cassirer, 2007, pp. 168-169. El entrecomillado es del autor).

Es claro que para Kant el estado de naturaleza no es un regreso a un estado primitivo del hombre, no es un regreso a un estado salvaje, como de manera irónica lo expresaba Voltaire “No se ha empleado tanto talento nunca en intentar tornarnos bestias. Dan ganas de caminar a cuatro patas cuando se lee vuestra obra” (Voltaire, 1755-2010, p. 240). Entonces, el estado de naturaleza como principio rector es un punto de referencia para determinar el presente y mirar hacia el futuro.

El interrogante que surge es: ¿por qué el estado de naturaleza en Rousseau se asume como principio rector y no como un principio constitutivo? La respuesta es que, si se asume el estado de naturaleza como principio constitutivo, no se tendría un criterio de medida para determinar y diagnosticar un malestar en la cultura y la posibilidad abierta de superar dicho malestar, dadas las cualidades y potencialidades del hombre al modo como lo señala Rousseau; lo cual conduce a desdibujar el sentido de la tesis fundamental de la filosofía rousseauiana que proclama la bondad y la libertad como cualidades naturales e inherentes del hombre como tal. Cabe considerar no obstante que tanto el principio rector y constitutivo no se pueden pensar como dimensiones lógicas opuestas, o excluyentes. El estado de naturaleza es efectivamente normativo en sí, y regulativo en tanto interpela al estado, por ejemplo, el constituido en el marco de la modernidad que sobrevalora lo racional. El estado de naturaleza como principio normativo da cuenta de la transición del hombre en estado de naturaleza, frente a otro estado que se aleje de él. Proponer la diferencia entre el estado de naturaleza como principio normativo y como principio constitutivo nos conduce a una mera cuestión de forma y no de fondo, lo cual, significa de una u otra forma, otorgarle al determinismo un lugar de suma importancia en la filosofía de Rousseau; algo que contraría la misma tesis de la bondad natural del hombre. No obstante, hay una diferencia sustancial entre el predicamento del “deber ser” y el predicamento del “tiene que ser”,

este último atiende a condiciones precisas para que determinada situación o proyecto pueda llevarse a cabo de manera útil y efectiva. Si se acepta entonces el estado de naturaleza como principio constitutivo, se confinaría el estado de naturaleza a una dimensión meramente útil; ésta situación implica preguntarse: ¿dónde quedarían las potencialidades del ser humano?, ¿dónde quedaría la naturaleza dinámica del ser humano?, ¿qué sentido tendría la cualidad perfectible del hombre en la filosofía de Rousseau?

Ahora bien, el estado naturaleza entendido como principio rector abre la posibilidad para que las potencialidades del ser humano se pongan en juego con respecto a lo que se quiere; efectivamente, el “deber ser” contempla un horizonte abierto para la libertad y las demás disposiciones con que la naturaleza ha dotado al hombre. Por consiguiente, hay un mundo abierto de posibilidades para la naturaleza dinámica del hombre; en este sentido se manifiesta Rousseau, cuando en el *Vicario saboyano* reflexiona respecto al hombre como ser activo y pensante.

Indudablemente, no soy libre de no querer mi propio bien, no soy libre de querer mi mal; pero mi libertad consiste en esto mismo, en que no puedo querer lo que me conviene o que yo estime tal, sin que nada extraño me determine. ¿Se deriva que no soy mi dueño por no ser dueño de ser otro distinto que yo? (Rousseau, 1762b-2010, p.419).

El horizonte abierto para el hombre como consecuencia de su libertad y con ausencia de un determinismo que la limite y sumado a una serie de cualidades naturales del hombre, plantea la posibilidad de que las cosas, los proyectos y las acciones no siempre conduzcan a lo que se quiere y no siempre se logre lo que se espera, en razón de la falibilidad que también hace parte de la naturaleza humana, pues el hombre es finito y limitado; además se equivoca y tiene derecho a equivocarse.

Si bien, el estado de naturaleza no es un principio constitutivo, es también un equívoco decir que lo constitutivo está ausente en las propuestas de Rousseau o que no tiene valor; lo constitutivo cobra su importancia en el establecimiento de condiciones sólidas y duraderas que hagan posible que las instituciones perduren en el tiempo, así lo hace ver Rousseau a propósito de su análisis sobre la muerte del cuerpo político en *El contrato social* (Rousseau, 1762a-2010, pp. 113-115). La sencillez, a la que alude Rousseau una y otra vez; esa cualidad del hombre natural

se manifiesta, por ejemplo, en lo que debe ser un Estado para Rousseau, esto es, sencillo, de poca extensión y por lo mismo fácil de gobernar; de igual manera sucede con esas otras cualidades naturales del hombre que se manifiestan en la constitución de instituciones propias del orden civil.

El contrato social no podría comenzar de otra manera –pasaje citado al comienzo de este capítulo– que al tomar de forma real la sociabilidad del hombre y el orden civil construido por este, asume el hombre como es, y en concordancia con esto, dirige su análisis a cómo deben ser las leyes. De entrada también surge una pregunta cuando Rousseau afirma: “tomando a los hombres tal como son”. ¿A qué hombres se refiere Rousseau? Si se refiere a los actuales, los que han sido objeto de su crítica; se seguiría de aquí, el que se debe obtener un conjunto de normas que conduzcan a cambiarlos; luego, entonces ¿qué sentido tendría el estado de naturaleza entendido como principio rector? Sin duda que aquí hay una dificultad; la que Rawls señala como una ambigüedad:

Puede apreciarse la existencia de una ambigüedad en Rousseau cuando dice que quiere tomar a los seres humanos tal como son. Seguramente no se refiere a las personas tal como las ve en el momento presente, con todos los vicios y los malos hábitos de una civilización corrupta (que él mismo describe en el *Segundo discurso*), sino más bien a los seres humanos, tal como son, según los principios y propensiones básicas de la naturaleza humana. Estos principios y propensiones son aquellos en referencia a los cuales podemos explicar lo diversos tipos de virtudes, vicios, metas, aspiraciones, fines últimos y deseos (en definitiva, los tipos de carácter), que tienen las personas según las condiciones sociales. Entre estos principios y propensiones se incluyen la capacidad del libre albedrío (es decir, de identificar razones válidas y de actuar a la luz de las mismas) y de la perfectibilidad (el potencial de mejorarnos a nosotros mismos a través del desarrollo histórico de nuestras facultades por medio de la cultura). Los aspectos psicológicos básicos de nuestra cultura incluyen también el *amour de soi* y el *amour propre*, entendido este último en su visión amplia, tal como hizo Kant (Rawls, 2009, p. 272. La cursiva es del autor).

Tal ambigüedad admite distintas interpretaciones que podrían eventualmente conducir a desvirtuar lo dicho por Rousseau. Rawls, haciendo gala del llamado “principio de caridad” –

procurar interpretar un autor haciéndolo fuerte con el propósito de hacerle justicia y para luego tener la licencia y autoridad moral de cuestionar sus planteamientos— omite dicha ambigüedad que eventualmente podría utilizarse para tematizar sobre posibles contradicciones, y por consiguiente, asume también, el estado de naturaleza como un principio normativo integrado por propensiones, capacidades al que se suma aspectos psicológicos básicos. En consecuencia, los hombres de los que habla Rousseau son los que responden a estas propensiones, a estas capacidades y a estos aspectos psicológicos básicos; y esto, exige pensar en un modelo de sociedad que sea conforme a ellos.

Que los hombres vivan en sociedad es un hecho real, y como tal debe abordarse. Ahora, el hombre está sujeto a una dimensión social; La unión y la relación con los otros es el carácter distintivo de dicha dimensión; esa unión y esa relación con los otros debe darse bajo determinadas normas y regulaciones, si no es así, sencillamente una sociedad no es posible. De acuerdo con esto, es pertinente aquí, no tanto hablar del hombre a secas sino del ciudadano. De esta manera, Rousseau asume la sociabilidad del hombre como un hecho real, como algo imprescindible para la conservación de la especie humana:

Supongo a los hombres llegados a ese punto en que los obstáculos que se oponen a su conservación en el estado de naturaleza superan con resistencia a las fuerzas que cada individuo puede emplear para mantenerse en ese estado. Entonces, dicho estado primitivo no puede ya subsistir, y el género humano perecería sino cambiara su manera de ser.

Ahora bien, como los hombres no pueden engendrar fuerzas nuevas, sino sólo unir y dirigir aquellas que existen, no han tenido para conservarse otro medio que formar por agregación una suma de fuerzas que pueda superar la resistencia, ponerlas en juego mediante un solo móvil y hacerlas obrar a coro (Rousseau, 1762a-2010, pp. 37-38).

De acuerdo con lo expresado por Rousseau, se da un pacto entre los hombres cuando estos unen fuerzas para salvar obstáculos en pro de la conservación de la especie humana; puede afirmarse entonces, que el pacto social nace como una reacción instintiva; el amor de sí, que procura siempre la conservación del individuo. ¿Habría otra manera de superar los obstáculos, diferente a la unión de fuerzas entre los individuos? La respuesta es no, porque de lo contrario habría que suponer hombres autosuficientes e independientes que retan y superan en todo

momento a la naturaleza; suposición tal que la misma realidad se encarga en echar por tierra. Por esto, es que la sociabilidad se convierte en algo ineludible para el hombre dada su necesidad apremiante de sobrevivir.

El interrogante que se plantea Rousseau es: ¿Cómo llegar a una unión sin que la libertad y la fuerza, que son los primeros instrumentos de la conservación del hombre como individuo no se disuelvan en tal unión? ¿Cómo comprometerse a tal unión, sin perjudicarse y descuidarse a sí mismo? Desde ya se anuncia una tensión entre el individuo y la sociedad a la cual se compromete mediante el pacto:

“Encontrar una forma de asociación que defienda y proteja de toda fuerza común la persona y los bienes de cada asociado, y por la cual, uniéndose cada uno a todos, no obedezca, sin embargo, más que a sí mismo y quede tan libre como antes.” Tal es el problema fundamental que da solución el contrato social. (Rousseau, 1762a -2010, p. 38. El entrecomillado es del autor).

Es claro que dicha unión debe darse bajo los términos de una asociación más no de una sujeción; ésta es la forma mediante la cual el hombre se compromete con los otros pero manteniendo su libertad y su fuerza, los instrumentos esenciales para su conservación. Mediante el pacto social bajo los términos de asociación no compromete su propia naturaleza definida básicamente por la libertad.

De lo que se trata es de no comprometer los rasgos fundamentales del hombre que ha definido Rousseau, cuando vive en sociedad. El hombre convertido en ciudadano necesita, gústele o no, de los otros, pero también necesita de sí mismo; no puede, en vista de su propia naturaleza renunciar a sí mismo, necesita de sus rasgos fundamentales que lo definen como hombre y que deben plasmarse en una forma social apropiada. Pero esa necesidad de los otros, no debe entenderse como una forma de dependencia personal hacia la voluntad de los otros individuos, es más bien, como observa Rawls, una forma de interdependencia social que permite a las personas promover sus intereses gracias a la cooperación de todas ellas; se depende entonces de la sociedad y no de la voluntad personal de los individuos. Para Rawls es claro que Rousseau

no piensa en ningún momento que se pueda ser independiente de los otros seres humanos y que siempre se está vinculado a la sociedad de una u otra forma (Cfr. Rawls, 2007, p. 276).

Ahora, cabe preguntarse: ¿Esa forma social apropiada al ciudadano se construye desde cero, o, ella se logra reformando la que ya se tiene, es decir, cambiar la que tanto ha cuestionado Rousseau en sus dos primeros *Discursos*? La primera opción no podría ser válida, puesto que la disolución de la sociedad plantearía un regreso a un estado primitivo del hombre, pero Rousseau ha dejado claro que esa no es su pretensión cuando ha denunciado los males que aquejan a la sociedad; aunado a esto, en la disolución de la sociedad se gestaría el peligro para la especie humana de perecer. En consecuencia, la forma social apropiada al ciudadano en la que piensa Rousseau debe partir de la que ya se tiene; si la perfectibilidad del hombre hizo posible que se pasara de un estado positivo a uno muy negativo, también puede hacer posible el tránsito hacia un estado que enaltezca al hombre. Para Cassirer, no hay duda que esta es la opción por la cual se inclina Rousseau:

[...], Rousseau suscribe un individualismo sin límites, arrojando por la borda el peso y las cargas de la sociedad [...]. Poco después de terminar el *Discurso sobre el origen de la desigualdad* experimentó un profundo cambio conceptual. Nos las habemos con una peripezia que todavía sigue causando el asombro de todos sus intérpretes. Rousseau se convierte en el autor del *Contrato social*: redacta un código para esa sociedad que reprobaba y había reputado como la causa de todas las depravaciones e infelicidades de la humanidad (Cassirer, 2007, p. 68 La cursiva es del autor).

A diferencia de Rawls que interpreta el pensamiento rousseauiano dentro de un marco de coherencia, en donde no aparecen contradicciones flagrantes, luego podría decirse con Rawls, que el *Contrato social* como posible solución a la situación deplorable que vive la sociedad no sería un cuerpo extraño en la filosofía de Rousseau, ya que “El da por sentado que siempre estamos vinculados a la sociedad de algún modo y no podemos vivir sin ella” (Rawls, 2009, p. 276). Cassirer por su parte, si observa un rompimiento entre el *Segundo discurso* y el *Contrato social*, y este escrito como propuesta de solución a la situación que vive la sociedad, no dejaría de ser algo extraño en la interpretación de Cassirer.

No cabe duda de que el *Contrato social* puede interpretarse como la solución que propone Rousseau para los males que aquejan a la sociedad contemporánea. Al respecto Cassirer señala un aspecto de no menor importancia, pues se alza como una dificultad en relación con dicha propuesta ¿Cómo conciliar un individualismo sin límites en el que se conjugan cualidades, propensiones y aspectos psicológicos básicos propios del hombre natural con el Contrato social presentado como código? ¿Cómo conciliar lo individual con algo general que convenga a todos? Preguntar por esto equivale a preguntar por las condiciones en las cuales puede darse un ciudadano sin renunciar en ningún momento a las cualidades esenciales que lo definen y dignifiquen como ser humano.

2. Moral y Sociedad

“Hay que estudiar la sociedad por los hombres, y los hombres por la sociedad”, “hay que comenzar por estudiar al hombre para juzgar a los hombres”, “el hombre debe empezar observando a sus semejantes, y luego observa las cosas si tiene tiempo” (Rousseau, 1762b-2010, pp. 349, y 682). Bajo estas fórmulas subyace una profunda preocupación por conocer al hombre, y es una imperiosa necesidad para un programa que pretenda construir un orden social en conformidad con un modelo determinado de hombre. En este marco de referencia, es una insensatez pretender construir un sistema de acuerdo a principios, criterios y patrones, si previamente, estos no se conocen ni se entienden; hay que saber lo que se quiere de acuerdo con lo que se tiene, y lo que se tiene debe ser ampliamente conocido. En Rousseau, conocer la naturaleza humana es definitivo:

Los hombres no son por naturaleza ni reyes, ni grandes, ni cortesanos, ni ricos. Todos han nacido desnudos y pobres, todos sometidos a las miserias de la vida, a los pesares, a los males, a las necesidades, a los dolores de toda especie; finalmente, todos están condenados a muerte. He ahí lo que es realmente el hombre; he ahí eso de lo que ningún mortal está exento. Empezad, pues, por estudiar de la naturaleza humana lo más inseparable a ella, lo que mejor constituye la humanidad. (Rousseau, 1762b-2010, p. 328).

El hombre no está matriculado en la escuela de la eternidad, y prácticamente, la única certeza que tiene es la muerte. Esta característica fundamental del ser humano anotada por Rousseau, la pone de presente en el Libro III, Capítulo XI del *Contrato social* con respecto a la muerte del cuerpo político; allí, él observa que es imposible construir instituciones que sean eternas cuando el hombre no lo es, y lo máximo a lo que puede aspirar es a tener instituciones duraderas si son bien constituidas.

Para Rousseau, el conocimiento del hombre implica observarlo en sus distintas relaciones. Las físicas, en las que se relaciona con los demás seres sensibles, las morales en las que interactúa con sus semejantes y las civiles en las que se relaciona con sus conciudadanos. Conocer de esta manera al hombre significa observarlo en las distintas fases de su desarrollo; que van desde lo natural y primitivo, pasando por lo moral hasta acceder a un orden social. Lo moral merece una atención especial en virtud de que es como una especie de gozne que articula a los otros dos estados; se pasa de un estado en el que las regulaciones son las de la naturaleza, hasta un estado donde surgen unas reglas que son producto de las relaciones de los hombres entre sí, cuyo cumplimiento debe garantizar las características fundamentales que definen al hombre y que viene del estado anterior. Finalmente accede a un orden social que debe estar en conformidad con lo moral; de tal manera que esas características fundamentales de la naturaleza humana como la bondad y la libertad deben verse reflejadas en el orden social.

Al afirmarse que las primeras relaciones del hombre son físicas; las cuales, le permiten entrar en contacto con los demás seres sensibles y que tales relaciones corresponden a un estado natural y primitivo; se quiere significar que el hombre es primero un ser sensible, que la sensibilidad es una nota característica de su naturaleza; el pretender negarla, desconocerla y reprimirla, es tanto como negar, desconocer y reprimir al hombre. Por consiguiente, la sensibilidad es una fase anterior a la reflexión; primero se tiene instintos, deseos, necesidades e inclinaciones, antes que reflexiones y conocimientos; “el yo siento” es anterior al “yo pienso”. Así lo observa Rousseau con un aire de cierta ironía en un pasaje del *Emilio*:

Por naturaleza el hombre apenas piensa. Pensar es un arte que aprende como todos los demás, e incluso con mayores dificultades. Para los dos sexos, sólo conozco dos clases realmente

diferenciadas: una de gentes que piensan, otra de gentes que no piensan, y esa diferencia deriva casi de modo único en la educación. . (Rousseau, 1762b-2010, pp. 611-612).

Rousseau circunscribe el pensar a lo social. De ahí, que, podemos afirmar que instintos, deseos, necesidades e inclinaciones, primero se sienten y se viven en ausencia del pensar estas son manifestaciones fundamentales de la existencia humana, negarlas es casi como negar al hombre y a la vida.

Esos instintos y deseos, los agrupa Rousseau bajo la denominación de “pasiones” con unas características determinadas. No es elección en el hombre tenerlas o no tenerlas, ¡las tiene y ya! por el simple hecho que son naturales; lo que puede hacer respecto a ellas es dominarlas; son, además, instrumentos de su libertad y de su conservación.

De otra parte, distingue las pasiones naturales de las adquiridas; las adquiridas no son naturales y esclavizan al hombre; por ejemplo, tomemos el caso de la vanidad, a la que Rousseau critica de manera vehemente a lo largo de su obra.

En el momento en que el hombre establece relaciones con sus semejantes, se vuelve una exigencia la regulación de dichas pasiones; dicho de otra forma, el hombre debe ser el dueño de sí mismo, el amo de sí mismo; lo cual, quiere decir que ser libre es dominar sus propias pasiones, en su interioridad no deben existir cadenas “siempre será grande y hermoso reinar sobre sí mismo” (Rousseau 1762b-2010, p. 586). Ahora, al reinar el hombre sobre sí, se comprende que en su interior reina un orden conforme al orden de la naturaleza ¿por qué ha de aceptar cadenas que se imponen desde fuera, desde algo extraño a su propia naturaleza? La condición está dada: si el hombre es libre también debe serlo el orden social del cual hará parte.

Rousseau ha dicho que las pasiones son instrumentos de la libertad y de la conservación del hombre, la primera de todas y la más importante es el amor de sí:

La fuente de nuestras pasiones, el origen y el principio de todas las demás, la única que nace con el hombre y nunca le abandonan mientras vive, es el amor de sí: pasión primitiva,

innata, anterior a cualquier otra, y de la que todas las demás no son en cierto modo más que modificaciones. En esos sentidos todos, si se quiere, son naturales. Pero la mayoría de esas modificaciones tienen causas extrañas sin las cuales jamás se producirían; y esas modificaciones lejos de resultar ventajosas, nos son perjudiciales, mudan su primer objetivo y van contra su principio; es entonces cuando el hombre se encuentra fuera de la naturaleza y se pone en contradicción consigo mismo(Rousseau 1762b-2010, p. 314).

Esta pasión procura la conservación del individuo, pero además procura la conservación de la especie, al permitir que su fuerza se una a la de otros individuos para superar obstáculos, pues sólo no lo puede lograr. El amor de sí, se activa como instinto de conservación para defender al individuo y defender la especie. Esa defensa del individuo y de la especie supone un proceso de integración de los otros en el propio horizonte del individuo, es el amor de sí el que está en la génesis de la moralidad misma, en tanto que puede hablarse de moral en la medida que existen los otros, en la medida que existen las relaciones interpersonales.

Se había dicho anteriormente que el amor de sí, ya es una especie de virtud que posee el hombre en estado de naturaleza, pues, en un primer momento, se manifiesta como un instrumento rudimentario que le permite al individuo salir de sí, para ponerse en el lugar del otro, para sentir su dolor, y dicho dolor también puede llegar a sentirse de manera propia; luego entonces, es mediante el sentimiento de la piedad, compasión o conmiseración que se comienza a tener en cuenta a los otros. No se está afirmando que ya existe la moral, pero bien podría decirse que aquí está su génesis. Cassirer se resiste a una interpretación de este tipo, no cree que en la compasión exista un sentimiento ético primigenio o una especie de cualidad ética originaria

Ciertamente, según Rousseau el hombre natural también es susceptible de compasión, pero ésta no radica en alguna cualidad ética originaria de su voluntad, sino tan sólo un don de la fantasía. El hombre posee por naturaleza la facultad de ponerse en el lugar del otro y esa capacidad de “empatía” le permite en cierta medida sentir como propio un sufrimiento ajeno⁷⁷. Pero todavía media un largo camino entre esta facultad que se basa en una mera impresión sensible y un interés *activo*, una eficaz toma de partido por el otro. Cuando se convierte a este tipo de interés en el origen de la sociedad, se viene a confundir el principio y el final. Esa compasión que se sobrepone al amor propio puede constituir en todo caso su

meta, más no puede ser su punto de partida. (Cassirer, 2007, p. 126. El entrecorrido y cursiva es del autor. El numeral también es del autor que lo emplea para hacer referencia a una parte del *Discurso sobre el origen de la desigualdad*).

Cassirer está en lo cierto, cuando llama la atención sobre el equívoco de atribuirle a la piedad cualidades activas que hacen posible el surgimiento de las relaciones morales, y la formación de la sociedad; y que no se debe confundir la empatía con un interés activo y eficaz por el otro. No obstante, en lo dicho por Cassirer, hay un aire de extralimitación en rechazar la compasión como facultad activa del hombre, de la que se desprende consecuencias que confluyen en la formación de todo un orden social. En mi opinión la objeción de Cassirer contra la concepción de la piedad asumida como principio activo, se está dando a través de la subestimación de la compasión; lo que daría lugar a interpretar el amor de sí como pura piedad, es decir, el amor de sí se reduciría a pura compasión. No hay que ir demasiado lejos de manera tan rápida.

En Rousseau el amor de sí es algo más que compasión; el amor de sí es también bienestar y lo más importante es instinto de conservación; así lo observa Grimsley:

Incluso una mirada superficial al *amour de soi* y a la bondad natural muestra que, aunque estas cualidades están siempre presentes en el hombre, no se manifiestan plenamente en un momento determinado, sino que revelan gradualmente su verdadero carácter a lo largo de su desarrollo. Aunque la forma primordial del amor a sí mismo como auto-preservación es un instinto conocido por todas las criaturas sensibles, en el hombre puede asumir formas nuevas y más complejas al relacionarse con otros impulsos; de ser una tosca necesidad indiferenciada, puede convertirse en un sentimiento altamente diferenciado con características especiales propias. La existencia humana atraviesa, por tanto, estados específicos de desarrollo, cada uno de los cuales procede del anterior al tiempo que adquiere sus propios rasgos distintivos (Grimsley, 1977, pp. 62-63. La cursiva es de Grimsley).

Ahora bien, como sugiere Grimsley, visto el amor de sí en una forma amplia y gradual en su desarrollo; el amor de sí, es primero, un instinto que opera no sólo en el individuo sino en los demás seres sensibles para su propia conservación respondiendo a una necesidad de

sobrevivencia individual. El amor de sí, en una de sus manifestaciones: la compasión; que en un primer momento, es extensiva a todos los demás seres sensibles – recordemos que primero el hombre es un ser sensible–; al respecto dice Rousseau: “En efecto, ¿cómo nos dejamos conmover por la piedad si no es trasladándonos fuera de nosotros e identificándonos con el animal sufriente? ¿Abandonando por así decirlo nuestro ser para tomar el suyo?” (Rousseau, 1762b-2010, p.329). Pero aún, en un estado primitivo donde reina la sensibilidad, la compasión se resiste a ser reducida a pura pasividad; de ser así, la naturaleza dinámica del ser humano estaría en entre dicho. Sin duda, que en una etapa posterior del desarrollo humano puede observarse que en la compasión hay un interés activo y eficaz por los otros

Sólo se compadece a un desgraciado mientras lo creemos digno de compasión. El sentimiento físico de nuestros males es más limitado de lo que parece; pero las que nos vuelven verdaderamente dignos de compasión, son la memoria que nos hace sentir su continuidad, y la imaginación que los extiende al futuro. (Rousseau, 1762b-2010, pp. 332-333).

Llama la atención aquí, el que Rousseau no mencione a la razón como parte de un interés activo existente en la compasión, y sólo hace mención de la memoria y de la imaginación. Una posible explicación para esto, consiste en que la piedad tiene una profunda raigambre afectiva; desde esta perspectiva; colocar a la razón como haciendo parte de un interés activo hacia los otros, equivale a despojar a la piedad de su esencia: la afectividad. Aunado a lo dicho anteriormente, no olvidemos que Rousseau es un crítico de los excesos de la razón que eventualmente podrían conducir a la negación de las emociones, al desconocer que el hombre también es sentimiento, y que primero sintió y luego pensó. En este marco, es válido pensar en la compasión como una especie de antídoto contra los desmanes de la razón.

En el esfuerzo de tratar de seguir el recorrido del amor de sí que se manifiesta a través de la compasión; el hombre debe dar un paso adelante y no quedarse preso de la etapa en que la piedad se extiende hacia los otros seres sensibles; ahora, mediante la compasión se siente el dolor de los otros, pero esos otros son especiales: son sus semejantes. La compasión se vuelve empatía en tanto se focaliza hacia seres de la propia especie, de ahí, que el hombre siente que no está sólo.

De tal manera que el hombre comienza un proceso de superación de su animalidad a través del sentimiento mismo.

Entonces, el primer vínculo del individuo con su especie es gracias al amor de sí, mediante una de sus manifestaciones que es la compasión. Debido a distintas circunstancias surgen obstáculos que superan a la fuerza del individuo, y es una necesidad de sobrevivencia el superarlos; es entonces cuando el amor de sí, se activa como instrumento de conservación y lo empuja a unir su fuerza a la de otros; pero previamente el amor de sí le ha hecho fijarse en otros seres de su misma especie. De tal manera, que ahora, se trata de la conservación de la especie humana y no del individuo como tal.

Ahora, el hombre se encuentra reunido con otros de su misma especie; él hace parte de relaciones sociales, las cuales deben darse de una u otra forma, dentro de un marco de regulaciones que no desconozcan en ningún momento la libertad y la fuerza del individuo. Es precisamente en este ámbito donde emergen las relaciones morales. Como puede apreciarse, el surgimiento de la moral presupone la existencia del sentimiento; ella, hunde profundas raíces en la sensibilidad humana.

Aunque una completa descripción de la experiencia moral exige un análisis global de la personalidad en su totalidad, es necesario comenzar reconociendo que la moral, como todas las experiencias humanas básicas, tiene raíces en la sensibilidad; para descubrir su fuente afectiva, tenemos que remontarnos a la característica más primordial del hombre: su *amour de soi*. Si bien esta característica es absoluta, en la medida que es un instinto primordial que no depende de nada más que de sí mismo, “se desarrolla de acuerdo con el orden y el progreso de nuestros sentimientos de nuestro conocimiento relativo a nuestra constitución” (IV. 523). *El amour de soi* no se mantiene como un simple instinto sin desarrollar, sino que evoluciona gradualmente y asume formas más complejas; en este sentido, sigue el movimiento de la naturaleza, que no es únicamente una fuerza primitiva física o biológica, sino una “naturaleza bien ordenada” (IV. 552). (Grimsley, 1977, p. 72. La cursiva es del autor, también el entrecorillado al citar a Rousseau, referenciando capítulo y página entre paréntesis).

Si el hombre accede al ámbito de las relaciones sociales es porque el amor de sí ha evolucionado. De tal forma que la sensibilidad, como lo expresa Rousseau, ha salido del individuo para hacerle ver que primero es sentimiento, después tiene las nociones del bien y del mal, y esto es precisamente lo que lo vincula al hombre con su especie haciéndolo verdaderamente hombre (Cfr. Rousseau 1762b-2010, pp. 324-325). Los demás seres sensibles no tienen dichas nociones, y menos aún, carecen de la posibilidad de elegir entre ellas porque no son libres. Por consiguiente, acceder a las relaciones con los otros, es acceder a lo moral; pasar de lo sensible a lo moral constituye una evolución para el hombre; la moral es un signo evidente de la superación de su animalidad.

Lo moral debe darse dentro de un orden conforme al establecido por la naturaleza; tanto el orden natural como el orden moral debe ir de forma paralela; si esto no ocurre es porque definitivamente algo no anda bien; algo ha sucedido con el amor de sí; al parecer, éste se ha transformado en algo no conveniente para el hombre; que no podría ser otra cosa que la adquisición de pasiones no naturales y su posesión de una parte importante del hombre. Se deduce entonces, que no se han rechazado, y menos aún que no se las ha dominado, junto a las ya existentes: las naturales. Pareciese que es ahí dónde está el origen de los males de la sociedad, es aquí donde está la raíz de la perversión de la sociedad. La desgracia viene cuando el amor de sí, se ha transformado en algo extraño a él, sin control alguno: el amor propio.

Como mi Emilio hasta ahora sólo se ha mirado a sí mismo, la primera mirada que arroja sobre sus semejantes lo lleva a compararse con ellos, y el primer sentimiento que esta comparación excita en él es desear el primer puesto. He ahí el punto en que el amor de sí se trueca en amor propio, y en que empiezan a nacer todas las pasiones que atañen a ésta. Pero para decidir si las pasiones que dominarán en su carácter serán humanas y suaves, o crueles y malhechoras, si serán pasiones de beneficencia y de conmiseración, o de envidia y de codicia, hay que saber en qué lugar se sentirá entre los hombres y qué clase de obstáculos podrá tener que vencer para llegar al que quiere ocupar. (Rousseau, 1762b-2010, pp. 348-349).

El primer contacto con los demás es el de la comparación que despierta una especie de egoísmo, que no debe confundirse con el de Hobbes; éste, el de Rousseau es pasivo; el cual, se limita al deseo de ocupar el primer lugar con relación a los otros, el de ser preferido cuando

centra su atención en otro individuo de manera especial; este es precisamente el origen del amor, que para Rousseau no es natural, pues nace en una etapa posterior a la de la sensibilidad.

Debe tenerse cuidado con interpretar el amor propio en términos puramente negativos, el mismo Rousseau se refiere a éste como un arma de doble filo: “El amor propio es un instrumento útil pero peligroso; a menudo hiere la mano que lo emplea, raramente hace el bien sin mal” (Rousseau, 1762b-2010, p.364). Esta afirmación la hace a propósito de la comparación que hace Emilio de su bondad con respecto a otros, llevándolo a sentirse superior a ellos ¿Pero en qué sentido el amor propio puede interpretarse como un instrumento útil? La respuesta la podemos encontrar en la siguiente declaración de Rousseau

Pensad que tan pronto como se ha desarrollado el amor propio, el *yo* relativo se pone en juego constantemente, y que el joven nunca observa a los demás sin volverse sobre sí mismo y compararse con ellos. Se trata, pues, de saber en qué rango se situará entre sus semejantes tras haberlos examinado (Rousseau, 1762b-2010, p. 362. La cursiva es del autor).

El amor de sí es positivo en la medida en que mantiene una relación continua del hombre con sus semejantes, es una retroalimentación constante entre él y los demás; el amor propio genera un marco de referencia para determinar su propio valor y el de las acciones morales, no tendría sentido que estas fueran determinadas, si y solamente si, a partir del individuo; no tendría sentido afirmar únicamente: “soy bueno”, ¿pero con respecto a quién o a qué se es bueno? En este marco de referencia los comportamientos de los otros deben afectar de una u otra manera al individuo, y posiblemente generar una reacción. Esas comparaciones del individuo con los demás, no solamente se da observándolos directamente, sino también a través de otros aspectos como la historia, por ejemplo: el hombre no puede esconder su perversión; para Rousseau, lo reprochable de la historia es que siempre muestra a las sociedades en su declive; ello significa que siempre muestra el lado malo del hombre y olvida su lado bueno.

Ahora, el hecho de que el hombre establezca relaciones de comparación con los demás, significa el uso obligatorio de la razón; tiene que emplear su entendimiento para poner en práctica la capacidad de juzgar y de emitir juicios. Si el juzga correctamente elegirá lo bueno y verdadero;

si no, optará por lo falso y malo; luego, la razón interviene de manera decisiva en la moralidad. Entonces, el amor propio es positivo porque hace del hombre un ser activo y pensante.

Se puede juzgar de manera equivocada y elegir lo malo, pero también cabe la posibilidad de juzgar correctamente y elegir lo malo. Por consiguiente, el reto que se le plantea al hombre es: ¿cómo hacer para que el amor de sí, no se transforme en algo perjudicial? ¿Cómo evitar que el amor propio no se desboque por el mal camino? ¿Cómo evitar los desmanes de la razón? La respuesta está en la misma naturaleza del hombre: su sensibilidad; la respuesta está en su propia interioridad: la conciencia.

[...]. No le pido también el poder de obrar bien: ¿por qué pedirle lo que me ha dado? ¿No me ha dado la conciencia para amar bien, la razón para conocerlo, la libertad para elegirlo? Si hago el mal no tengo excusa; lo hago porque lo quiero; pedirle cambiar mi voluntad es pedirle lo que él me pide; es querer que el haga mi trabajo, y que yo recoja su salario; no estar contento de mi estado es no querer ser ya hombre, es querer otra cosa que lo que es, es querer el desorden y el mal. (Rousseau, 1762b-2010, p. 439).

En estas líneas se condensa lo que significa la moralidad para Rousseau; se puede apreciar que ésta, es el resultado de varios factores que se conjugan a la vez: no basta con ser bueno, hay que actuar conforme a su bondad natural. Como ser activo un hombre es bueno porque obra bien; la razón le muestra el bien. Él tiene la libertad para optar o no por el bien. Tiene la conciencia para amar el bien; tiene el deseo para procurar el bien y el amar el bien es un impulso para actuar bien. Aquí, puede observarse el sentido de la afirmación de Rousseau: “el hombre es un ser activo y pensante”.

Se ha dicho que el hombre tiene la conciencia para amar el bien; aquí se habla de un sentimiento: el amor. No obstante, se dijo antes, que el amor no es un sentimiento natural, porque surge de las relaciones de comparación del individuo con sus semejantes; entonces: ¿dónde queda la sensibilidad del hombre? ¿Se estaría desvirtuando que la moral tiene una raigambre afectiva? Al respecto Rousseau nos dice lo siguiente:

Existir para nosotros es sentir; nuestra sensibilidad es, de modo irrefutable, anterior a nuestra inteligencia, y hemos tenido sentimientos antes que ideas. [...]. Por lo que al individuo se refiere, esos sentimientos son el amor de sí, el temor al dolor, el horror a la muerte, el deseo de bienestar. Pero si, como resulta indudable, el hombre es sociable por naturaleza, o al menos hace por llegar a serlo, sólo puede serlo por otros sentimientos innatos, relativos a su especie; [...]. Ahora bien, del sistema moral formado por esta doble relación consigo mismo y con sus semejantes es donde nace el impulso de la conciencia. Conocer el bien no es amarlo, el hombre no tiene la conciencia innata; pero tan pronto como su razón se lo hace conocer, su conciencia le lleva a amarlo: es ese sentimiento que es innato. (Rousseau, 1762b-2010, pp. 433-434).

De acuerdo con lo dicho por Rousseau, la conciencia no es natural, no viene con el hombre; es decir, que la conciencia emerge mediante el concurso de la razón; pero es a través de la conciencia que se activa un sentimiento que si es natural, que si viene con el hombre: el amor al bien; dicho sentimiento concuerda con la bondad natural del hombre. No es difícil deducir que éste sentimiento, es diferente del que brota de las relaciones de comparación; una cosa es amar a un semejante y otra bien distinta amar el bien, dado el origen de los mismos. El sujeto moral es una amalgama de razón y sensibilidad, entonces debe suponerse un equilibrio entre estas dos dimensiones; si se pretende tener un hombre moralmente armónico. Y como consecuencia de lo anterior puede afirmarse que es en el ámbito de la sensibilidad donde puede prevenirse los desvíos del amor propio.

La consecución del sujeto moral como un todo armónico, implica también el dominio de la sensibilidad, es decir, que el hombre debe tener la voluntad, o en palabras de Rousseau, la fuerza para vencer sus afectos; debe ser capaz de dominar sus pasiones naturales, pero también debe serlo para rechazar aquellas pasiones no naturales que son nocivas para él; esto es precisamente lo que es la virtud para Rousseau; el hombre debe combatir sus afectos y triunfar sobre ellos, no puede lograrlo si es débil; es decir, si carece de fortaleza; si él pretende ser un hombre virtuoso debe distinguirse por su voluntad:

» ¿Qué es, pues, el hombre virtuoso? Es el que sabe vencer sus afectos. Porque entonces sigue su razón, su conciencia cumple su deber, se mantiene en el orden y nada puede

apartarle de ahí. Hasta ahora tú sólo eras libre en apariencia; no tenías sino la libertad precaria de un esclavo al que no se ha mandado nada. Sé libre ahora en efecto, aprende a volverte tu propio dueño; manda en tu corazón, oh Emilio, y serás virtuoso. (Rousseau, 1762b-2010, p. 666. El símbolo que hay al comienzo del párrafo es del texto original)

Grimsley observa que la virtud desnaturaliza al hombre, si por naturaleza se entiende instintos espontáneos o innatos del mismo (Cfr. Grimsley, 1977, p. 83). La virtud da lugar a una especie de negociación de los afectos naturales del hombre, en pro del cumplimiento del deber que es en últimas donde reside el interés común; la virtud es lo que permite conciliar lo individual del hombre con lo social; y es aquí donde se encuentra el sentido del contrato social. La virtud es el puente entre la razón y la sensibilidad, es lo que articula razón y sensibilidad.

En el orden moral pretendido por Rousseau, encontramos la razón y la sensibilidad en un mismo nivel, en el que razón y sensibilidad se controlan mutuamente; este orden moral es una especie de sistema en el que hay pesos y contrapesos entre la sensibilidad y la razón; el equilibrio entre estas dos dimensiones del hombre, es absolutamente necesario en la construcción de un orden social de acuerdo con el sujeto moral.

Tener un sujeto moral implica tener una unidad armónica en el hombre, significa que no esté escindido entre el sentimiento y la razón, hay que hacer del hombre uno; unidad esta, que debe verse reflejada en el orden social cuando lo individual se una con lo general, formando así un todo armónico. Hacer del hombre uno, es una tarea que debe llevar a cabo la educación; debe guiar al hombre para que domine sus instintos, pero también debe instruirle para que conozca el bien, lo que implica guiarlo en el arte de pensar –recordemos que para Rousseau el hombre apenas piensa, y que pensar es un arte que se aprende como todos los demás– Si la educación cumple de manera satisfactoria con su tarea, significa que se ha logrado armonizar afectos y deberes y por tanto superar una contradicción entre el afecto y el deber.

Aquel que en el orden civil quiere conservar la primacía de los sentimientos de la naturaleza, no sabe lo que quiere. Siempre en contradicción consigo mismo, siempre flotando entre sus inclinaciones y sus deberes, nunca será ni hombre ni ciudadano; no será bueno ni para sí ni para los demás. (Rousseau, 1762b-2010, p. 43).

Cómo es posible tener un orden moral si se tienen hombres indecisos en relación con lo que son y con lo quieren, indecisos entre el afecto y el deber; bajo esta condición no es posible tener un orden social consistente. Debe darse una relación entre orden moral y orden social; debe darse una relación entre lo moral y lo político. La educación es importante porque va a permitir una fluidez entre moral y política, un hombre moral está en la mejor disposición de construir un buen orden social, gracias a una buena educación. “La principal influencia de la educación de los hombres viene a ser todo el proceso por el que una naturaleza humana originaria se transforma para vivir en sociedad” (Bernal, 1998, p. 233).

3. Ciudadano y Orden Social

Nos encontramos con un sujeto moral que ha logrado la unidad interna, equilibrando lo sensible con lo racional en comunión con la bondad y la libertad; su virtud, un ejercicio constante para que ello siga siendo así. El sujeto moral es la expresión de un orden que debe echar profundas raíces en el ciudadano, pues ya hace parte de la comunidad, ya está insertado en la dinámica de las relaciones sociales.

Ahora de lo que se trata es de conformar una sociedad, un orden social, concordante con ese orden interno que suponemos que se actualiza en el ciudadano. Pero no es cualquier sociedad, no es cualquier orden, es el del *Contrato social*, a saber:

“¿Qué es lo que hace que el Estado sea uno? La unión de sus miembros. ¿Y de dónde nace la unión de sus miembros? De la obligación que los une. Hasta aquí todos están de acuerdo. Pero ¿cuál es el fundamento de esta obligación? Aquí es donde los autores se dividen. Según unos, es la fuerza; según otros, la autoridad paterna; según otros, la voluntad de Dios. Cada uno establece su principio y ataca el de los otros. Yo mismo no he hecho otra cosa, y, siguiendo la parte más sana de los que han discutido estas materias, he puesto como fundamento del cuerpo político la convención de sus miembros, y he refutado los principios diferentes al mío...El establecimiento del contrato social es un pacto de una especie particular, por el cual cada uno se compromete hacia todos; de dónde se sigue el compromiso recíproco de todos hacia cada uno, que es el objeto inmediato de la unión. Digo que este

compromiso es de una especie particular, porque siendo absoluto, sin reserva, no puede, sin embargo, ser injusto ni susceptible de abusos, puesto que no es posible que el cuerpo se quiera perjudicar a sí mismo, en tanto en cuanto el todo no quiere sino para todos...La voluntad de todos⁴ es, pues, el orden, la regla suprema, y esta regla general y personificada es lo que yo llamo el soberano... (Rousseau, 1762a-1978. pp. XIX- XX)¹

Tenemos una unión de individuos que no es producto de una imposición, de una obligación exterior a ellos mismos; tal unión nace de un mutuo consentimiento de sus miembros como consecuencia de un acto libre y espontáneo; ajustándonos también a lo dicho por Rousseau en el Libro I, Capítulo 6 del *Contrato social* (una parte del mismo, citado anteriormente); la obligación emana de la misma interioridad del individuo; por consiguiente, éste, no es un pacto de sujeción sino de asociación. Cuando cada miembro se compromete con el todo, y a su vez, éste con el individuo no compromete los rasgos fundamentales de su naturaleza; por eso, la afirmación de Rousseau: “En el mismo instante, en lugar de la persona particular de cada contratante, este acto de asociación produce un cuerpo moral y colectivo, [...], el cual recibe de este mismo acto su unidad, su yo común, su vida y su voluntad” (Rousseau, 1762a-2010, p. 39).

Sin lugar a dudas, lo que sucede en el interior del individuo, y ahora, en el interior del ciudadano, debe suceder de igual manera en el orden social; de tal forma, que ciudadano y orden social deben concordar. Una concepción de hombre, lleva a una determinada forma de unión; y la forma como se concibe el pacto conduce a un orden social específico. Y los puentes que se tienden entre ellos corresponden a la moral, la educación y la virtud. Si concibiésemos un hombre en estado de naturaleza caracterizado por el egoísmo y la violencia, para ello es necesario no un pacto de asociación, sino de sometimiento, en el que se establece un orden con un poder rígido que controle constantemente el egoísmo y la violencia que caracterizan a sus miembros.

¹ Esta es una sinopsis que hace Rousseau del Contrato social, en la sexta de sus *Cartas de la montaña*. Se encuentra en el estudio introductorio a dicha obra; realizado por la editorial Aguilar. El autor del mismo, afirma que esta sinopsis, es la mejor que ha dejado Rousseau del *Contrato Social*. El número 4 corresponde a una nota en la que el autor del estudio llama la atención sobre el uso descuidado que hace Rousseau con relación a la expresión “voluntad de todos” en lugar de “voluntad general”, cuya distinción es fundamental. También advierte que los puntos suspensivos corresponden a fragmentos que no fueron considerados relevantes. La cita anteriormente señalada es del libro *El contrato social* en la versión de Aguilar, en el apartado de estudios introductorios.

Nos hemos preguntado por las condiciones propicias para que pueda darse un ciudadano que perteneciendo a un determinado orden social, no renuncie en ningún momento a las cualidades esenciales que lo definen y dignifican como ser humano. La respuesta está en el pacto social, tal como lo ha definido Rousseau: una asociación en la cual, se pertenece al todo pero sin renunciar a sí mismo, es decir, sin renunciar a su bondad, a su libertad y a su autonomía. En este marco, el ciudadano hace parte del orden, pero lo esencial y definitivo de su naturaleza sigue vigente y palpitando en él.

Establecidas tales condiciones, surge un interrogante: ¿el ciudadano debe buscar la sociedad que comporte dichas condiciones, o, debe instaurarlas él mismo, mediante su actividad como ser activo y pensante, como persona moral y como ciudadano virtuoso? Al respecto Rawls, aporta un interesante punto de vista:

Otro tema que puede resultar dificultoso es pensar que el pacto social es un acontecimiento que ocurrió en algún tiempo pasado. Sin embargo, en el caso de Rousseau, no creo que él lo considere así, o mejor dicho, quizá, no creo que nosotros tengamos que considerarlo así a la hora de interpretar su doctrina. En vez de eso, yo adopto una interpretación presente, como si se tratara de un proceso en curso; eso significa que los términos del pacto social emanan de las condiciones que siempre se dan en una sociedad bien ordenada según Rousseau entiende ésta. Por lo tanto, los ciudadanos siempre son socialmente interdependientes en una sociedad así. Nunca dejan de tener los mismos intereses fundamentales. Siempre cuentan con la misma capacidad de libre albedrío y de consecución de la libertad moral y civil en las condiciones apropiadas. Están impulsados en todo momento por el *amour de soi* y *el amor prope*, etcétera. Esto se sigue de esta interpretación en tiempo presente, una vez establecida la situación del pacto social según Rousseau. (Rawls, 2009, p.296. La cursiva es del autor).

Esta interpretación del pacto social se aparta de aquella que lo entiende como algo que ya ha sucedido. Es interesante la interpretación de Rawls porque al entender el pacto social en tiempo presente lo asume como algo vivo, como algo dinámico. Ahora bien, esto da lugar para decir, que si el ciudadano busca y elige la sociedad con las condiciones más convenientes para él; significa, de un lado, la exacerbación de lo racional y lo razonable, cuando de vivir en sociedad se trata; lo

que significa el retorno del amor propio por el mal camino: el ciudadano asume una actitud de superioridad como consecuencia de la relación y comparación que ha establecido entre él y los demás a partir de su moral y su virtud; se produce entonces un desequilibrio al interior del individuo. De otro lado, se pone en duda la capacidad del hombre como ser activo y pensante, se cuestiona también la naturaleza activa del hombre con su cualidad perfectible; lo que conduce a suponer la aceptación implícita de la incapacidad del hombre para transformar un estado de cosas adverso; si esto es así, entonces la sociedad está condenada a su perversión.

Lo que se ha dicho anteriormente al parecer queda desvirtuado, si atendemos lo que Rousseau expresa en un pasaje del Emilio:

[...], le queda considerarse por sus relaciones civiles con sus conciudadanos. Para eso es necesario que comience estudiando la naturaleza del gobierno en general, las diversas formas de gobierno, y finalmente el gobierno particular bajo el que ha nacido, para saber si le conviene vivir en él; porque, por un derecho que nada puede abrogar, cada hombre al volverse adulto y dueño de sí mismo, se vuelve también dueño de renunciar al contrato por el que se vincula a la comunidad, abandonando el país en que ella está establecida. (Rousseau, 1762b-2010, p. 683).

Rousseau se refiere específicamente al gobierno y no a la sociedad como tal, pero éste es inherente al orden social. Sin embargo, unas líneas más abajo afirma: “En estricto derecho, cada hombre permanece libre a su cuenta y riesgo, sea el que fuere el lugar donde nazca, a menos que se someta voluntariamente a las leyes, para adquirir el derecho de ser protegido por ellas” (Rousseau, 1762b-2010, p. 683). En estas líneas, es posible deducir una postura realista: la sociedad y un orden social específico, es un hecho real e ineludible; eso se ve confirmado cuando en el *Contrato social*, comienza diciendo que se propone averiguar qué es lo legítimo y seguro en el orden civil, tomando a los hombres como son, y las leyes como pueden ser, en el marco del interés común, el derecho, la justicia y la utilidad. (Cfr. Rousseau, 1762^a -2010, p. 25).

El asunto, no es tener la sociedad perfecta, es tener una sociedad y un orden social acorde al ciudadano que comporta una determinada concepción de hombre. Esta es la razón por la cual

Rawls se refiere a la sociedad pensada por Rousseau como justa, viable, estable y feliz, y por consiguiente el orden social debe darse en esos mismos términos (Cfr. Rawls, 2009, p. 263).

El pacto define las condiciones existentes en la sociedad y por consiguiente las del orden social. El pacto social ya ha sido definido por quienes han decidido voluntariamente hacer parte de éste, porque en él, su naturaleza humana sigue incólume. Ahora, su tarea como ciudadano, consiste en mantener tales condiciones, o hacerlas realidad si ellas estuviesen ausentes, lo que equivale a decir: cambiar la sociedad. En cualquier caso, tenemos un ciudadano que actúa. Si asumimos que las condiciones propicias para el ciudadano están en la sociedad misma; también debe asumirse que la sociedad no está condenada al mal, la perversión no es su destino; a la vez otorgamos un voto de confianza a la naturaleza humana.

De lo expuesto hasta aquí, podemos decir que las condiciones existentes en la sociedad, en virtud de las cuales, un ciudadano se desarrolla como tal, es decir, ejercer su ciudadanía; ellas están estrechamente ligadas en relación con una sociedad que logre ser buena, libre, justa igualitaria y estable; y un orden social expresado en los mismos términos.

La libertad del estado civil no es la estado natural, no es la del derecho a tener todo lo que se desee y cuya única limitante es la fuerza del individuo; la libertad del estado civil es la obediencia a la ley, que el ciudadano se ha prescrito, cuya única limitante es la voluntad general, es decir, la fuerza de todos los ciudadanos como miembros de la sociedad política que se ha constituido como consecuencia del pacto social. No debemos olvidar la libertad moral que es trascendental en el orden civil.

Con respecto a la justicia, encontramos en el *Emilio*, afirmaciones sencillas por parte de Rousseau: “dar a cada cual lo que le pertenece”, “Donde todo está bien nada es injusto. La justicia es inseparable de la bondad” (Rousseau, 1762b-2010, pp. 421, 427 y 666); una sociedad que se precie de ser justa debe ser capaz de garantizarle a cada quien lo suyo, esto es una explicación del por qué la propiedad es un tema importante en el *Contrato social*.

La igualdad es determinante en el Contrato social, porque sin igualdad no puede haber libertad, y por consiguiente, es definitiva para la viabilidad del orden social:

Si se indaga en qué consiste precisamente el bien mayor de todos, que debe ser el fin de todos sistema de legislación, se encontrará que se reduce a dos objetos principales, *la libertad y la igualdad*. La libertad, porque toda dependencia particular es otro tanto de fuerza que se quita al cuerpo del Estado; la igualdad, porque la libertad no puede subsistir sin ella. (Rousseau, 1762a -2010, p.76. La cursiva es del autor. El subrayado es mío).

Unas páginas antes, Rousseau, ha dicho que el pacto social establece una igualdad en la que todos se comprometen bajo las mismas condiciones y todos deben tener los mismos derechos (Cfr. Rousseau, 1762a-2010, p.56). Los ciudadanos están en una relación de dependencia con respecto al todo, pero de interdependencia entre ellos; cuando aparezcan situaciones de dependencia, se produce un desequilibrio y algunos están en posición de dominio frente a otros; y entonces la libertad queda en entredicho.

Si el orden general y el orden de la naturaleza están gobernados por leyes, lo mismo debe ocurrir con el orden social; las leyes son las que hacen posible su estabilidad y su viabilidad.

¿Cuál es el sentido de la ley? ¿Por qué los ciudadanos están obligados a cumplir las leyes? Porque sencillamente brotan de ellos mismos; son ellos los que se han prescrito su propia ley. Esto sucede cuando el hombre es dueño de sí mismo, al dominar sus afectos, sus pasiones; aquí es donde cobra sentido la afirmación de Rousseau: las leyes moran en el corazón humano, “el corazón no recibe leyes más que de sí mismo; al querer encadenarlo se lo libera, se lo encadena dejándolo libre” (Rousseau, 1762b-2010, p. 347). Es claro, que la libertad que el hombre se da a sí mismo procede del dominio de su propio corazón, o lo que es lo mismo, sobre el dominio de sus afectos. Es así, que las leyes tienen un verdadero sentido si proceden de la interioridad del hombre:

En vano aspiras a la libertad bajo la salvaguardia de las leyes. ¡Leyes! ¿Dónde las hay, y dónde son respetadas? En todas partes no has visto reinar bajo ese nombre más que el interés particular y las pasiones de los hombres. Pero las leyes eternas de la naturaleza y del orden existen. Desempeñan el papel de ley positiva para el sabio; están escritas en el fondo de su

corazón por la conciencia y por la razón; es a ellas a las que hay que someterse para ser libre, y no hay más esclavo que el que hace mal, porque lo hace siempre a pesar suyo. La libertad no está en ninguna forma de gobierno, está en el corazón del hombre libre, él la lleva consigo a todas partes. El hombre vil lleva a todas partes la servidumbre.” (Rousseau, 1762b-2010, p. 712).

Si las leyes que emanan de la interioridad del ser humano se materializan en el orden social, entonces, su cumplimiento por parte de los ciudadanos no debe dar lugar a resquemores ni resistencias de ningún tipo; obligarse con los demás, es obligarse consigo mismo. No en vano, el pacto en el *Contrato social*, es definido también dentro del marco de la ley (Cfr. Rousseau, 1762a-2010, p.131-132). La ley –como lo advierte Grimsley– es la manifestación concreta de la voluntad general, que por sí sola, es incapaz de la concreción efectiva de su propósito social más profundo; sin la ley, casi que la voluntad general se reduce a especulación metafísica, se queda tan sólo en una intención abstracta y vacía.(Cfr. Grimsley, p. 135). En este contexto la ley tiene un significado muy especial porque aparte de regular las acciones entre los ciudadanos, posibilita la cohesión de los mismos en el orden social:

¿Cómo puede lograrse que obedezcan y que nadie mande, que sirvan sin tener ningún amo; tanto más libres cuanto que, bajo una sujeción aparente, nadie pierde de su libertad sino lo que puede perjudicar a otro? Estos prodigios son obra de la ley. Sólo a la ley deben los hombres la justicia y la libertad. A ese saludable órgano de la libertad de todos que restablece en el derecho la igualdad natural entre los hombres. A esa voz celestial que dicta a cada ciudadano los preceptos de la razón pública y que le enseña actuar según las máximas de su propio juicio, así como no estar en contradicción consigo mismo. (Rousseau, citado en Cassirer, p.196).

Las leyes son como una especie de organismo vivo que hacen posible la cohesión de los ciudadanos en el orden social; garantizan su estabilidad al servir de sustento a la libertad, la justicia y la igualdad.

Alrededor de la ley como garante de la estabilidad del orden social es necesario tener en cuenta otros aspectos que coadyuvan: la felicidad, el patriotismo y la religión civil. La felicidad,

tal como la aborda Rousseau en las primeras páginas del Libro II del *Emilio*, (Cfr. Rousseau, 1762b-2010 p. 104 -106) que consiste en lograr un equilibrio entre las facultades y los deseos, o, mejor entre lo que se quiere y lo que se puede; y esto, indudablemente está en el límite, de lo que desean y lo que pueden los otros ciudadanos; en estos términos, la felicidad es casi una exigencia del orden social.

El amor a la patria es un factor de estabilidad para el orden social porque hay una identificación del ciudadano con dicho orden; nacido de la moral y de la virtud del ciudadano:

El amor a la patria unifica intereses y hace a los hombres buenos moralmente, cualifica las relaciones sociales, impulsa las mejores acciones, enfoca el amor de si a los próximos³⁷⁹. El amor a la patria se manifiesta en poner las relaciones con el Estado por encima del aprecio al propio yo; para recibir la propia existencia como parte del Estado e identificarse con ese todo, se precisa que la virtud del patriota transforme el amor propio³⁸⁰. Amar a la patria es pasión y es virtud³⁸¹. El amor a la patria concede a la virtud su fundamento emotivo reforzando no el interés sino la voluntad. (Bernal, 1998, p. 213. La numeración es de la autora para referirse a fragmentos del Libro IV del *Emilio*).

Rousseau era consciente de la importancia del fenómeno religioso en la sociedad, independientemente de la concepción que se tiene de la divinidad; su existencia se funda en la dimensión espiritual del hombre, como consecuencia de su moralidad; por lo tanto, el aspecto religioso debe tenerse en cuenta en el orden social, siempre y cuando no obstaculice al ciudadano en el cumplimiento de sus deberes. La religión más conveniente para el orden civil es la que se aleja de la intolerancia, pues este es un factor de perturbación y desestabilización para dicho orden. “Donde quiera que es admitida la intolerancia teológica, es imposible, que no tenga algún efecto civil⁴⁸. [...], deben tolerarse todas aquellas que toleran a las demás, siempre que sus dogmas no tengan nada contrario a los deberes del ciudadano” (Rousseau, 1762a -2010, pp. 164-165. El número señala una nota de pie de página del autor).

Cuando se trata el tema del ciudadano y el orden social, debe abordarse también las condiciones propicias para que él se desarrolle, o, para que ejercite su ciudadanía; esas condiciones deben ser concordantes con su naturaleza; y en relación con ello, también debe

tratarse las condiciones y aspectos que hacen viable y estable un orden social. Ahora, debe suponer la existencia del Estado; entendido como la organización social más elaborada que han creado los seres humanos. Cabe preguntarse cuál es el sistema político más conveniente para una organización social como la pretendida por Rousseau, que no puede ser otra que la democracia.

4. Ciudadano y democracia

Si esperamos encontrar en el *Contrato social* una afirmación taxativa por parte de Rousseau con relación a que la democracia es el mejor sistema de gobierno, estamos equivocados. Lo que encontramos son formas de gobierno adecuadas a determinadas situaciones, pero no convenientes a otras.

De acuerdo con sus planteamientos sobre la naturaleza humana, el sujeto moral, el ciudadano y el orden social; Rousseau tendría que haber afirmado categóricamente que la mejor forma de gobierno, o, la más conveniente, es la democracia ¿Por qué no lo hizo así?

Aparte de la exigencia metodológica de indagar por lo que es legítimo en el orden civil, y en esta medida, analizar y contrastar las distintas formas de gobierno que encajan en determinados casos. Se puede arriesgar varias conjeturas al respecto: Rousseau tendría algunas reservas frente a la democracia, siguiendo el ejemplo de Platón por quien muestra un gran respeto, y en especial, el valor que le concede a su obra la *República* (Cfr. Rousseau, 1762b - 2010, p. 43 y 542). Sabemos bien que el filósofo griego no era un simpatizante de la democracia, a la que le asignaba una cuota de responsabilidad en la decadencia de la sociedad griega

Como otros muchos escritores de los siglos V y IV, Platón es hostil a la democracia, hasta el punto de catalogarla en la *República* como la forma de gobierno más alejada de la constitución ideal, si exceptuamos la tiranía. Sus críticas pueden referirse, en cada caso, a este o al otro aspecto, pero todas ellas, según creo, remiten finalmente a una crítica de carácter general: la que se refiere a la *irracionalidad que*, a su juicio, *comporta el igualitarismo democrático*. La democracia no distingue sino que trata de la misma manera a todos los ciudadanos, “distribuye la igualdad tanto a los que son iguales como a los que no son iguales” (*República* VIII, 557C). En vez de adjudicar los cargos y las magistraturas

atendiendo a la capacidad y a la preparación de los ciudadanos, concede la misma oportunidad de gobernar *a todos indiscriminadamente*, tanto al capaz como al incapaz (cf. También Las *leyes* VI, 756E-58A). (Calvo, 1992, pp. 149-150. La cursiva es del autor).

Platón no está equivocado al señalar una debilidad de la democracia, en ocasiones, es tan igualitaria y tolerante que da oportunidad de gobernar al incapaz y al corrupto. Esto explica el valor que tiene la aristocracia para Rousseau, en su sentido griego: “En una palabra, es el orden mejor y más natural que los más sabios gobiernen a la multitud cuando se está seguro de que la gobernarán en provecho de ella y no para el suyo particular” (Rousseau, 1762a-2010, p. 96). El defecto de la democracia señalado por Platón no es desconocido por Rousseau, si pensamos en el valor que éste le da a la educación, podemos inferir que es ésta, la llamada a subsanar tal defecto; de tal forma que el nexo entre educación y democracia es educar ciudadanos para el ejercicio democrático. La educación debe cumplir con la tarea de formar al ciudadano para legitimar la autoridad política a través de la deliberación pública, lo que exige el uso de la razón; recordemos una vez más, que según Rousseau el hombre apenas piensa, y el pensar es un arte que se aprende como todos los demás; las mejores decisiones son las razonables, que suponen en todo momento ciudadanos racionales. Al comienzo del *Contrato social*, en el prefacio, ya se le marca al ciudadano el deber de conocer los asuntos públicos; la educación, entonces, aparte de formar cumple con la importante función de concientizar al ciudadano de su responsabilidad con respecto al orden social del cual hace parte; algo que en la actualidad se desconoce completamente:

Sin embargo, quien quiera juzgar sanamente sobre los gobiernos tal como existen está obligado a reunir los dos: hay que saber lo que debe ser para juzgar bien lo que es. La mayor dificultad para esclarecer estas importantes materias es interesar a un particular que los discuta, en la respuesta a estas dos cuestiones: ¿qué me importa? y ¿qué puedo yo hacer? Nosotros hemos puesto a nuestro Emilio en condiciones de responder a ambas. (Rousseau, 1762b-2010, p. 687. El subrayado es mío).

Lo más importante no son las formas de gobierno, sino los ciudadanos que gracias a su perfectibilidad y su educación están en una buena disposición para mantener el gobierno debido, o, cambiarlo según sea el caso. En este sentido, se orienta la postura asumida por Jean Touchard,

para quien el problema del gobierno en Rousseau es secundario, ya que el gobierno tiende a traicionar la soberanía, es decir, tiende a usurpar la autoridad legítimamente constituida a partir de la voluntad general de los ciudadanos; lo primero es tener instituciones que interpreten las costumbres de los ciudadanos; lo importante, ante todo, es formar ciudadanos con el objeto de asegurar la fidelidad del cuerpo social (Cfr. Touchard, 2010, p. 330). Esta postura se ve sustentada cuando Rousseau, en el *Contrato social*, expresa claramente la necesidad de ponerle frenos al gobierno; y la manera más adecuada para lograrlo es la celebración de asambleas periódicas, autorizadas por la ley y de esta manera, tener una asamblea soberana en la que el pueblo se reúne de manera legítima, cesando de inmediato la jurisdicción y poder del gobierno. (Cfr. Rousseau, 1762a -2010 pp. 116-118).

Para Rousseau, la democracia tomada en su sentido estricto, es decir, como el gobierno del pueblo, se convierte en algo utópico:

Tomando el término en su acepción más rigurosa, jamás ha existido verdadera democracia, y no existirá jamás. Va contra el orden natural que el mayor número gobierne y el menor sea gobernado. No puede imaginarse que el pueblo permanezca incesantemente reunido para vacar a los asuntos públicos, y fácilmente se ve que no podría establecer para esto comisiones sin que cambie la forma de administración.

(Rousseau, 1762a-2010, p. 93).

Aquí, Rousseau asume una posición muy realista con respecto a la democracia; entendiéndola como el gobierno del pueblo; bien podría interpretarse como la mayoría de ciudadanos gobernando al mismo tiempo y en todo momento; esto resulta en extremo difícil de aceptar, no encaja dentro de la lógica de la realidad; por consiguiente, la democracia expresada en estos términos, no es posible.

Constituye un equívoco el decir que Rousseau opta de manera abierta y sin reparos por la democracia, pero es un equívoco, aún mayor, afirmar que él se muestra contrario a la democracia. En este asunto, Rousseau, aparte de ser cauteloso también es coherente; ya que al parecer, el asunto no radica en prescribirle al ciudadano una determinada forma de gobierno, es el ciudadano como ser activo y pensante que debe prescribirse la propia; el pueblo de Francia tuvo que hacer

una revolución para prescribirse su propia forma de gobierno. Se tiene en cuenta la conjetura correspondiente a lo planteado por Touchard, se alza como la más viable, en la interpretación de cómo asume Rousseau la democracia.

Es pertinente preguntar ¿cuál es el modelo de democracia en el que piensa Rousseau? La respuesta no es otra que la democracia que se dio en la Antigua Grecia en su momento de mayor esplendor. Esto no admite duda alguna a juzgar por los planteamientos que expone en el Contrato Social. Empecemos por la categoría de pueblo, tan importante a la hora de entender lo que significa la democracia. En las antiguas ciudades griegas, donde se practicaba la democracia, y en especial Atenas; el pueblo era una categoría reservada para los ciudadanos, se excluía de él, a esclavos y extranjeros; no todos los habitantes de las ciudades constituían el pueblo. Ahora, el ejercicio de la ciudadanía se relacionaba de manera estrecha con la práctica de la democracia llevada a cabo en el ágora; allí, era donde se discutían los asuntos relacionados con el gobierno de la ciudad; allí era donde se ponía a prueba la capacidad deliberativa de los ciudadanos. Por ejemplo, La mujer aun cuando siendo libre le era vedada la práctica de la democracia. Rousseau tiene un concepto distinto de pueblo, y debe serlo, por el sólo hecho que la sociedad antigua griega admitía la esclavitud; es oportuno, decir aquí, que una cosa es la sociedad y otra distinta es el Estado; una cosa es la sociedad y otra distinta es el orden social; Rousseau los distinguió y separó, y al hacerlo, previno el totalitarismo. Para Arango, es precisamente aquí donde radica la originalidad del pensamiento político de Rousseau (Cfr. Arango, pp. 94 y 122).

Para esclarecer que es el pueblo según Rousseau, miremos algunas declaraciones que hace al respecto:

El soberano puede, en primer lugar, delegar el depósito del gobierno a todo el pueblo o a la mayor parte del pueblo, de suerte que haya más ciudadanos magistrados que simples ciudadanos particulares. A esta forma de gobierno se da el nombre de *democracia*. (Rousseau, 1762a-2010, pp. 90-91. La cursiva es del autor).

Por lo afirmado aquí; el pueblo no lo conforma el conjunto de ciudadanos simples, se deduce que al hablar de magistrados, se está señalando una cualidad especial que los caracteriza: poner en práctica su capacidad racional. La democracia en este sentido exige la práctica deliberativa de

los ciudadanos; algo muy similar a lo practicado en la antigua democracia griega. Lo anterior permite decir, que el ciudadano simple pertenece a la sociedad y el ciudadano deliberativo además de hacer parte de la sociedad, se vuelve ciudadano activo cuando practica la democracia. Observemos otra definición con respecto a lo que es el pueblo:

Esta persona pública que se forma de este modo por la unión de todas las demás tomaba en otro tiempo el nombre de *Ciudad*³, y toma ahora el de *República* o de *cuero político*, al cual sus miembros llaman *Estado* cuando es pasivo, *Soberano* cuando es activo, *Poder* al compararlo con otros semejantes. Respecto a los asociados, toman colectivamente el nombre de *Pueblo*, y en particular se llama Ciudadanos como partícipes en la autoridad soberana, y *Súbditos* en cuanto sometidos a las leyes del *Estado* (Rousseau, 1762a-2010, pp. 39-40. La cursiva es del autor. El número 3 señala una nota del mismo).

El término pueblo comprende dos sentidos, a saber: el que se relaciona con el pacto, y es el conjunto de todos los ciudadanos; y el otro, el referido con la democracia, el soberano, es decir, cuando el pueblo es activo. En la democracia el pueblo comporta un doble carácter:

“El pueblo”, en su conjunto, siempre puede ser considerado desde dos perspectivas distintas: en cuanto soberano, tiene un papel claramente definido en la preparación de las leyes; sin embargo, en cuanto “Estado”, también es “súbdito” que obedece simplemente las leyes, de las que es responsable en cuanto soberano” (Grimsley, 1977, p. 139).

En una democracia el significado de pueblo comporta un carácter restrictivo a la hora de deliberar, a la hora de preparar las leyes; esto se observa con respecto a la participación de la mujer en el ejercicio democrático; Rousseau no hace referencia alguna en el *Contrato social*. En el *Emilio* no la ubica en el mismo nivel de racionalidad del hombre “El arte de pensar no es ajeno a las mujeres, pero no deben hacer otra cosa que rozar las ciencias del razonamiento” (Rousseau, 1762b-2010, p. 638) lo que hace suponer que no las considera ciudadanas activas en el ejercicio de la democracia. Rawls no tiene duda alguna al respecto: “Nótese aquí, que para Rousseau la asamblea no incluía a las mujeres. No se las consideraba ciudadanas activas; para Rousseau, su sitio está en el hogar familiar” (Rawls, 2009, p. 251. Nota de pie de página para referirse a un fragmento del Libro I, Capítulo VI, *Contrato social*). Esta es otra similitud con la antigua

democracia griega. En esta democracia, ser ciudadano activo significa ser ciudadano deliberante; luego, hay aquí un sentido restrictivo de pueblo.

Al igual que en la Antigua Grecia, Rousseau opta por la democracia directa, y se muestra hostil a la democracia representativa, pues en lo representativo, el ciudadano se descarga de sus responsabilidades como tal:

Tan pronto como el servicio público deja de ser el principal asunto de los ciudadanos, y tan pronto como prefieren servir con su bolsa antes que con su persona, El Estado está ya cerca de su ruina. ¿Hay que ir al combate? Pagan tropas y se quedan en sus casas. ¿Hay que ir al consejo? Nombran diputados y se quedan en sus casas. A fuerza de pereza y de dinero, tienen en última instancia soldados para sojuzgar la patria y representantes para venderla. [...]. En un Estado verdaderamente libre los ciudadanos lo hacen todo con sus brazos y nada con el dinero; lejos de pagar para eximirse de sus deberes, pagarían por cumplirlos ellos mismos. [...]. Cuanto mejor constituido está el Estado, más se imponen los asuntos públicos sobre los privados en el espíritu de los ciudadanos. [...]. Tan pronto como alguien dice de los asuntos del Estado: *¿a mí que me importa?*, hay que contar con que el Estado está perdido. (Rousseau, 1762a-2010 pp. 118-119).

En el Libro III, Capítulo XV del *Contrato social*, Rousseau, argumenta el por qué no es posible la representación, sobre la base de la no enajenación de la soberanía. Ésta, consiste en la voluntad general, que en ningún momento admite representación, pues si fuese representada ya no sería la misma, se convertiría en voluntad particular; lo cual traduce que el interés común queda supeditado a intereses particulares, y entonces, ya no es interés común. Además, si la voluntad general se manifiesta en la ley, y es el pueblo el que la prepara, éste no admite representación en el poder legislativo; si el pueblo se prescribe sus propias leyes, no es admisible que sea representado.

Rousseau acepta la representación: el gobierno representa al pueblo, lo que significa que el gobierno es una representación del soberano. (Cfr. Rousseau, 1762a -2010 p.121). Se entiende que el soberano es una instancia superior al gobierno; luego, el pueblo está facultado para ejercer controles sobre el gobierno mediante la celebración de asambleas legítimas. Esta es una razón por

la cual prefiere un Estado pequeño “[...], el gobierno democrático conviene a los Estados pequeños, el aristocrático a los medianos, y la monarquía a los grandes” (Rousseau, 1762b-2010, p. 701). Un Estado pequeño quiere decir: limitado en extensión y en número de habitantes –como las ciudades Estado griegas–. Un Estado en estas condiciones es conveniente a la democracia directa, porque facilita la celebración de asambleas periódicas; las cuales suponen la participación activa de los ciudadanos. Por tanto, y de acuerdo con Rousseau, El Estado pequeño favorece el ejercicio de la ciudadanía.

La dinámica de las asambleas, supone la participación activa de los ciudadanos que ponen en juego distintas opiniones, y mediante la deliberación, se logra una superación de las mismas, consiguiendo unanimidad en los asuntos públicos acorde a la voluntad general y al interés común:

El ciudadano consiente en todas las leyes, incluso en aquellas que se aprueban a pesar suyo, incluso en las que lo castiga cuando osa violar alguna. La voluntad constante de todos los miembros del Estado es la voluntad general; por ella es por lo que los ciudadanos son libres³¹. Cuando se propone una ley en la asamblea del pueblo, lo que se les pide no es precisamente si aprueban proposición o la rechazan, sino si es conforme o no con la voluntad general que es la suya; al dar su sufragio, cada uno dice su opinión sobre ello, y del cálculo de los votos se saca la declaración de la voluntad general. Por lo tanto, cuando la opinión contraria a la mía prevalece, esto no prueba otra cosa sino que yo me había equivocado, y que lo que yo estimaba que era la voluntad general no lo era. Si mi opinión particular hubiera vencido, yo habría hecho otra cosa distinta de lo que hubiera querido, y entonces es cuando no habría sido libre. (Rousseau, 1762a-2010 p. 132. El número 31 señala una nota del autor).

En la democracia la decisión de la mayoría puede ser falible a menudo lo es en la actualidad; cuando se pierde en una votación eso no significa necesariamente que la mayoría está en lo cierto ¿Por qué debo aceptarlo? Porque me decidí por el juego de la democracia, y al hacerlo acepté las reglas del juego. Si esto no es así, se llega a un estado en que estoy de acuerdo con la democracia en relación con una situación de conveniencia: ¡viva la democracia siempre y cuando a mí me convenga! De acuerdo, con lo expresado por Rousseau, se debe aceptar la decisión de la mayoría porque es consensada, fruto de la deliberación de sujetos racionales.

No hay duda de que el modelo de democracia sobre el que reflexionó Rousseau en el *Contrato social* es el de la democracia antigua griega, el modelo de la democracia directa, la que permite una participación activa de los ciudadanos. Y esto es precisamente lo que buscaba Rousseau, no tanto la mejor forma de gobierno, como sí la que abre un espacio para la participación activa del ciudadano; lo valorable de la democracia es que se ubica en la dimensión de la naturaleza dinámica del hombre, en la dimensión del hombre como ser activo y pensante.

En este punto de la discusión, es relevante establecer un correlato entre democracia, educación y ciudadanía. Después de todo, tratándose de lo social y lo político, como bisagra del contrato social mismo, la pregunta sobre la pertinencia actual del pensamiento de Rousseau no puede escapar a la pregunta por las características de la democracia actual. Por un lado, y a la definición contemporánea de lo ciudadano, no necesariamente equivalente a su práctica misma. Sin duda los contextos son bien diferenciados. Para empezar las magnitudes de las mismas: El mundo de Rousseau si se permite es muy pequeño, lo que le posibilita imaginar escenarios de democracia directa. La alternativa desde la democracia representativa, y otras figuras organizacionales de lo político contemporáneo, desplaza la pretensión de igualdad como la entiende críticamente Platón. Más bien, resulta adecuado establecer la pertinencia de Rousseau en este tenor, no en el orden de la definición de democracia, de por sí muy básica y dependiente del mundo griego antiguo, sino en el modo en que éste caracteriza las relaciones entre los individuos en términos del contrato social.

Buena parte de las discusiones contemporáneas sobre esta dimensión contra-actual en filosofía política, entre otros parecen establecer una distinción entre la relación del ciudadano con el Estado, en el sentido de haber dado a éste el derecho a administrar y organizar las relaciones entre los miembros de la sociedad y sus instituciones, muy en el sentido vertical que se desprende de la visión crítica de Platón y parcialmente de Rousseau. De otro lado, más en el tono del contrato social y el amor propio, que el mismo Rousseau describe, se pueden inferir tres dimensiones, no necesariamente opuestas al orden vertical de la relación Estado-ciudadano, esto es tres dimensiones que se desprenden del orden horizontal de la polis y democracia directa, que se deducen del propio Contrato Social respecto de su visión del ciudadano mismo. De un lado, ciudadanía implica un cierto reconocimiento de deberes y derechos respecto de la comunidad

política, lo que es técnicamente una membresía. Tal conjunto de derechos y obligaciones es enmarcado por un orden legislativo. La segunda dimensión refiere a la actuación del ciudadano, esto es, no un ciudadano pasivo como en la democracia representativa, sino un agente o participante activo de la configuración de lo social. Para Rousseau esta imagen es más adecuada, pues invita a pensar, a pesar de su indefinición de la democracia, que ésta puede acercar los individuos alrededor de sus intereses comunes o no, en la construcción de mecanismos que faciliten la actualización de sus derechos y deberes. Podría decirse que estamos ante una suerte de horizontalidad de las tensiones entre los individuos, que tiene como efecto una relación contractual ya no entre los individuos y el Estado, sino entre ellos mismos. El tercer aspecto que puede inferirse, y que es fundacional de las relaciones, apunta al efecto de identidad que la ciudadanía produce al estimular los lazos de pertenencia a la comunidad o la sociedad. Ciudadanía es entonces una relación política, sea con el Estado, con la comunidad o con formas de agencia, por ejemplo participación en organizaciones civiles.

Ahora bien, el cambio de énfasis en la comprensión de lo ciudadano, ahora profundamente relacional, en el sentido horizontal o comunal, tiene efectos, a la vez que deviene de ellos, en una suerte de pedagogía de lo social. Antes que abandonarse a las directrices del Estado, el ejercicio activo de la ciudadanía reconoce efectivamente la existencia de derechos y deberes de los miembros, pero también de sus instituciones. La dimensión pedagógica no implica la movilización de dispositivos educativos en el sentido institucional impositivo del Estado necesariamente, sino refiere a la forma como los miembros en el ejercicio de sus ciudadanías, inducen, promueven o estimulan sus propias prácticas adentro del acuerdo o convenio voluntario, esto es el contrato social.

Desbordaría el propósito de esta reflexión comparar los contextos de Rousseau y el actual para evidenciar la importancia de sus proposiciones. Se puede establecer en primer lugar que las condiciones de participación de los ciudadanos en la creación y estimulación de los mecanismos emergentes de su convenio social, deben ser identificadas en cada contexto a fin de dar cuenta, si se quiere, la salud de la democracia, más como efecto de tal contrato que como ideal fundante. De otro lado, las condiciones globalizantes del Estado actual, imponen cambios en las tres dimensiones mencionadas en cuanto la corresponsabilidad, la identificación y la agencia de los

ciudadanos se encuentra tanto con obstáculos (la virtualización y globalización del mundo), como con nuevas modalidades de organización más allá de las posibles restricciones de un Estado cuyos excesos de acumulación de poder desplazan los derechos ya no de los ciudadanos nacionales, sino globales. La pertinencia de Rousseau es cada vez más clara, ya que hace un llamado a repensar las condiciones necesarias para proteger tanto los derechos como los deberes en lo horizontal y en lo social del acuerdo, que debe ser menos implícito, y que nos motiva a este ejercicio reflexivo.

CONCLUSIÓN

Un lector desprevenido de Rousseau puede estar convencido de que el estado de naturaleza hace referencia a un momento histórico que vivieron los seres humanos; uno más reflexivo, diría que el estado de naturaleza es una hipótesis para pensar la evolución de la sociedad humana. No obstante, un análisis más profundo debe ver ante todo, en este concepto, el marco de referencia para pensar esta naturaleza y reflexionar sobre su sentido y sus alcances; es la base de la búsqueda constante de lo humano en todo momento, porque cuando el ser humano no se reconoce en sus propias creaciones está abocado a una problemática de hondas repercusiones. En este marco, él es el criterio o patrón de medida para determinar cómo es la sociedad y como debe serlo.

Si bien es cierto que Rousseau comienza con una crítica a la sociedad, no es, correcto afirmar que como consecuencia de la misma se deduzca de manera lógica una sociedad ideal, y en concordancia con ésta, el ciudadano perfecto. La pretensión de Rousseau no es tener la sociedad perfecta, ni el ciudadano perfecto; lo que pretende Rousseau al denunciar el mal existente en la sociedad, es mostrar un estado de cosas adverso a la naturaleza, pero que justamente se originaron aquí. El hombre es falible y limitado, ¿por qué ha de esperarse entonces, que él siempre haga lo correcto? La maldad es parte de la naturaleza humana, el asunto radica en tratar de equivocarse lo menos posible, y en esto, es a lo que en últimas refiere la virtud en Rousseau; una fuerza para mantener una lucha constante para que la falibilidad no sea la que decida el destino de los seres humanos. De manera que, si existe un estado de cosas deplorable, al que se llegó como consecuencia de la naturaleza dinámica del hombre; es en esa misma naturaleza donde se encuentra la solución: el hombre gracias a aquella tiene la posibilidad abierta

de cambiar situaciones y estados que le son adversos; el hombre debe ser el protagonista de su propio destino, el ciudadano debe encargarse de asumir su sociabilidad mediante el ejercicio de su ciudadanía, es su deber y es su responsabilidad. Aquí es donde entra en escena la educación, porque ciudadanos educados debidamente están en la mejor disposición para cumplir con dicho deber y asumir tal responsabilidad.

Sin lugar a dudas que Rousseau es un crítico de la racionalidad de occidente, en este sentido, su crítica va más allá de denunciar los males que atraviesan la sociedad de su tiempo, su crítica llega hasta los presupuestos mismos del pensamiento occidental en un momento determinado; en efecto, Rousseau interpela a la modernidad con respecto a la razón. Es de aclarar, que esto no significa en ningún momento el desconocimiento del valor de la razón; el reconoce que la naturaleza hace parte de la naturaleza humana y es un valiosísimo instrumento en la adquisición de conocimiento y en la consecución de verdades con carácter universal; el ser hombre es un ser que se trasciende a sí mismo, una trascendencia que no está desligada de la razón, pues es mediante ésta que adquiere conocimiento de eso que está fuera de él. Sería un equívoco señalar a Rousseau de irracionalista o antirracionalista. Lo que él no acepta es la sobrevaloración de la razón, que conduce a una fe ciega en la misma cuyo resultado es el desconocimiento de otras cualidades no menos importantes en el ser humano como la imaginación, los instintos y sentimientos; de tal manera que aquí se concibe un ser humano integral que no se agota en la razón. Lo que subyace en esta crítica a la razón es una exigencia de principio que en ningún momento debe descartar de su horizonte al ser humano; esto implica un giro práctico en la comprensión de la razón, en la medida que debe estar subordinada al orden moral, y entonces, es posible un progreso en lo ético y en lo moral, reflejado en el ciudadano y en el ejercicio de su ciudadanía.

Lo moral en el pensamiento de Rousseau ocupa un lugar de suma importancia pues no puede pensarse lo político sin lo moral; no puede darse el orden social debido si antes no hay un orden al interior del ciudadano. El ciudadano supone un sujeto moral que es dueño de sí, porque ha logrado el dominio sobre sus pasiones, de esta manera se ha prescrito su propia ley; además, ha podido establecer un equilibrio entre sensibilidad y razón, no hay por consiguiente un dominio de la una sobre la otra. Este equilibrio señala que la sensibilidad es una nota

característica de la naturaleza humana; que pretender negarla, desconocerla y reprimirla, es tanto como negar, desconocer y reprimir al hombre; de igual forma, señala otro lado fundamental del hombre que es su racionalidad, mediante la razón él se trasciende a sí mismo, si bien es cierto que el hombre es libre y bueno, la razón le enseña a conocer en procura de tomar las mejores decisiones. Es así que en el orden moral encontramos la razón y la sensibilidad en un mismo nivel; razón y sensibilidad se controlan mutuamente; este orden moral es una especie de sistema en el que hay pesos y contrapesos, el equilibrio entre estas dos dimensiones del hombre, es absolutamente necesario en la consecución de un pretendido orden social en que en el mal y la perversión estén dominados. Cuando el hombre se reúne con otros semejantes se impone el cumplimiento de normas originadas a partir de las costumbres mismas de quienes se encuentran reunidos; es en este contexto, en donde surge lo moral; aquí surge un orden que debe ser concordante con ese orden que el individuo ha podido establecer en su interior; por eso es que el cumplimiento de tales normas tienen una plena significación para el individuo. En el orden social debe ocurrir una situación análoga; las regulaciones que son las leyes, deben expresar las características fundamentales que definen la naturaleza humana; el cumplimiento de las leyes que sustentan el orden social, no se asume, como algo extraño al ciudadano, sino como lo relacionado con su propia naturaleza, y por tanto, tiene todo un sentido el cumplirlas.

Antes de dar por finalizado este trabajo es oportuno señalar unas dificultades que en mi opinión son de gran importancia: En primer lugar, Rousseau distinguió y separó Estado y sociedad, aunado a esto, puso en primer plano al individualismo en donde el valor a la libertad y a la autonomía en el hombre toman toda la relevancia; con esto posibilita la prevención contra el totalitarismo; sin embargo, en el *Contrato social*, encontramos expresiones que de algún modo le dan cabida al totalitarismo, por ejemplo: “Quien se rehúse obedecer a la voluntad general será obligado por todo el cuerpo: lo cual no significa sino que se le forzará a ser libre” (Rousseau, 1762a-2010, p. 42). Encontramos entonces a un Rousseau paradójico: contra el totalitarismo y con el totalitarismo. En segundo lugar, la tesis fundamental de Rousseau, en la que el hombre es *bueno por naturaleza*, en contravía del cristianismo que afirma la maldad natural en el hombre; pareciese que la tesis de Rousseau no cobija a la mujer, si juzgamos por una declaración que encontramos en el Libro V del *Emilio* “Toda muchacha debe tener la religión de su madre y toda mujer la de su marido. Aunque esa religión sea falsa, la docilidad que somete madre e hija al

orden de la naturaleza borra ante Dios el pecado del error” (Rousseau 1762 b- 2010, p. 565. El subrayado es mío). Esto daría pie para decir que la expresión “hombre” tiene un sentido restrictivo, y explicaría por qué no emplea la expresión “ser humano”.

Para cerrar es pertinente dejar como inquietud que los conceptos de ciudadano y ciudadanía en Rousseau son un ideal utópico que a 300 años de su nacimiento y fundamentalmente desde la publicación de El contrato social, hace 251 años, nos ha mantenido reflexionando y seguramente nos mantendrá pensando en torno a ellos por muchos años más.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

OBRAS DE ROUSSEAU

Rousseau, Jean Jacques. (1750 - 1980). *Discurso sobre las ciencias y las artes*, traducción de Luis Hernández. Buenos Aires: Aguilar.

Rousseau, Jean Jacques. (1762a - 2010). *Del Contrato Social. Discurso sobre las ciencias y las artes. Discurso sobre el origen y los fundamentos entre los hombres*, traducción de Mauro Armiño. Madrid: Alianza.

Rousseau, Jean Jacques. (1755 - 2010). *Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres y otros escritos*, traducción de Antonio Pintor Ramos. Madrid: Tecnos.

Rousseau, Jean Jacques. (1762b - 2010). *Emilio, o de la Educación*, traducción de Muro Armiño. Madrid: Alianza.

OBRAS CONSULTADAS

Arango, Iván Darío. (2006). *Críticos y Lectores de Rousseau*. Medellín: Editorial Universidad de Antioquia.

Bernal, Aurora. (1998). *Educación del Carácter/Educación Moral. Propuestas educativas de Aristóteles y Rousseau*. Pamplona: Ediciones Universidad de Navarra.

Calvo, Tomás. (1992). *De los sofistas a Platón: Política y Pensamiento*. Bogotá: Círculo Kapelusz.

Cassirer, Ernst. (1981). *La Filosofía de la ilustración*. México: Fondo de Cultura Económica.

Cassirer, Ernst. (2007). *Rousseau, Kant, Goethe, filosofía y cultura en la Europa del siglo de las luces*. Madrid: Fondo de Cultura Económica de España.

- Conforti, María Cristina. (2009). *Búsqueda Incesante de lo humano en Rousseau*. Revista Universitas Philosophica, No. 53.
- Château, Jean. (2012). *Los grandes pedagogos*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Esposito, Roberto. (2007). *Communitas origen y destino de la comunidad*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Ginzo, Arsenio. (1992). *La Ilustración Francesa. Entre Voltaire y Rousseau*. Bogotá: Cíncel Kapelusz.
- González, Martín. (1997). “J.J. Rousseau y la ideología ilustrada del progreso (La polémica en torno al Primer Discurso a la Academia de Dijon)”, *Pensamiento*. Madrid: Vol.53, Núm. 207.
- Grimsley, Ronald. (1977). *La Filosofía de Rousseau*. Madrid: Alianza.
- Kant, Immanuel. (1784) *Respuesta a la pregunta ¿Qué es la Ilustración?*, (Trad. profesor Rubén Jaramillo). Revista Colombiana de Psicología, N° 3, Bogotá: Talleres Gráficos Universidad Nacional de Colombia.
- Lecciones sobre la historia de la filosofía Política. (2009). Barcelona: Paidós.
- Mann, Heinrich. (1996). *Por una cultura democrática. Escritos sobre Rousseau, Voltaire, Goethe y Nietzsche*. Valencia: Pre-Textos.
- Mondolfo, Rodolfo. (1962). *Rousseau y la Conciencia Moderna*. Buenos Aires. Editorial Universitaria.
- Nancy, Jean-Luc. (2001). *La comunidad desobrada*. Madrid: Arena Libros.
- Rawls, John. (2009). *Lecciones sobre la historia de la filosofía política*. Barcelona: Paidós.
- Rousseau, Jean Jacques. (1978). *El Contrato Social*, traducción de Antonio Rodríguez, Huescar. Madrid: Aguilar.
- Sánchez, Adolfo. (1970). *Rousseau en México*, México: Impresora Azteca.
- Singer, Peter. (1995). *Compendio de Ética*, Madrid: Alianza.
- Starobinski, (1983). *Jean. Jean- Jacques Rousseau La transparencia y el obstáculo*. Madrid: Taurus.
- Touchard, Jean. (2010). *Historia de las ideas políticas*. Madrid: Tecnos.
- Vasco, Eloísa. (1978). *Sociedad Política y Libertad En el pensamiento J.J Rousseau*. Revista Javeriana. Vol. 90, No 447.