



**DEPARTAMENTO DE HUMANIDADES
UNIVERSIDAD NACIONAL DEL SUR**

TESINA DE LICENCIATURA EN FILOSOFÍA

Ontología del sentimiento
en el proyecto político-pedagógico de Jean Jacques Rousseau

JUAN CRUZ APCARIÁN

BAHÍA BLANCA

ARGENTINA

2016

Esta Tesina se presenta como trabajo final para obtener el título de Licenciado en Filosofía de la Universidad Nacional del Sur. Es el resultado de la investigación desarrollada por Juan Cruz Apcarián, en la orientación Historia de la Filosofía, bajo la dirección de la Lic. Laura Isabel Rodríguez.

• **Índice**

Introducción.....5

1. Contexto y reflexión metodológica.....7

 La crítica rousseauiana a la coyuntura del progreso ilustrado.....7

 Origen, fundamento e invención: una reflexión metodológica.....13

2. Genealogía de la sociabilización espuria, o del artificio humano.....18

 El sentimiento del estado de naturaleza: amor de sí.....18

 Las dinámicas del interés: amor de sí- amor propio, interés particular - interés común...24

3. Dispositivos y prácticas para una institución legítima.....35

 La instrucción pública, o sobre cómo hacer amar la ley.....35

 La paradoja de “hacer sentir”.....45

Conclusión.....51

Bibliografía.....54

Introducción

Nuestro objeto de estudio es la obra de Jean Jacques Rousseau en el período de 1750 - 1762: encontramos allí un pensamiento filosófico disruptivo, e inspirador de una filosofía política programática. En el marco de las exigencias propias de la investigación, circunscribimos nuestro campo de análisis en torno a la importancia que tiene la dimensión política de la vida en el pensamiento del filósofo: los gobiernos estatuyen naturaleza humana, el legislador es un educador, y a su vez el educador forma o deforma ciudadanía.

Esta clave de lectura de la obra de Rousseau nos permite acceder a la relevancia que cobra allí el sentimiento; nos detenemos en su polifonía y polisemia. El proyecto político pedagógico rousseauiano concibe el sentimiento por fuera de la lógica del hedonismo, y lo sitúa en la base de las instituciones sociales y políticas. La sensibilidad comporta en su filosofía una ontología, en tanto el sentimiento funda la existencia y explica la génesis y el desarrollo de todas las demás facultades humanas, incluso de la razón. A raíz de esto último, trabajar en la configuración de la sensibilidad por la ciudadanía significa generar las condiciones para un progreso social legítimo.

Este señalamiento nos permite ponerlo en discusión con las filosofías que le son coetáneas, en cuanto al lugar que ocupa la razón como facultad que contribuye al progreso social, tal como lo comprendió la filosofía ilustrada del siglo XVIII. Encontramos en el pensamiento de Rousseau un contrapunto a partir del cual pensar críticamente el proyecto ilustrado, en su propio tiempo. La crítica de Rousseau a su época nos aporta elementos para comprender a su vez la coyuntura del siglo XVIII.

La dimensión propositiva de su filosofía política, los elementos y categorías que buscan construir ciudadanía política, nos permite sopesar la vigencia, el valor y las limitaciones de dichos elementos para nuestra propia época: el gesto filosófico de Rousseau en pensar una ciudadanía sustentada en la dimensión ontológica de lo sensible, y en unas instituciones exclusivamente abocadas al desarrollo y a la modulación de dicha sensibilidad, podría aportar elementos para repensar críticamente la vida en su desenvolvimiento ético-político.

En el primer apartado, presentamos la crítica rousseauiana al despotismo a partir del análisis del *Discurso sobre la Ciencias y las Artes* y del *Discurso sobre el origen y los*

*fundamentos de la desigualdad entre los hombres*¹. Con el aporte de la Historia, identificamos los actores y las circunstancias que acompañan o motivan su pensamiento filosófico; específicamente nos situamos en la ciudad de París, centro de operaciones de la tendencia ilustrada europea, en la que participó Rousseau. La comprensión del sentido de esta crítica se resignifica aquí mediante el entrecruzamiento de lo coyuntural con los núcleos argumentales de sus escritos. La aclaración de los mismos impone también recuperar y analizar la propia reflexión metodológica que el filósofo realiza a la hora de problematizar su objeto de investigación. La historia y las propias reflexiones del filósofo nos instan a tematizar – aunque tangencialmente- la presencia del utopismo en el pensamiento de Rousseau.

En el segundo apartado, retomamos la crítica al despotismo siguiendo el hilo argumentativo de su segundo *Discurso*, y relevamos los sentidos de la voz “sentimiento”, en su formulación de “amor de sí” y “amor propio”. Consideramos esta reformulación del sentimiento en articulación con la presentación que realiza el filósofo en el *Contrato Social*: “interés particular” e “interés común”: estos conceptos ensanchan el alcance de su propio campo de problematización e introducen definitivamente los términos sobre los que funda su proyecto, que hemos caracterizado como político pedagógico.

El tercer apartado trabaja sobre el proyecto político pedagógico propiamente dicho, a partir del estudio del *Contrato Social* y del *Emilio*. Observamos la articulación de las valencias del sentimiento en el marco de una “instrucción pública” que busca revertir la influencia y la dirección que las instituciones espurias del despotismo operan sobre el sentimiento de la ciudadanía. Lo espurio se explica por el carácter disgregante de sus instituciones, que enmascaran la desigualdad civil y consolidan la esclavitud como un modo de existencia de la asociación civil.

Frente a ello, Rousseau postula la necesidad y la posibilidad de instituciones nuevas, que tengan como fundamento, objeto y fin el desarrollo de la facultad sensible del hombre, a los fines

¹ A lo largo del estudio, los títulos de las obras de Rousseau aparecen eventualmente abreviados. Las abreviaturas de las obras utilizadas son las siguientes:

Discours sur les sciences et les arts: CyA [trad. esp.: *Discurso sobre las ciencias y las artes*, pról., trad. y notas de M. Armiño, Madrid, Alianza, 2000].

Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes: SD [trad. esp.: *Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres*, pról., trad. y notas de M. Armiño, Madrid, Alianza, 2000].

Émile: E [trad. esp.: *Emilio, o De la educación*, trad. y notas de M. Armiño, Madrid, Alianza, 2010 [1762]].

Discours sur l'économie politique: DEP [trad. esp.: *Discurso sobre economía política*, citado desde las *Œuvres Complètes*].

Du Contrat Social: CS [trad. esp.: *Del Contrato Social*, pról., trad. y notas de M. Armiño, Madrid, Alianza, 2000].

de que pueda volverse ciudadano y susceptible de pactar una sociabilidad legítima que fortalezca el vínculo social e introduzca la necesidad del cuidado del hombre para con el hombre. Bajo el subtítulo “La paradoja de hacer sentir” problematizamos la relación entre su proyecto pedagógico –político y los mecanismos o dispositivos que Rousseau imagina en el contexto de su programa utópico².

1. Contexto y reflexión metodológica

La crítica rousseauiana a la coyuntura del progreso ilustrado

A mediados del siglo XVIII Francia es la nación más poblada de Europa con un promedio de 22 millones de habitantes, una densidad demográfica poco usual para la época teniendo en cuenta que solo era excedida por las aglomeraciones en China y en la península del Indostán. Particularmente en Francia este fenómeno se encuentra íntimamente ligado al proceso de centralización que se inicia con la monarquía absolutista de Luis XIV el siglo precedente. Aunque la tendencia a la unificación y a la homogeneidad de los organismos institucionales públicos, propia del despotismo ilustrado en Europa, todavía se encuentra desarticulada en este siglo en Francia, se hilvana lentamente en cooperación y disputa entre las autoridades de las distintas regiones y el gobierno central.

Cada región adoptaba distintas formas institucionales de acuerdo a sus tradiciones, idiosincrasias y en representación de sus propios intereses. Si bien este vínculo entre el gobierno central y las regiones es precario, el siglo XVIII francés manifiesta una clara tendencia al fortalecimiento de la ley como instancia pragmática para la toma de decisiones. Con todo, el ámbito de la ley resultaba estrecho, y los actores de este ordenamiento institucional eran los monarcas y las clases acaudaladas.

Se suele estratificar la población francesa dieciochesca, que era en sus tres cuartas partes rural, según un esquema que distingue el clero, un sector aristócrata, o según Wallerstein “clase privilegiada”, y el “pueblo llano”, siguiendo en este caso una categorización de Jeremy Black. Esta estratificación tripartita señala una profunda desigualdad social, política y cultural, pero es

² Utilizamos indistintamente proyecto político – pedagógico y programa utópico, en tanto no se puede aventurar la tesis de una programa emancipatorio, tal como podría sugerir, por ejemplo, una lectura contemporánea y marxista.

necesario a su vez identificar los actores que la componen, puesto que cada estrato se encuentra altamente estratificado hacia su interior³.

Respecto del clero, basta decir que representa un porcentaje mínimo de la población y que cuenta con gran presencia institucional. Esto último se observa en lo educativo, o bien en su incidencia sobre la opinión y la moral pública, a punto tal que muchas disputas jurisdiccionales no eran resueltas según principios constitucionales sino por predilecciones religiosas (Black, 1997: 447).

El caso de las “clases privilegiadas” es el de las aristocracias, en algunos casos de cuño nobiliario, que le hacen la corte al rey. El ocio y la improductividad con que son caracterizadas se explica por su carácter de terratenientes y por el goce de la renta de estas tierras, aunque no las trabajaran ellos mismos. Junto a esta aristocracia, Wallerstein sitúa una alta burguesía, que participa en algún grado de las mismas prácticas y beneficios socio-jurídicos y económicos; en tanto propietarios, son “los beneficiarios rurales de la plusvalía”. Al decir de Wallerstein, “tanto los campesinos mejor situados como los pobres a menudo establecieron menos distinciones entre la “aristocracia” y la “burguesía” de las que establecían estos últimos o que los estudiosos posteriores han sido proclives a establecer. Para los trabajadores rurales, tanto los aristócratas como los burgueses formaban parte de las “clases privilegiadas”” (Wallerstein, 1989: 143-147).

El “pueblo llano” es un estrato quizás todavía más complejo, ya que bajo la denotación “popular” se ve reducido un espectro sociológico que puede abarcar desde los “vagabundos” y los “pobres de las ciudades” (1989: 149) hasta actores que también podrían ser entendidos como burgueses, por ser pequeños propietarios y comerciantes; y junto a ellos, a un conjunto de trabajadores asalariados o no propietarios, urbanos y rurales, que en muchos casos tenían un fuerte sentido corporativo. Por lo tanto dentro de lo que Black denomina “pueblo llano” debe observarse otra estratificación social, política y cultural hacia el interior del mismo en el que se cuentan: un campesinado que no detenta las tierras que trabaja, y que no goza de educación; artesanos, pequeños tenderos, obreros y jornaleros; pequeños grupos de profesionales letrados: artistas, científicos y mayoritariamente médicos y abogados; productores de manufacturas, agrícolas y textiles en mayor medida.

³ Es preciso ante todo advertir sobre una frecuente lectura que plantea dos formas culturales, la de las *elites* y la *popular*, que se corresponderían con dos mundos o esferas sociales completamente ajenas la una de la otra. Seguimos en esta interpretación los estudios de Jeremy Black, para quien “de hecho, ni siquiera está claro que la expresión “cultura popular” sea un concepto válido y susceptible de análisis (...) no parece correcto plantear una profunda diferenciación entre la cultura de las elites y la de la mayor parte de la población” (Black, 1997: 295-296).

El aumento del comercio en París durante el siglo XVIII propició el desarrollo del trabajo asalariado y la “monetarización” en general de las relaciones sociales, en tanto el cuadro civil se encuentra cada vez más volcado al patrón “dinero” como medida significativa del intercambio social. La esfera cultural no escapó a aquel proceso de “monetarización” de los intercambios, lo cual se observa en el hecho de que París “se convirtió en el principal centro de comercio de arte europeo durante la primera mitad del siglo” (Black, 1997: 289-291).

Esta “comercialización de ciertas formas de ocio [...], tendencia –según Black- que puede verse como un logro de la cultura burguesa”, convive, no obstante, con la cultura del patrocinio y el mecenazgo de las cortes, la alta nobleza y los reyes. En otros términos: si bien las ciencias y las bellas artes ingresan a un régimen de valorización a partir del ascenso de la burguesía hacia fin de siglo, todavía proliferan bajo el ala del mecenazgo despotista de la monarquía, de las cortes y las iglesias. Todos ellos son los consortes de la proliferación de la música clásica, de la arquitectura paisajística y los palacios, de la pintura, el teatro, la ciencia, la filosofía y las letras, y por tanto, de intelectuales, libreros e impresores. En esta “popularización” de lo cultural señalamos al círculo de los *philosophes*, portavoces de la ilustración filosófica, entre los cuales situamos a Rousseau.

El hito de la “tendencia”⁴ ilustrada francesa es el proyecto de *l' Encyclopédie*: un compendio de manuales técnicos, artículos teóricos y científicos que buscaba organizar el saber en torno a una nueva sistematización. Empeñados en la difusión de los sistemas baconianos y newtonianos como nuevas bases epistémicas, el proyecto se sustentaba en la premisa de que el desarrollo de las “luces” de la razón y su difusión hacia toda la población significaban un aumento de la productividad y la riqueza, y por tanto, un constructo y un progreso de la felicidad y de lo moral. En este sentido, la razón es tanto un objeto de estudio como un método en sí mismo; la racionalidad es el criterio que aúna la amplia diversidad de temáticas enciclopedistas: astronomía, superstición, teología, biología, química, física, economía, oficios y diseño, arquitectura, política y bellas artes entre otros.

El proyecto co-dirigido por Diderot y D’Alembert, se edita entre 1749 y 1765, y cuenta con 28 volúmenes y más de 70.000 artículos en los cuales se encuentra plasmado el esfuerzo de la tendencia ilustrada. En el proyecto enciclopedista participaron figuras de renombre entre las

⁴ Jeremy Black considera que la Ilustración es más una tendencia epocal que un movimiento, dada la versatilidad de sus actores y la variedad de temáticas que la filosofía de la ilustración comprende (1997: 260).

que podemos nombrar a d'Holbach, Buffon, Turgot, Hume, Voltaire, Quesnay y Rousseau entre ellos, quien colaboró con más de 300 artículos, casi todos sobre música (1997: 261).

Sin embargo la concreción material de la Enciclopedia pareciera revelar matices que resultan problemáticos, cuando no contradictorios, respecto de los propios principios que el proyecto exaltaba, tal como Rousseau empieza a sugerir a partir de la publicación del *Discurso sobre las ciencias y las artes* en 1750. Aunque la crítica racional a los valores y a la tradición efectivamente radicaliza y enfrenta más de una vez a los *philosophes* contra las autoridades, no podría hablarse de que tuvieran una actitud subversiva o radical respecto del orden social: los principales conflictos eran suscitados por cuestiones religiosas y por lo general los intelectuales eran cercanos al poder. Cfr., (1997: 262).

Jeremy Black sugiere una actitud pragmática del intelectual del siglo XVIII con relación a la censura (1997: 259), a lo que también hay que aducir el interés que les representaban el patronazgo o bien las mismas posibilidades de realización que ofrece siempre lo político, históricamente un terreno experimental para aplicar sistemas morales o acaso confeccionar monarquías ilustradas.

Por otro lado, no solo las primeras ediciones de *l'Encyclopédie* eran demasiado caras para que el “pueblo llano” las pudiera adquirir (aunque su costo se redujo posteriormente, también se redujo con ello la calidad de la impresión), sino que también resulta significativo el que, según Black, “fuese cual fuese el carácter de las instituciones culturales, el bajo índice de alfabetización de la mayor parte de la población limitaba necesariamente las posibilidades de difusión de las ideas mediante textos impresos”. Los progresos en el campo científico, que de hecho estaban refundando el conocimiento de la naturaleza, no lograban ser transmitidos, ni mucho menos lograba apreciarse en lo cotidiano de qué manera eran refutadas viejas creencias y valores. La falta de diálogo de los intelectuales con las culturas “populares” o la unilateralidad en el discurso, que pretendía llenar de saber al campesino vacío, reflejaba en los hechos concretos a una ilustración *crítica* pero “cómplice”.

Black nos proporciona en este punto una base histórica para entender la crítica de Rousseau a la ilustración en el *Discurso sobre las ciencias y las artes*: el artista creativo simplemente no podía renunciar a las posibilidades que le brindaban el patronazgo o el favor público (1997: 280), fenómeno que el filósofo en esta obra refiere como el punto de distorsión de la empresa ilustrada, respecto de la cual denuncia su compromiso con la desigualdad civil. El

CyA se constituye en el puntapié de la filosofía política de Rousseau: es un texto surgido como respuesta a la pregunta que la Academia de Dijon plantea en un concurso, respecto de si el progreso de las ciencias y las artes contribuyen al mejoramiento de las costumbres; concurso de carácter público y académico que quizás deja constancia de que éste era un tópico frecuente para la época, incluso entre los intelectuales y los artistas.

La respuesta elaborada en el CyA se realiza por fuera de la retórica teológica y moral. La objeción de Rousseau al progreso de las ciencias y de las artes toma como eje la tesis de que el ocio -producido al calor de las riquezas- y las artes comparten un mismo origen y se justifican mutuamente, en implícita afirmación de la desigualdad civil, que es arbitraria, pero que está instituida. El progreso teórico o la reformulación de los objetos de estudio, los avances tecnológicos, la estética *rococó* y todo el aparato que promueven los científicos y los filósofos queda comprometido con el orden estatuido, en tanto se muestra incapaz de problematizar el orden social: ello implicaría cuestionar su propia razón de ser. En lugar de ello, estas disciplinas fomentan una dinámica social de lujo y superfluidad que encubre su complicidad: las ciencias y las artes generan la ficción de que las producciones superfluas son algo necesario.

Este argumento le valió a Rousseau el premio de la Academia de Dijon y una notoriedad pública que lo va a comprometer definitivamente hacia 1762, cuando tras la publicación del *Contrato Social* y del ensayo pedagógico *Emilio, o de la educación*, se ve obligado al exilio de París y de su Ginebra natal. Sin embargo, ya en 1750, comienzan sus diferencias con el proyecto ilustrado de *l'Encyclopedie*⁵: de acuerdo con la interpretación de Cassirer, Rousseau se revela como el primer crítico moderno de la modernidad. Mientras que

Diderot y los pensadores del círculo de la Enciclopedia se hallan bien convencidos de que puede uno confiarse al progreso de la cultura espiritual y que este progreso, merced a su propia dirección interna y a la ley inmanente a que obedece, producirá por sí mismo la nueva forma mejor del orden social [...]; [y de que] solo de un incremento y expansión de la cultura social-espiritual se puede esperar una renovación de la existencia política y moral (Cassirer, 1950: 297-298),

⁵ La ruptura de Rousseau con los enciclopedistas se desata tras la publicación de la *Carta a D'Alembert sobre los espectáculos* en 1758, en donde Rousseau critica públicamente la actuación de D'Alembert en la polémica con los calvinistas, con relación a la censura de un teatro en Ginebra. Este hecho enfrentaría definitivamente a Rousseau con Diderot y Grimm, quienes hasta entonces habían sido sus amigos, bajo el lema de traición, y recrudecería aún más la disputa con Voltaire, que ya de por sí venía tensionándose desde 1755, como se puede leer en el epistolario en torno al caso del terremoto de Lisboa. Sobre la relación de Rousseau con los enciclopedistas, cfr. Villar (1995), *Voltaire-Rousseau, En torno al mal y la desdicha*, Alianza; Cassirer (1950), *Filosofía de la ilustración*, México D.F., Fondo de Cultura Económica.

Cassirer encuentra que Rousseau “se atreve a disolver el vínculo que se consideraba insoluble. La unidad entre la conciencia moral y la conciencia culta general, que hasta ahora había sido supuesta en forma crédula e ingenua, la estima como problemática y cuestionable en extremo” (1950: 298).

La estructura del *CyA* introduce una antítesis que subsiste como marco a lo largo del período estudiado: a la cultura civilizada, del derroche y de la máscara, se contraponen una de la sencillez, lo rudimentario y lo apaciguado.

Rousseau postula que las ciencias y las artes conllevan la ruina de los grandes pueblos porque la extensión del lujo y el ocio corrompe la moral y fragmenta el vínculo político; y porque las ciencias y las bellas artes, correlativas, deprecian las cualidades guerreras y dejan al Estado desprotegido ante invasiones externas. Así pasó con Atenas, Egipto, China y Roma, ocasionando su caída: “si el cultivo de las ciencias es perjudicial para las cualidades guerreras, aun lo es más para las cualidades morales. Es desde nuestros primeros años cuando una educación insensata adorna nuestro ingenio y corrompe nuestro juicio” (Rousseau, 2000 [1750]: 194); y cfr., también (2000 [1750]: 177-178).

En cambio, hay otros pueblos que “preservados de los vanos conocimientos, han hecho con sus virtudes su propia felicidad y el ejemplo de las demás naciones. Los persas, una época de Roma, Esparta; los escitas, los germanos... así también los pueblos salvajes” (2000 [1750]: 180).

En este esquema, a la categoría “sencillez” o “frugalidad” le corresponden el enaltecimiento y la virtud, mientras que la categoría “civilización” denota una forma sociable que degenera y corrompe al género humano.

La historia ejemplar conforma la estructura de su crítica: el recurso a la historia en busca de ejemplos moralizadores constituye de hecho una moda dieciochesca; en el caso de Rousseau, las fuentes de su anecdotario histórico provienen de las lecturas de Plutarco y Montaigne⁶. Las imágenes más ilustrativas de la antítesis cultural son sin duda las de Atenas y Esparta, enaltecida la espartana y deplorada la ateniense. Pero también hay referencias a sociedades del mismo siglo

⁶ Sobre la apropiación rousseauiana de la obra de Plutarco (*Vidas Paralelas*) cfr., Fernández, A. G. (1992), “La referencia a la ciudad antigua en el pensamiento político de Rousseau”, *POLIS, Revista de ideas y formas políticas de la Antigüedad Clásica*, 4, pp. 107-142. Sobre Montaigne, cfr., Silverio Marengo, M., *Michel de Montaigne, Jean-Jacques Rousseau y los paisajes ocultos de sus almas*; o Whitten, D., *Appropriating Death, Reverie, and Experience: Examining Rousseau's Adaptation of Montaigne's "On Practice" in Reveries of the Solitary Walker*. En cuanto a las referencias históricas, son frecuentes en ambos *Discursos*, y en el *Contrato Social*: el Libro III de este último, específicamente, recupera la historia de Roma como paradigma en lo que hace a la historia natural de cualquier pueblo: nacimiento, esplendor, corrupción y muerte.

XVIII, como a las comunidades campesinas en los Alpes suizos, a ciertos pueblos insulares o del continente americano o africano, o bien a la república de Ginebra; así también de manera crítica, hacia emplazamientos urbanos de Europa.

La contraposición rousseauiana de lo civilizado y de lo sencillo se plantea en el marco de una lógica hipotético-deductiva, que está presente en el pensamiento utópico del que haremos referencia más adelante. Las mismas no refirieren categorías sociales efectivamente existentes, por lo que las consideramos como “categorías analíticas” que tienen por objeto conformar los argumentos de una crítica al clima de mecenazgo y “progreso” ilustrado que lo rodea en París.

Origen, fundamento e invención: una reflexión metodológica

El *CyA* abre un campo de problematización en torno a la sociabilización que preparará las bases de su segunda obra cuatro años más tarde: “*El Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres*”, en la cual Rousseau se expide sobre las condiciones y el fundamento de la sociedad civil.

En este sentido, las categorías “sencillez” y “civilización” postuladas en el *CyA*, prefiguran a nuestro criterio las formas “legítimas” y “espurias” de sociabilización, desarrolladas en el *SD*: a la luz de este último discurso, la filosofía de Rousseau puede interpretarse como un esfuerzo por explicar las condiciones que configuran ambas formas de sociabilización.

En primer término, la tarea de explicar cómo se llegó a la sociabilización espuria, y más aun, a su legitimación, problema que el filósofo aborda en 1754 en el mencionado *SD*, y que co-implica nuevamente de manera crítica al progreso ilustrado y civilizatorio con la corrupción de las costumbres. En efecto, en este texto Rousseau “reconstruye” las condiciones históricas que llevan a los hombres al despotismo. En segundo término, el trabajo no se agota allí, sino que se completa con la elaboración y la reflexión en torno a las condiciones que harían posible una sociabilidad legítima; empresa que describimos como un proyecto político y pedagógico, y que se perfila con claridad a partir de 1755 con el *Discurso sobre Economía Política* y el *Manuscrito de Ginebra* en 1758 y hacia 1762 con el *Contrato Social* y el *Emilio*.

También el *SD* surge a partir de otro concurso propuesto por la Academia de Dijon en el año 1754, contexto propicio para que el filósofo desarrolle el problema de la naturaleza del hombre conjuntamente con el proceso de sociabilización. La pregunta objeto de concurso es:

“¿cuál es el origen de la desigualdad y si está autorizada por la ley natural?”, cuestión a la que responde Rousseau incorporando la distinción entre fundamento y origen. El *SD* comienza reconociendo la dificultad que conlleva el estudio del estado “natural”,

porque no es liviana empresa separar lo que hay de originario y de artificial en la naturaleza actual del hombre ni conocer bien un estado que ya no existe, que quizá no haya existido, que probablemente no existirá jamás, y del que sin embargo es necesario tener nociones precisas para juzgar bien nuestro estado presente (Rousseau, 2000 [1754]: 221).

La reflexión sobre el origen requiere una tarea crítica de desmontaje consistente en depurar el juicio respecto de los prejuicios y de los propios intereses. El prejuicio fundamental que pone de relieve Rousseau es la confusión en la que ha incurrido la tradición de identificar origen y fundamento. El acceso al mismo es hipotético. Aquella distinción entre origen y fundamento tiene en su base la impugnación de Rousseau a la operación de la tradición filosófica consistente en proyectar las propias circunstancias histórico-políticas a la postulación de un origen, cuya consecuencia inmediata es legitimar el estado actual del despotismo (el *status quo*).

Los referentes más disputados por Rousseau son Locke, Grocio, Pufendorf y sobre todo Hobbes, respecto de los cuales, Rousseau realiza el siguiente señalamiento: “todos, hablando sin cesar de necesidad, de avidez, de opresión, de deseos y de orgullo, han transferido al estado de naturaleza ideas que habían cogido en la sociedad. Hablaban del hombre salvaje, y pintaban al hombre civil”. Estas filosofías proponen que en la base del pacto social hay un proceso de deliberación de los hombres que los impele a abandonar el estado natural e ingresar al estado civil. En palabras de Rousseau, convierten en filósofos a hombres ignorantes, a animales instintivos, “sin pensar en el tiempo que debió transcurrir antes de que el sentido de la palabra autoridad y gobierno pudiera existir entre los hombres” (2000 [1754]: 233).

Las pasiones disolventes del vínculo social como la ambición, la vanidad, la envidia y la venganza no son en la consideración de Rousseau propias de la condición del hombre salvaje, sino producto de aquella primera premisa antropológica postulada de manera incuestionada, y que no hace más que justificar el *status quo*⁷. La crítica rousseauiana se basa en una inversión en el orden argumental: los rasgos que los filósofos le atribuyeron al hombre salvaje no hicieron necesario el gobierno, sino que más bien son un producto del mismo; no hay malas costumbres

⁷ Así por ejemplo, ante la pretensión de Locke de explicar la unión permanente entre el hombre y la mujer como una necesidad natural, Rousseau escribe “que las pruebas morales no tienen gran fuerza en materia de física, y que sirven más a dar razón de los hechos existentes que a verificar la existencia real de esos hechos” (2000 [1754]: 356).

ni vicios que engendren el Estado, en cambio, hay un Estado que engendra los vicios y las malas costumbres; cfr., (Waksman, 2008: 34-35).

Frente a la antropología *jusnaturalista* de Grocio y Pufendorf, que justifica y naturaliza el despotismo a partir de explicar la sociedad civil como producto necesario del derecho natural, Rousseau postula la tesis de un profundo hiato entre naturaleza y sociedad, que se reformula también en la distinción entre hombre y ciudadano⁸. El empeño rousseauiano en hacer discontinuos el estado de naturaleza y la sociedad civil significa, en última instancia, que la sociabilidad pertenece al plano de lo fortuito y por tanto de la contingencia: no habría en la naturaleza humana nada que la fundamente. Cassirer, al respecto, señala que el filósofo ginebrino rechaza expresamente la doctrina del *apetitus societatis* que impulsa a los hombres a asociarse naturalmente entre sí. En la presentación del *SD* la sociabilidad es un accidente histórico, natural y fuente de todo vicio. Como sostiene Waksman, de este modo, la naturaleza queda en Rousseau exculpada de todo mal. Cfr., (Waksman, 2008: 36).

Pero el rechazo a la doctrina del *apetitus societatis* no solo es una crítica al *jusnaturalismo* y a la naturaleza humana “caída” postulada por la teología, sino que también es principalmente una crítica a las formas políticas del despotismo, que como dijimos, introducen *ad hoc* un estado de naturaleza que lo justifica. El ejemplo paradigmático de ello es Hobbes y su tesis del hombre como lobo del hombre (*homo homini lupus*), la cual describe un estado natural bélico que se resuelve o pacifica con un pacto de sumisión de todos los miembros que instituye al estado Leviatán, cuya soberanía es absoluta. Por el contrario, el estado natural rousseauiano lleva en sí una manifiesta intención antropológica: esto supone que con la postulación de una nueva naturaleza del hombre se abren posibilidades, consecuencias y efectos diametralmente opuestos a los que deduce la teoría hobbesiana.

Con sus observaciones respecto de la posición epistémica de las filosofías que a su criterio confundían los planos del origen y de la fundamentación, Rousseau reeditaría su crítica a las ciencias y las artes, entendidas como ornamentales y por ello legitimadoras del despotismo.

En el *SD* la distinción entre origen y fundamento reserva para el origen aquellos acontecimientos susceptibles de ser un dato histórico, en tanto el fundamento es producto de la interrogación por la valoración del acontecimiento, ya que su existencia no necesariamente

⁸ Sobre la polémica de Rousseau con el *jusnaturalismo*, cfr., Carracedo Rubio, J. (2001) “Rousseau y la superación del dilema *jusnaturalismo*-convencionalismo”, *ISEGORÍA*/24, pp. 97-114.

implica su legitimidad (2008: 21). En este texto, remontarse al origen tiene el sentido de indagar sobre los mecanismos y las dinámicas que incidieron en la producción de la desigualdad propia que consolida el despotismo.

En orden a evitar los velos ya señalados de aquellas teorías, Rousseau considera ese origen como una conjetura y no como un hecho histórico acreditado; a partir de lo cual se va a desplegar un análisis hipotético-deductivo cuya finalidad es antes que mostrar un supuesto origen verdadero, “esclarecer la naturaleza de las cosas” (Rousseau, 2000 [1754]: 234)⁹.

En referencia al estado de naturaleza, Rousseau señala lo siguiente:

Confieso que por haber podido ocurrir de varias maneras los acontecimientos que tengo que describir, solo por conjeturas puedo decidirme a escoger; pero aparte de que esas conjeturas se vuelven razones cuando son las más probables que pueden sacarse de la naturaleza de las cosas y los únicos medios que pueden tenerse de descubrir la verdad, las consecuencias que quiero deducir de las mías no serán por ello conjeturales, puesto que, sobre los principios que acabo de establecer no podría formarse ningún otro sistema que no me proporcionara los mismos resultados y del que no pudiera sacar yo las mismas conclusiones (2000 [1754]: 275).

Nótese que en esta reflexión metodológica Rousseau anticipa que su método hipotético deductivo tiene efectos políticos concretos: las conclusiones que se derivan de las conjeturas anticipan los mencionados efectos. El *SD*, por tanto, no solo figura un inicio para la desigualdad civil, sino que también la inserta en un proceso histórico conjetural que describe etapas en la sociabilización con el objeto de dar cuenta del despotismo como un acontecimiento contingente, histórico y humano. Este ejercicio reflexivo no es meramente descriptivo, sino fundamentalmente reconstructivo en el sentido señalado. Cfr., (Cassirer, 1950: 299).

Vera Waksman considera esta tarea histórico crítica de Rousseau como genealógica, concepto que releva desde de un texto tardío (*Observations*) en donde Rousseau, según Waksman, “precisa el sentido de conexión existente entre las ciencias y la opulencia”; cfr., (Waksman, 2008: 13). La genealogía consiste en la tarea de mostrar la naturaleza contingente de lo estatuido, a partir de la adscripción de un comienzo extraño e inaceptable para quien pretende

⁹ El abordaje que Rousseau hace del anecdotario que los viajeros europeos registraban alrededor del mundo - literatura frecuente en la época, de donde también abreva la corriente utopista- contempla la misma crítica: el viajero europeo no puede ver al “salvaje” sin remover sus propios prejuicios. Una lente vela a los viajeros el acceso a la condición prístina de la naturaleza foránea, estando así limitados culturalmente del mismo modo que los contractualistas a la hora de pensar una condición pre-social. Dice Rousseau en el *SD*: “Nuestros viajeros hacen sin miramientos bestias, bajo los nombres de pongos, mandriles y orangutanes, de esos mismos seres de los cuales, bajo el nombre de Sátiros, Faunos y Silvanos, los antiguos hacían divinidades. Quizá después de investigaciones más exactas se encuentre que no son ni bestias ni dioses, sino hombres” (2000 [1754]: 351).

legitimar su posición remitiéndola a un origen noble y por ello mismo inapelable. Según la cita referida, las ciencias entonces deberían reconocerse en los hechos que fundaron el despotismo.

Pero así como Waksman releva de manera fundamentada en Rousseau la presencia de una genealogía al estilo de Nietzsche o Foucault (cfr., 2008: 14), otros estudios críticos contemporáneos sobre la utopía, inscriben a Rousseau dentro del “pensamiento utópico” (Trousson, 1979: 36). Quienes interpretan así la obra del filósofo ginebrino parten de un estudio sobre la literatura utópica por fuera de la devaluación que esta producción ha tenido en pensadores críticos de la ilustración, como sería el caso de Nietzsche, entre otros. Cfr., (Nietzsche, 1996: 187).

En este contexto de revalorización del utopismo se describe la utopía como “una actitud de pensamiento”. Trousson releva que entre sus significados, el utopismo pensado como actitud consiste en el sostenimiento de una posición crítica y epistémica respecto de lo real para su transformación: “el modo utópico no niega lo real; sirve al contrario, para profundizarlo mediante la invención de lo que podría ser. Es, según la excelente definición de R. Ruyer, un ejercicio mental sobre las posibilidades laterales” (Trousson, 1979: 42).

En esta línea crítica, el *CS* funcionaría como una modulación afectiva de la sociedad, cuyo primer efecto sobre lo real es el despliegue de una crítica que impugna las formas existentes de la vida. Como señala el autor el *Contrato* “provoca una protesta indignada” de modo tal que a riesgo de ir demasiado lejos cabría preguntarse si quizá no podríamos encontrar en la producción utópica del siglo XVIII los “orígenes intelectuales de 1789”, cfr., (1979: 174).

Otros intérpretes sostienen por el contrario el carácter improductivo del *CS*. Coinciden en señalar que es su carácter de utópico, lo que hace del *Contrato* un tratado destinado al fracaso de poder constituirse en un programa de acción. Según éstos, el Estado y las instituciones rousseauianas son irrealizables. Thomaz Kawauche, quien señala a Louis Althusser como un referente de esta línea crítica, observa el hecho de que para Althusser resulta problemática la ausencia de “hechos históricos concretos”: “Althusser se refiere al segundo *Discurso* como una “historia conceitual” fundada no en hechos, sino en “conceptos abstractos” (Kawauche, 2013: 179)¹⁰, lo cual haría de la conjetura rousseauiana una abstracción sin consecuencias reales; por el contrario, sería ella misma una consecuencia residual de los problemas históricos concretos.

¹⁰ “Althusser se refiere al segundo *Discurso* como una “historia conceptual” fundada no en hechos, sino en “conceptos abstractos” [La traducción es nuestra].

Según esto último, antes que un proyecto con efectos políticos concretos, la obra de Rousseau no escapa a la observación que se hace al utopismo de ser “literatura de imaginación que aportaba un extrañamiento fácil, proponía la revolución en el rinconcito del fuego y colmaba las aspiraciones nostálgicas a la ciudad perfecta sin comprometer al burgués en otras aventuras que las del espíritu” (Trousson, 1979: 162).

En relación con estos elementos críticos, consideramos que la asimilación que hace Waksman entre la genealogía de Rousseau y la de Foucault es válida siempre y cuando se tenga presente que Rousseau no releva hechos históricos reales, sino, como él explícitamente señala, se basa en conjeturas que sí producen efectos o resultados reales; cfr., (Rousseau, 2000 [1754]: 275). La cuestión de la relación conjetura - efectos es lo que nos permite considerarlo utopista, aunque en el marco de la definición que da Trousson a este género, es decir, en tanto impugnación del orden político y modulación de su campo de acción, antes que en el marco que presenta Althusser, para quien, de la teoría rousseauiana se sigue un desplazamiento de las problemáticas políticas subyacentes, y con ello una fuga hacia la fantasía literaria en desmedro de una práctica política efectiva (Kawauche, 2013: 179).

La reconstrucción hipotético-deductiva del proceso de sociabilización, tomando como referencia el *SD*, nos permite en lo siguiente identificar los elementos que conforman el origen de la sociabilidad espuria. En este contexto, el elemento fundamental es el sentimiento. Al respecto nos proponemos relevar su sentido y significado en los procesos de sociabilización en general, así como su rol en lo que denominamos institucionalización de lo político y dispositivos de modulación de la naturaleza humana.

2. Genealogía de la sociabilización, o del artificio humano

El sentimiento del estado de naturaleza: amor de sí

Rousseau *imagina* que la condición del hombre salvaje es la de un animal solitario, errante y autosuficiente que no discierne entre los de su especie y los de otra, y que cuando lo hace, es solo en cuanto le conviene a su conservación. No hay necesidad del otro, o bien la necesidad o la relación no dan lugar a vínculos sostenidos en el tiempo, ni mucho menos institucionalizados. Las limitaciones de la tradición filosófica radican según Rousseau en no

contemplar que en un estado previo a la sociedad civil no existe relación humana alguna, y en este argumento se desprende la siguiente equiparación: un estado pre-social equivale a una condición a-relacional. Al no haber relación social, no hay humanidad ni moral posible, pues no hay vínculo valorizable ni codificable (esta imbricación entre moral y sociabilización es sustancial, y nos detendremos más adelante en ella); los hombres no existen los unos para los otros más que de modo tangencial, ocasional o fortuito.

El estado de naturaleza no es una condición inestable, sino un estado de equilibrio: es presentado como un remanso, donde los deseos están apaciguados y el hombre desapasionado, debida la poca cantidad de relaciones que lo estimulan. Los pocos deseos que lo movilizan no van más allá de las necesidades; más ocioso que ocupado, le es indiferente todo aquello que exceda la ley de lo natural a la cual se encuentra encadenado. Estas pocas afecciones o pasiones que atraviesan al hombre salvaje Rousseau las llama “primitivas”: percibir, desear y temer constituyen funciones vitales y mueven al animal por “deseo” a sobrevivir, en respuesta a necesidades existenciales como son por ejemplo el apetito y el sentido de peligro.

Este deseo de preservarse se presenta en la obra de Rousseau como “amor de sí”. De esta forma el filósofo ofrece las primeras herramientas conceptuales para pensar lo político desde sus condiciones de posibilidad y como criterio de delimitación respecto de lo que no sería político. “El amor de sí” sitúa el sentimiento como fundamento de toda experiencia: el sentimiento del amor de sí mismo es fundamento y medio para el sostenimiento de la vida misma.

El amor de sí mismo en *E* se explica como

la fuente de nuestras pasiones, el origen y el principio de todas las demás, la única que nace con el hombre y nunca le abandona 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 (Rousseau, 2010 [1762]: 314).

El amor de sí explica la motricidad y el funcionamiento biológico que permiten al hombre sobrevivir en el estado natural, y constituye un criterio clave para comprender de qué manera se ordena el hombre con su entorno, de lo cual se sigue la conveniencia o la inconveniencia en el actuar.

El amor de sí es siempre bueno y conforme al orden. Dado que cada cual está especialmente encargado de su propia conservación, el primero y más importante de sus cuidados es y debe ser velar por ella constantemente, y ¿cómo velaría si no se tomara en ella el mayor interés? (2010 [1762]: 314).

Sentimiento y conservación se encuentran ligados de manera sustancial en el amor de sí mismo. A la luz de este pasaje perteneciente a una obra posterior, destacamos que el concepto de interés se encuentra ligado radicalmente al sentimiento como plano de la existencia. En razón de ello, no puede asociarse el concepto de “buen” salvaje con el de “bondad” en un sentido moral; aún más, siendo que para Rousseau la moral es un producto de la sociabilización, y por tanto es contingente:

Parece en primer lugar, que, no teniendo entre sí los hombres en ese estado ninguna clase de relación moral, ni de deberes conocidos, no podrían ser ni buenos ni malos, y no tenían ni vicios ni virtudes, a menos que, tomando estas palabras en un sentido físico, se llame vicios en el individuo aquellas cualidades que pueden perjudicar su propia conservación, y virtudes a las que pueden contribuir a ella; en cuyo caso, habría que calificar de más virtuoso a quien menos resistencia oponga a los simples impulsos de la naturaleza (2000 [1754]: 260).

Esta forma de bondad natural tiene un sentido extra-moral que remite las pasiones hacia el orden de lo fisiológico y biológico haciendo del cuerpo el criterio único para conjeturar lo conveniente e inconveniente. En este sentido, debe tenerse presente que el amor de sí, en Rousseau, es un principio percibido por el filósofo antes que un sentimiento experimentado por el primitivo; cfr., (Waksman, 2008: 31). Esta presentación está en línea con su posición epistemológica, de *conjeturar* un hombre salvaje con el objetivo de elaborar “nocións precisas” que nosotros interpretamos como categorías crítico-analíticas.

El apaciguamiento de las pasiones y el aislamiento constituyen actividades a-reflexivas del hombre salvaje: no hay mediación intelectual en la operación porque no hay necesidad de ello, y solo a partir de la necesidad de explicar la moderación en el apetito, es que Rousseau conjetura un segundo principio, también afectivo, que es la piedad (cfr., Rousseau, 2000 [1754]: 267). Como señala Waksman,

se delinea así una primera revisión de Hobbes: frente a otro hombre, un principio independiente de la sociabilidad que puede observarse incluso en los animales, reconocido por el mismo Mandeville, la piedad; y un sentimiento de existencia acompañado de un cuidado por la propia preservación, lo cual equivale, según Masters, a negar “que la auto-preservación sea, en el puro estado de naturaleza, un deseo consciente (2008: 31),

tal y como sostenía Hobbes, de acuerdo con la lectura rousseauiana.

La piedad, facultad conveniente a seres débiles como lo es el género humano, templa el ardor por el bienestar mediante una “repugnancia innata a ver sufrir a su semejante” (Rousseau,

2000 [1754]: 262). Es una virtud universal por ser útil: no hay interés allende al de sobrevivir y velar por las propias necesidades; tal es el movimiento puro de la naturaleza, anterior a toda reflexión; “tal la fuerza de la piedad natural, que tanto les cuesta todavía destruir a las costumbres depravadas” (2000 [1754]: 264).

Rousseau presenta así una naturaleza acabada y armónica, necesariamente saludable, pero le urge explicar la ruptura con esta condición natural, fenómeno que compete exclusivamente al género humano. El problema radica en que si el estado natural es necesariamente saludable no existirían motivos para una alteración de esas condiciones, al menos no desde la lógica interna del mismo. ¿Cómo explicar entonces la ruptura, si la naturaleza no contiene ni la posibilidad ni las causas de una salida en sí misma?

El argumento del *SD* “no logra” dar con el momento en que se efectiviza el cuerpo asociado: esto puede leerse en la insistencia respecto del azar, en la referencia a acontecimientos nefastos o afortunados, dependiendo del punto de vista desde el que se lo mire, ya sea el volcán erupcionando o la domesticación del fuego. También se vuelve imprecisa la argumentación respecto de la explicación del surgimiento de las instituciones sociales, tales como el lenguaje o el pensamiento abstracto, que Rousseau destaca como sustanciales para la vida en sociedad.

Es importante observar que Rousseau es perfectamente consciente de estas imprecisiones; de hecho, en este texto pueden leerse momentos de autoreflexión en los que Rousseau señala la dificultad de explicar estos procesos sin caer en peticiones de principio. Con relación a estas dificultades el filósofo afirma: “dejo a quien quiera emprenderla la discusión de este difícil problema: ¿qué ha sido más necesario, si la sociedad ya formada para la institución de las lenguas, o si las lenguas ya inventadas para el establecimiento de la sociedad? (2000 [1754]: 251-258)¹¹.

Estas lagunas en torno a la formación de la sociabilidad y de las instituciones no lo eximen sin embargo de proseguir la conjetura sobre los primeros movimientos del género humano como sociedad. Ante la incapacidad para pensar la naturaleza del accidente que ocasionó la ruptura, por su carácter de externo al sistema de relaciones del hombre, Rousseau se ocupa de explicar las consecuencias y efectos que dicho accidente implicó para la naturaleza

¹¹ El mismo círculo se presenta entre los pactantes del contrato, y el contrato mismo, tal como observaremos más adelante. Esta pregunta sobre el lenguaje pone de manifiesto que al menos para la institución del lenguaje, Rousseau tiene presente el problema de la argumentación circular.

humana; a partir de una genealogía del desarrollo y el enervamiento de sus facultades, lo cual hace posible una paulatina transición hacia el estado civil.

El énfasis del *SD* recae sobre el hecho de que el hombre cuenta con la capacidad para sobreponerse a una crisis, a partir de dos diferencias específicas con respecto a los animales: la perfectibilidad y la libertad. La combinación de estas dos cualidades de carácter “metafísico y moral”, cfr., (2000 [1754]: 245), permitió una respuesta de la especie a una presión externa y circunstancial, de lo cual se sigue la asociación como forma de vida.

Problemáticamente, a nuestro criterio, Rousseau introduce en este pasaje la libertad como facultad para asentir o disentir a la voz del instinto. Si bien la bestia y el hombre comparten el condicionamiento físico, lo cual los vuelve “máquinas ingeniosas”, la diferencia entre ambos estriba en que

la una escoge o rechaza por instinto, el otro por un acto de libertad; lo cual hace que la bestia no pueda apartarse de la regla que le está prescrita, ni siquiera cuando le sería ventajoso hacerlo, y que el hombre se aparte de ella con frecuencia para perjuicio suyo (2000 [1754]: 245).

Sin embargo, consciente de lo problemático de postular un hombre en calidad de “agente libre”¹², Rousseau vuelca su atención a la noción de perfectibilidad,

cualidad muy específica que los distingue sobre la que no puede haber réplica: es la facultad de perfeccionarse; facultad que, con la ayuda de las circunstancias, desarrolla sucesivamente todas las demás [facultades], y reside entre nosotros tanto en la especie como en el individuo, mientras que un animal, al cabo de algunos meses es lo que será toda su vida, y su especie, al cabo de mil años, lo que era el primero de esos mil años (2000 [1754]: 247).

Es preciso señalar la ambigüedad semántica del concepto de “perfectibilidad”, ya que a diferencia de lo que sugiere el sentido común y corriente, la perfectibilidad para Rousseau implica el desarrollo de facultades que pueden tanto mejorar o hacer virtuoso al hombre, como volverse un perjuicio y corromperlo:

Sería triste para nosotros vernos forzados a convenir que esta facultad distintiva, y casi ilimitada, es la fuente de todas las desgracias del hombre; que es ella la que a fuerza de tiempo le saca de esa condición originaria, en la que pasaría sus días tranquilos e inocentes; que es ella la que, haciendo surgir con los siglos sus luces y sus errores, sus vicios y sus virtudes, lo torna a la larga tirano de sí mismo y de la naturaleza (2000 [1754]: 247).

¹² Rousseau se expide al respecto: “las dificultades que rodean a todas estas cuestiones [sobre la libertad en el estado natural] dejarán pie para disputar sobre esta diferencia del hombre y del animal” (2000 [1754]: 246).

Esta facultad para “perfectibilizarse” que presupone Rousseau en la naturaleza humana es un postulado antropológico y señala en el género una facultad para adaptarse y reconfigurar su propia naturaleza en función de las circunstancias.

Interpretamos que esta afirmación antropológica en la filosofía de Rousseau se encuentra basada en el sentimiento como categoría ontológica fundamental: las pasiones son el umbral y el motor de la experiencia, encadenan al cuerpo con sus propias condiciones de subsistencia, pero también permiten el despliegue y el desarrollo de sus facultades a tal fin. La sensibilidad es en dicho esquema la condición de posibilidad de la asociación: en tanto percepción –de los sentidos, fisiológica, de riesgo de muerte- y en tanta facultad cognoscitiva –capacidad de organización y complejización de las posibles combinaciones y relaciones percibidas por la sensibilidad-. El móvil es el deseo – interés en la propia conservación: la intemperie de la dispersión, un riesgo de muerte, azar, son algunos de los elementos que lo movilizan a reinventarse, a asociarse con quienes le son afines y ganar así una fuerza mayor de carácter colectivo.

La efectividad de esta asociación le permite al individuo superar obstáculos y el amor de sí lo motiva a apreciar la condición social;

y al ver que todos se conducían como él lo habría hecho en circunstancias semejantes, concluyó que su manera de pensar y sentir era completamente análoga a la suya; y esta importante verdad, bien establecida en su fuero interno, le hizo deducir, más rápido que la dialéctica, las mejores reglas de conducta que, para su provecho y su seguridad, le convino guardar con ellos (2000 [1754]: 279).

La tesis rousseauiana de un estado civil fundado en la contingencia, así como la concepción perfectible de la naturaleza humana, y por lo mismo “modulable”, dan cuenta del desarrollo de una crítica, cuya fuerza reside en que tiene como efecto político la “desnaturalización” de lo estatuido. Como ya hemos señalado, la condición del hombre del siglo XVIII, sus desigualdades civiles, quedan expuestas y al desnudo, en tanto son el efecto de procesos que podrían haber sido de otro modo. Esta crítica desnaturaliza las creencias de un proyecto ilustrado que ha velado su complicidad con aquellos procesos históricos que dieron lugar a la sociabilidad espuria de la civilización dieciochesca.

Como se señaló más arriba, el otro aspecto relevante de la misma, y de importancia para nuestro trabajo, es que dicha crítica introduce el sentimiento como un elemento que en tanto configura, debe ser él mismo configurado para la construcción de lo político. Tomando como referencia el concepto de “protesta indignada” como clave de lectura del CS expuesto por

Trousson, podríamos afirmar que lo afectivo es constitutivo de la crítica: en el mismo acto de construcción de la ficción se produce una afectividad adversa hacia lo estatuido.

Las dinámicas del interés: amor de sí-amor propio, interés particular-interés común

La ruptura con el estado de naturaleza no sumerge al animal humano en la sociedad civil inmediatamente. Rousseau insiste en resaltar que el proceso tiene siglos de duración y en gradualizar distintas instancias en el mismo, entre las cuales nos ocupan dos: una instancia que llamamos pre-política, cfr., (2000 [1754]: 278-285)¹³, que da lugar a los primeros asentamientos familiares y a pasiones germinales de la moral. Por otro lado, nos ocupa el progreso que sufren estas formas de lo social a partir de lo que Rousseau denomina la “gran revolución” de la metalurgia y la agricultura, que introduce excedentes que desordenan el género del hombre incluso más allá de la conmoción estructural que de por sí le implicó la sociabilidad. Este último desordenamiento inserta al hombre en una dinámica de competitividad que derivará en un estado de guerra; estado que explica, según Rousseau, la creación de las leyes, que tuvieron como fin instituir (para conservar) una desigualdad patrimonial.

Anticipamos que el concepto de *excedencia*, aquí por lo pronto esbozado, es una instancia constitutiva del desarrollo –virtuoso o degenerativo- de las facultades del género humano. Relevamos de qué manera la moderación ante la excedencia de la sociedad civil y la superabundancia de la civilización resulta una clave de lectura para abordar tanto su diagnóstico como su prospectiva política¹⁴. La moderación del afecto ante la excedencia constituye un deber moral para el ciudadano -en calidad de súbdito y de miembro del Estado- a los fines de determinar lo realmente necesario y útil. La moderación es una relación del ciudadano con su

¹³ Waksman releva este estado como “segundo estado de naturaleza”, cfr., (2008: 28). También cfr., Bachofen, B., (2002) *La condition de la liberté. Rousseau et les raisons politiques*, París, Payot, p. 80.

¹⁴ Encontramos distintas voces asociadas al excedente en la obra del filósofo. En *DEP* y *CS*, el excedente, en tanto producto de la sociedad civil, conforma un factor para la posibilidad de instituir el bien común: en el libro III del *CS* (capítulo VIII, *Que cualquier forma de gobierno no es idónea para cualquier país*) el grado de excedente de producción de cada pueblo, grado condicionado por el clima, significa un criterio para pensar el mejor gobierno posible para el mismo (cfr., 2000 [1762]: 105); en *DEP*, Rousseau analiza la regulación institucional del excedente y el lujo (cfr., 1852-53 [1755]: 625 y siguientes). En el *E.* el excedente es abordado desde el plano del sentimiento, a nivel antropológico: el aumento de la fuerza individual que adquiere Emilio en la adolescencia, es señalado por Rousseau como un momento crucial en el proceso de formación de su alumno, ya que conlleva la pérdida del parámetro de necesidad, y por lo tanto del deseo-interés genuino. El educador debe en este sentido trabajar en la formación de un criterio propio de Emilio, para juzgar correctamente la tendencia fragmentaria que impone la opinión pública, y que subyuga el interés común al interés particular (cfr., 2010 [1762]: 239; 339 y siguientes). Este esquema será abordado con detalle en el apartado III.

afectividad de modo que permita neutralizar el capricho, la arbitrariedad y el derroche propios de la sociedad ilustrada y del despotismo.

El desarrollo de las facultades del hombre, y la asociación, que es producto y efecto del mismo desarrollo, no solo permiten la subsistencia del individuo, sino también la del género. El éxito de la asociación reverbera en el salvaje y deforma el amor de sí como regla para la conservación:

Las nuevas luces que resultaron de este desarrollo aumentaron su superioridad sobre los demás animales, haciéndosela conocer [...] de aquellos que podían servirle o perjudicarle llegó a convertirse, con el tiempo, en dueño de unos y azote de los otros. Así fue como la primera mirada que dirigió sobre sí mismo produjo el primer movimiento de orgullo; así fue como sabiendo apenas distinguir aún las categorías, y contemplándose en la primera por su especie, se preparaba de antemano a pretenderla para su individualidad (2000 [1754]: 278-279).

Destacamos el “primer movimiento del orgullo”: esta prerrogativa del individuo de pretender para sí lo que es un producto de la asociación (nuevo *estado* antropológico, de cosas y relaciones). Encontramos que el señalamiento del “orgullo” es consistente con la hipótesis de que las pasiones se encuentran en la base de la conformación de lo político, en la medida en que son objeto de modulación, de legislación.

En la descripción rousseauiana sobre los hitos de este proceso de sociabilización que deviene espurio, el mecanismo deseo-interés moviliza al hombre en sociedad, solo que con el acceso a la sociabilización, su deseo se resiente y altera. El individuo se encuentra ahora tensionado entre la primitiva dimensión propiamente suya –natural-, que se cristalizará como *amor propio* o *interés particular*, y que representa un interés falso en tanto tiende a la fragmentación del vínculo sociable; y otra dimensión, la colectiva, que debe su aparición a la eficacia que supone la asociación o reunión de fuerzas para la subsistencia, y que se explicará bajo el concepto de *interés común*¹⁵. En el *CS* Rousseau caracteriza el interés común, en tanto “lo que hay de común en esos intereses diferentes, es lo que forma el vínculo social” (2000 [1762: 49).

En este esquema, acorde con la interpretación de Bruno Bernardi, para quien las figuras del sentimiento deben ser leídas en correspondencia con las figuras del interés, podría señalarse

¹⁵ Esta interpretación de un hombre atravesado por dos tendencias opuestas nos abre hacia el problema antropológico acerca de si ambas le son constitutivas, como sí lo será en la filosofía kantiana, quien reformula esta doble dimensión bajo el concepto de insociable-sociabilidad. Cfr., (Kant, 2010, [1784]: 8).

que el interés común refiere un proceso de moderación de las pasiones por parte del educador y del legislador, tal como se expondrá más adelante.

El corrimiento ontológico que experimenta el género al relativizarse altera las necesidades del individuo aislado, ya que la dimensión colectiva que le garantiza la subsistencia exige otras condiciones de existencia: esto es, frente a la posición absoluta que el hombre goza cuando es autosuficiente, se impone una posición relativa del individuo en relación con la sociedad naciente. La bondad natural debe entenderse en un sentido extra-moral. En cambio, cuando el hombre se vuelve un animal social, se ve necesariamente ligado a una existencia moral: la moral en este caso es un sistema que está inevitablemente ligado a la sociabilización como forma de vida, y se pone en juego por una cualidad sensible y una relacional que operan en el mismo plano.

Para nosotros existir equivale a sentir; y nuestra sensibilidad es incontestablemente anterior a nuestra propia razón. Sea cual fuere la causa de nuestra existencia, dicha causa se ha ocupado de nuestra conservación al dotarnos de sentimientos conformes a nuestra naturaleza, y no cabría negar que cuando menos éstos sean innatos. Estos sentimientos, con respecto al individuo, son el amor hacia uno mismo, el temor al dolor y a la muerte, y el deseo de bienestar. Pero si, como resulta indudable, el hombre es un animal sociable por su naturaleza o al menos está hecho para convertirse en tal, no puede serlo sino merced a otros sentimientos innatos relativos a su especie. Y del sistema moral formado por esta doble relación consigo mismo y con sus semejantes es de donde nace el impulso natural de la conciencia (2008 [1757]: 156)¹⁶.

El sentimiento, equiparado a la existencia, es innato o inmanente: liga al hombre con los demás y a éstos con el mundo; es el motivo de la acción, el móvil del cuerpo y el fundamento de las relaciones que despiertan la conciencia como facultad y condición moral. La sensibilidad, elemento primitivo y de subsistencia, se configura como la infraestructura de lo moral y lo político necesariamente, en tanto el otro está implicado en la propia conservación.

La conveniencia o inconveniencia de la sociabilización resulta del arreglo o del desarreglo de la afectividad con sus relaciones circundantes: así, la mutua dependencia puede significar apoyo recíproco, habilitando una mayor autosuficiencia y con ello fortaleciendo el vínculo social y al propio individuo (condición política), o bien acentuar relaciones de

¹⁶ Sobre la equiparación entre la existencia y el sentimiento cfr., (Rousseau, 2010 [1762]: 403 y siguientes).

dominación y de debilitamiento del individuo frente al cuerpo social, que por lo mismo se verá finalmente vulnerado (condición pre-política)¹⁷.

En principio, la narración del *SD* detalla que durante el estadio pre-político del primer estado de naturaleza la afectividad se ve conmovida estructuralmente aunque no de manera perjudicial. Mientras el hombre es autosuficiente solo tiene ojos para sí mismo (amor de sí), en cambio, cuando la sociabilidad se impone como una forma de subsistencia, se vuelve por primera vez hacia otros y le es inevitable compararse.

A partir de este mecanismo de comparación y de asociación de múltiples percepciones, fruto estas últimas de la complejización en que se ve envuelto su deseo, surgen según Rousseau la facultad de reflexión y el amor propio: “es la razón la que engendra el amor propio, y es la reflexión la que lo fortifica; es ella la que repliega al hombre sobre sí mismo; es ella la que lo separa de cuanto le molesta y aflige” (2000 [1754]: 266). No obstante, se trata todavía de un amor propio atenuado, que no llega a incitarlos los unos contra los otros. Por lo pronto, “se acostumbran a considerar diferentes objetos y a hacer comparaciones; adquieren insensiblemente ideas de mérito y de belleza que producen sentimientos de preferencia, a fuerza de verse, no pueden ya prescindir de seguir viéndose” (2000 [1754]: 283).

Durante este primer movimiento de sociabilidad, pre-político, se instituyen por *hábito* las familias, que son las primeras asociaciones dignas de ser defendidas por su conveniencia, y con éstas el hombre aprende el amor filial y conyugal; a la par, empieza a organizar la economía doméstica dividiendo los trabajos según el sexo. Con el tiempo se sedimenta y opera una acompasada alteración de la naturaleza del género que se corresponde con distintas fases del desarrollo social: reacomodo de la estimulación sensitiva (del desarrollo de los órganos sensibles)¹⁸ y un enervamiento del vigor y la fuerza a raíz de la domesticidad que trae consigo el sedentarismo como forma de vida. La efectividad de estas primeras agrupaciones incita a la imitación y a la propagación de la asociación como modo de vida; a la unión en el seno familiar

¹⁷ La condición pre-política-como ya se indicó- significa aquí el segundo estado de naturaleza. Es interesante observar que los textos de Rousseau parecen sugerir que esta condición puede ser coincidente con el desarrollo de una sociedad con instituciones consolidadas.

¹⁸ Sobre el funcionamiento de los órganos sensibles, su capacidad de estimulación o inhibición, cfr., el segundo *Discurso* (2000 [1754]: 244-245). Sobre una educación de los sentidos en *E. Cfr.*, (2010 [1762]: 205-237).

le sigue la unión de familias, y con ello se reconfiguran las fisonomías, los usos y las costumbres, según los respectivos climas y lo que circunstancialmente afecta a cada grupo¹⁹.

Rousseau detalla que junto a estas primeras formas sociales se introducen en los hábitos del hombre formas de excedente que excitan el amor propio, y con ello, el desarrollo de nuevas destrezas que se encuentran ligadas a dicha excedencia. El ocio, por ejemplo, se constituye en un espacio de potenciación de capacidades, como el cultivo de la danza y otras artes, que contribuyen a su vez a producir excedencia: “cuánto más se ilustraba el espíritu, tanto más se perfeccionaba la industria” (2000 [1754]: 280).

La práctica de aquellas artes y destrezas que proveen a la sociedad naciente de su subsistencia trae consigo el enaltecimiento de quienes las practican mejor, quienes mejor labran la tierra o cazan por ejemplo, y a partir de ello se introducen sentimientos de orgullo, honor y también hipocresía. Quienes carecen del talento estimado públicamente, se llenan de impotencia y envidia, perfil que ya sugiere a esta altura del relato del *SD* las dinámicas de la sociabilidad espuria del despotismo: junto con la envidia se desarrolla el ánimo por ser estimado y el arte de la simulación.

La marcha del tiempo y de las generaciones es fundamental a este pasaje de la hipótesis rousseauiana. La estabilidad de la condición social permite una segunda forma de excedencia, que a diferencia de la primera, se inscribe en la lógica de la superabundancia: Rousseau la refiere como la “gran revolución” técnica de la metalurgia y la agricultura (2000 [1754]: 286); acontecimiento surgido también del azar histórico. Estas dos actividades se insertan en la espiral de la interdependencia y profundizan su campo de acción condicionando a toda la asociación:

Las cosas, en este estado, hubieran podido mantenerse iguales si los talentos hubieran sido iguales (...) pero el más fuerte hacía más labor; el más diestro sacaba mejor partido de la suya; el más ingenioso hallaba medios para abreviar el trabajo; el campesino tenía más necesidad de hierro, o el forjador más necesidad de trigo, y trabajando lo mismo, el uno ganaba mucho mientras el otro apenas tenía para vivir. Así es como la desigualdad natural se despliega insensiblemente con la de combinación, y como las diferencias de los hombres, desarrolladas por las de las circunstancias, se vuelven sensibles, más permanentes en sus efectos, y comienzan a influir en igual proporción sobre el destino de los particulares (2000 [1754]: 289-290).

¹⁹ La piedad todavía funciona en estos pasajes como moderador del deseo por la conservación, razón por la cual la sociedad naciente alcanza una condición virtuosa. Estamos ante una especie de edad de oro: “este período del desarrollo de las facultades humanas, manteniendo un justo medio, entre la indolencia del estado primitivo y la impetuosa actividad de nuestro amor propio, debió ser la época más feliz y más durable” (2000 [1754]: 285).

La desigualdad natural de talentos se vuelve en este punto un motor que potencia la matriz del intercambio, pero que se convierte en desigualdad moral, movida por la estima pública de los talentos individuales y desiguales, que asociados a la capacidad de maximizar la productividad y el excedente, terminan generando una diferencia patrimonial:

Mientras solo se aplicaron a obras que podía hacer uno solo y a artes que no necesitaban del concurso de varias manos, vivieron libres, sanos, buenos y felices tanto como podían serlo por su naturaleza, y continuaron gozando entre ellos de las dulzuras de un trato independiente: pero desde el instante en que un hombre tuvo necesidad del socorro de otro, desde que se dio cuenta de que era útil para uno solo tener provisiones para dos, la igualdad desapareció, se introdujo la propiedad, el trabajo se hizo necesario, y las vastas selvas se trocaron en campiñas risueñas que hubo que regar con el sudor de los hombres, y en las que pronto se vio la esclavitud y la miseria germinar y crecer con las mieses (2000 [1754]: 286).

La vida con los otros y la división del trabajo hacen de la comodidad del ocio y de la superabundancia una necesidad que Rousseau denomina superflua. Estrechamiento del vínculo social y multiplicación de las necesidades y de las pasiones son fenómenos que se siguen mutuamente. Estos elementos, enmarcados en una inherente desigualdad natural entre los hombres y en su mutua dependencia, derivan en una pérdida del parámetro de lo realmente útil al interés del género humano, aunque como se aludió, esta conmoción tiene otra raigambre: la mutua dependencia hace del (buen) trabajo del otro, ya no solo necesario, sino también *preferible*²⁰.

El (buen) trabajo continuado sobre la tierra genera excedente, posesión y finalmente la percepción de una propiedad privada; con ello se genera la ilusión de que “esto es mío”, ilusión producida a partir de la reconfiguración de la desigualdad natural de talentos en relaciones de subalternidad y dominación propias de la sociedad civil. La posesión o la carencia, asociadas a la desigualdad natural, constituyen el primer par de figuras que expresan la desigualdad civil o la subalternidad en el seno de la sociedad espuria, bajo la dicotomía rico-pobre: ambos términos conforman la base de una dialéctica que con el tiempo deviene en poderoso-débil, y finalmente en amo y esclavo, último grado de la desigualdad:

Si seguimos el progreso de la desigualdad en estas diferentes revoluciones encontraremos que [...] el estado de rico y pobre fue autorizado por el establecimiento de la ley y el derecho de propiedad (primera época), el de poderoso y débil por la institución de la magistratura (segunda época)” y -continúa Rousseau-, que el cambio del poder legítimo en poder arbitrario autoriza la época del amo y el esclavo, “que es el último

²⁰ Vemos cómo se sugiere en este punto la tendencia a la especialización de las artes propia de la ilustración.

grado de la desigualdad y el término al que conducen finalmente todos los demás hasta que nuevas revoluciones disuelven completamente el gobierno, o lo acercan a la institución legítima (2000 [1754]: 307).

La acumulación patrimonial transmitida generacionalmente va cristalizando distinciones arbitrarias hacia el interior de la asociación civil, que se expresan como subalternidad, jerarquización de rangos y privilegios, en desmedro del desposeimiento de los demás asociados. De libre e independiente el individuo pasa a estar sometido a una multitud de nuevas necesidades y cargas que lo insensibilizan respecto de lo que realmente necesita.

La marginación que opera el goce particularizado (privatizado) del excedente de la sociedad civil, obliga a los hombres a disimular lo que son y a aparentar aquello que se estima, a los fines de acceder a ese goce: se vuelven trapaceros, artificiosos, imperiosos o duros, de acuerdo a lo conveniente en dicha trama relacional, o lo que es lo mismo, a lo estimado por la opinión pública imperante. La utilidad, en este sentido, sigue siendo para el individuo una medida para la conservación y explica el enmascaramiento:

[...] competencia y rivalidad por un lado, por otro oposición de intereses y siempre el oculto deseo de lograr un beneficio a costa del otro; todos estos males son el primer efecto de la propiedad y el cortejo inseparable de la desigualdad naciente [...] Los más poderosos (o miserables) hacen de su fuerza y su necesidad una especie de derecho a los bienes ajenos, equivalente según ellos al de propiedad, y entre el derecho del más fuerte y el del primer ocupante se cierne un conflicto perpetuo que deviene en el más horroroso desorden; los ricos usurpan y los pobres roban, todos combaten y asesinan, todo contribuye a agravar el estado de guerra (2000 [1754]: 292).

Rousseau concluye en un “estado de guerra”, similar al de Hobbes, pero producto de la dinámica afectiva que impone la apropiación de parte de los ricos, por medio de la fuerza, de un “derecho a la propiedad privada”. Afirmamos que esta dinámica es afectiva, en la medida en que los individuos son movilizados por el *deseo* de gozar privilegios y objetos superfluos; deseos desarrollados en la sociabilización por la excedencia y la carencia respectivamente.

Rousseau encuentra que en el mutuo origen que comparten la propiedad privada y el gobierno de las leyes radica la prueba de que las leyes son artefactos pergeñados por una minoría, ya que “es lógico pensar que algo fue inventado por aquéllos a quienes es útil antes que por aquellos a quienes perjudica” (2000 [1754]: 297). De esta manera, el pacto espurio significa la validación de un acto ilegítimo que dice beneficiar a todos y que en realidad solo se encuentra al servicio de unos pocos particulares; específicamente, de los ricos y los terratenientes en desmedro de los pobres y los desposeídos. Junto con la propiedad, “ese demonio que infecta todo

lo que toca” (2010 [1762]: 530), nace la guerra; por la guerra nace la ley, y junto con la ley nace el gobierno:

El rico, acuciado por la necesidad, concibió finalmente el proyecto más meditado que jamás haya entrado en mente humana: fue emplear en su favor las fuerzas mismas de quienes lo atacaban, hacer defensores suyos de sus adversarios, inspirarles otras máximas, y darles otras instituciones que le fuesen tan favorables como contrario le era el derecho natural (2000 [1754]: 293-294).

En esta matriz, el origen espurio del estado como forma de organización social es lo que explica el desacuerdo entre el respeto a la ley y el cuidado del individuo por su propio bienestar. Bajo esta dinámica institucional el individuo se ve sumido en una condición de heteronomía y de extrañamiento ante la misma ley que se supone que debería resguardarlo. El amor propio, en calidad de interés particular o falso interés, resquebraja el vínculo social y hace necesaria la ley, pero una ley surgida del colectivo. En cambio, el extrañamiento que generan las máximas “generales” de la ley, y que representa el interés particular, genera un desorden que requiere de más leyes, en las cuales se encuentra nuevas formas de incumplimiento²¹.

Por oposición a la dinámica de extrañamiento entre sentimiento y ley que se produce en el contrato ilegítimo, el contrato legítimo se sustenta sobre una dinámica que denominamos “interés común”. En palabras del mismo Rousseau, el carácter “común” del interés que moviliza al hombre a asociarse excluiría por su propia definición cualquier tipo de conflicto entre el individuo y la asociación a la que ingresa, y por lo tanto resolvería el hiato entre sentimiento y ley.

No hay en este acceso ni supresión ni renuncia de la propia existencia, dado el carácter general de la naturaleza social misma; de esta manera, las cláusulas del contrato social verdadero, en contraposición a aquél espurio que estatuye el proceso civilizatorio, se encuentran fuertemente determinadas por la naturaleza misma del acto que lo motiva, pudiendo reducirse el planteo a la contemplación de una sola cláusula fundante: “la enajenación total de cada asociado con todos sus derechos en la comunidad”. En este sentido, no queda magistrado o súbdito alguno

²¹ Rousseau imagina que solo con el lento transcurso de los acontecimientos, y cuando fue evidente que por sí misma la ley era incapaz de contener el estado desigual de las cosas, se volvió conveniente confiar su cuidado a magistrados. Las leyes son anteriores a los ministros, o dicho de otra manera, los ministros de las leyes, son necesariamente un producto del incumplimiento de estas, premisa de interés al estudio, ya que ordena la autoridad de los hombres por debajo de la autoridad institucional de la ley (cfr., Rousseau, 2000 [1754]: 292-293).

por fuera del régimen de la ley, y cada miembro es recibido “corporativamente como parte indivisible el todo” (2000 [1762]: 39)²².

De esta reelaboración sobre la relación entre el individuo y el colectivo, surge en la obra de Rousseau la noción de voluntad general: “la volonté générale est cette volonté que j’ai pour le tout en tant que je le considère comme moi-même, elle dérive précisément de l’amour de soi” (cfr., Bernardi, 2002: 162)²³, en el sentido en que obra como criterio inmanente y principio de organización para la construcción de lo político²⁴.

Sostenemos que en la definición de las categorías rousseauianas de “voluntad general” y de “interés común” se pone en juego una proyección ontológica sobre el espacio político que busca ordenar institucionalmente la sociedad en función de un postulado antropológico. Ni la voluntad general es en este caso el producto de una suma aritmética entre las voluntades particulares, y por lo tanto, una agregación de cuerpos o individuos, cfr., (Rousseau, 2000 [1762]: 49); ni el interés común significa el empeño de lo “propio” o íntimo en función de lo ajeno o lo “público”. No hay, en este sentido, cálculo del interés en la filosofía rousseauiana, cfr., (Bernardi, 2002:171-17); al decir de Bernardi,

l’affaire du passage à l’état civil n’est pas de faire renoncer l’individu a son intérêt, mais comme le dit Rousseau (contre Diderot, dont le “raisonneur violent” devient “homme independant”), de lui faire “préférer à son intérêt apparent son intérêt bien entendu” (cfr., Bernardi, 2002: 153)²⁵.

De esta manera, aquello que el pacto social modula (*engagé*) es un cambio en el ser del hombre, cfr., (2002: 170); una alteración de su naturaleza sensible, epistémica y moral, en donde el carácter común del interés que mueve a los asociados es una condición última y necesaria de

²² Señalamos este interesante giro sobre el individuo: encontramos en el mismo una re-elaboración del concepto de individuo; una consideración no individualista del individuo.

²³ “La voluntad general es aquella voluntad por la totalidad, en tanto que la considero como yo mismo; ella deriva precisamente del amor de sí” [La traducción es nuestra].

²⁴ Tomando como base el modelo del cuerpo del hombre en particular, pensado como una unidad que es sede de intereses y de una voluntad. Rousseau introduce el cuerpo político pensado como un ser moral cuya voluntad es la voluntad general, puesto que al igual que el modelo organicista del cuerpo individual, sus partes están bajo relaciones de reciprocidad: “Le corps politique, pris individuellement, peut être considéré comme un corps organisé, vivant et semblable à celui de l’homme [...] La vie de l’un et de l’autre est le moi commun au tout, la sensibilité réciproque et la correspondance interne de toutes les parties (Rousseau, 1852-53 [1755]: 587) [El cuerpo político, individualmente considerado, puede entenderse como un cuerpo organizado, vivo y similar al del hombre [...] La vida que a ambos corresponde es el yo común al todo, la sensibilidad recíproca y la correspondencia interna entre todas las partes]. [La traducción es nuestra]. Cfr., también el CS (2000 [1762]: 81).

²⁵ “La cuestión del pasaje al estado civil no se trata de la renuncia del individuo a su interés, sino como dice Rousseau (contra Diderot, donde el “razonador violento” deviene “hombre independiente”), de hacerle “preferir el interés bien comprendido (o propiamente dicho: *bien entendu*) antes que su interés aparente” [La traducción es nuestra].

posibilidad para lo político como modo de la asociación. En las antípodas, encontramos un falso interés que se expresa a través de la opinión pública, que excita la sensibilidad y el deseo de los individuos hacia objetos superfluos, insensibilizándolo así respecto de lo que realmente necesita. Explicamos esta disposición como pre-política y espuria, en tanto implica una imposibilidad ontológica para pactar legítimamente: la clausura de la dimensión “común” del interés conlleva una clausura de la dimensión político-constructiva de la sociabilidad.

El objeto de interés de la voluntad general es siempre el bien común²⁶, luego si no es común el interés, no hay voluntad general estatuida, y si fue el desacuerdo del interés lo que hace la política necesaria, es su acuerdo lo que la hace posible, cfr., (Bernardi, 2002: 154) en términos históricos y ontológicos. Encontramos este postulado formulado en el pasaje que abre el Libro II del CS:

La primera y más importante consecuencia de los principios anteriormente establecidos es que solo la voluntad general puede dirigir las fuerzas del Estado según el fin de su institución, que es el bien común: porque si la oposición entre los intereses particulares ha hecho necesario el establecimiento de las sociedades, es el acuerdo entre esos mismos intereses lo que lo ha hecho posible. Lo que hay de común en esos intereses diferentes es lo que forma el vínculo social, y si no hubiera algún punto en el que todos los intereses concordaran, ninguna sociedad podría existir. Ahora bien, es únicamente en razón de este interés común como debe ser gobernada la sociedad (Rousseau, 2000 [1762]: 49).

El orden de lo político, en tanto es el orden de lo posible, cfr., (Bernardi, 2002: 154), se constituye para Rousseau como una sede de dispositivos y artefactos (instituciones) capaces de modular al hombre, a los fines de remediar aquello que sus propios artificios corrompen. En esta línea hermenéutica, el interés común (bien común) se revela como el único fundamento de la sociedad civil, en tanto constituye la única utilidad real, y por tanto el objeto y el fin de la asociación. La dimensión ontológica que habilita el carácter común del interés de los miembros de la asociación determina el carácter político o pre-político del pacto: en otras palabras, una ciudadanía capaz de querer lo común es condición indispensable para la institución del pacto legítimo.

Consideramos que Rousseau ensaya, a partir de 1755, una hermenéutica crítico constructiva de la ley. En efecto, advierte su eficacia histórica y su carácter modulador: aun

²⁶ Pareciera entonces que la voluntad general es infalible, lo cual significaría que los pactantes son capaces de querer lo común, de visualizar el interés que es verdadero, o sentimiento verdadero. Este concepto de poder querer lo común se reformula en el *E* bajo el concepto de hombre ilustrado como aquel que es feliz obedeciendo a la ley. Cfr., (2010 [1762]: 438).

siendo un artificio pergeñado en circunstancias espurias, la ley tiene valor en sí misma frente al carácter constitutivamente asimétrico de lo sociable, es decir, dada la desigualdad natural devenida en subalternidad. De la misma manera, su utilidad se desprende del hecho de que la ley es capaz de dirigirse al ciudadano en calidad de individuo así como de asociado, y por tanto, de realizar abstracción sobre la acción individual: “la materia sobre la cual se estatuye es general como la voluntad que estatuye. Es este acto lo que yo llamo una ley” (2000 [1762]: 61)²⁷.

Por todo lo demás, su alcance y eficacia históricos como dispositivo justifican la pregunta por su origen y legitimidad, así como el ejercicio de pensarla bajo un nuevo régimen político - propiamente dicho- donde su función sea potenciante –virtuosa- antes que debilitante – corruptiva-. La ley se demuestra como un recurso capaz de organizar los cuerpos en función de premisas formales y de ordenar a los individuos asociados sin violencia. En el *DEP* -publicado en *l'Encyclopedie* a finales de 1755- Rousseau reflexiona sobre la ley en los siguientes términos:

Comment se peut-il faire qu'ils obéissent et que personne ne commande, qu'il servent et n'aient point de maitre; d'autant plus libres en effet, que, sous une apparente sujétion, nul ne perd de sa liberté que ce qui peut nuire a celle d'un autre? Ces prodiges sont l'ouvrage de la loi. (1852-1853 [1755]: 589)²⁸.

En suma, la ley y el gobierno son eficaces instrumentos de configuración de la naturaleza humana. La cuestión antropológica de una naturaleza mutable o perfectible se reedita y se explica en esta obra de referencia, a modo de sentencia: “Il est certain que les peuples sont à la longue ce que le gouvernement les fait être” (1852-53 [1755]: 591)²⁹.

Hasta aquí y en relación con lo que hemos concebido como dinámicas afectivas y del interés, y su vínculo con lo político, podemos destacar dos cuestiones: en primer lugar que el amor de sí moderado por el sentimiento de piedad, tal como aparece en el *SD*, puede pensarse como modelo de la infraestructura ontológica de lo político. Si esto es así, entonces la moderación requerida para que los pactantes quieran lo común, supone en cada uno de ellos la

²⁷ El carácter “común”, y por lo tanto “político”, de la voluntad que pacta, se expresa en la forma del pacto: un acto de naturaleza asamblearia y deliberativa que “obliga o favorece a todos por igual, no distingue entre sus miembros” (Rousseau, 2000 [1762]: 38), necesidad que se deduce de su mismo principio: el carácter convencional no excluye su legitimidad, todo lo contrario, el pacto se legitima por ser deliberadamente convencional (2000 [1762]: 56). Respecto del sistema de votos, según el cual le corresponde uno a cada miembro de la asamblea, en el libro II del *CS* (*Cap. 1, Que la soberanía es inalienable*) Rousseau afirma, en nota al pié: “Para que una voluntad sea general no siempre es necesario que sea unánime, pero es necesario que todas las voces sean tenidas en cuenta; toda exclusión formal rompe la generalidad”. Cfr., (2000 [1762]: 318).

²⁸ “¿Cómo ocurre que obedecen y que no haya nadie mandando, que sirvan y que no haya maestro; siendo tan libres en efecto, cuanto que, bajo una aparente sujeción, ninguno pierde su libertad ni deja de contribuir a la del otro al hacerlo? Esos prodigios son la obra de la ley” [La traducción es nuestra].

²⁹ “Es cierto que los pueblos son a la larga aquello que los gobiernos hacen de ellos” [La traducción es nuestra].

presencia de una dinámica afectiva en la que se reedite aquel modelo del hombre natural que movido por la piedad se dirige en ayuda del otro. Es preciso destacar que a diferencia de por ejemplo la filosofía kantiana, la razón no es para Rousseau la facultad que modera las fuerzas de la auto-preservación –en este caso, el amor de sí-, con lo cual, podríamos señalar que nos encontraríamos con el primer crítico moderno de la razón, en el sentido de mostrar su articulación con los poderes políticos- tal como hemos mostrado en nuestra exposición sobre el CyA.

En el contexto de la referida dinámica afectiva, y en segundo lugar, la ley surgida del acto por el cual los pactantes se orientan por el bien común, supone aquella dinámica, dónde es la presencia de determinada pasión la que moderaría aquella pasión (amor propio) que sólo hace preferirnos a nosotros mismos en desmedro del otro. Por lo tanto el interés común podría reformularse bajo el modelo del sentimiento de amor de sí, moderado por el sentimiento de piedad.

En el *E*, Rousseau contrapone la piedad “estéril” propia del salvaje, a la piedad útil: se trata de un sentimiento de empatía por el otro, que no concluye en el auto-goce por acudir en su ayuda, sino que dicha empatía va acompañada de un interés por los motivos y causas del sufrimiento, que a nuestro criterio, compone una relación social y política con el otro, que podría pensarse también como ejercicio de la ciudadanía. En este contexto, aquella sociabilidad piadosa se configura como un interés desinteresado³⁰ por el otro, es decir como un deber para el individuo contratante. Cfr., (2010 [1762]: 372).

3. Dispositivos y prácticas para una institución legítima

La instrucción pública, o sobre cómo hacer amar la ley

Retomamos la pregunta por la ley, en la medida en que en tanto organización del cuerpo individual y colectivo, para su preservación, se reformula como la pregunta por lo que condiciona al individuo a la hora de pensar una asociación virtuosa. En este sentido, dicha pregunta involucra la comprensión de lo social, en tanto matriz de relaciones que le dan sentido a

³⁰ Decimos “interés desinteresado” para señalar que el interés por el otro está por fuera del régimen del amor propio.

la vida del individuo: y a su interior la comprensión de las pasiones, en tanto móvil y fin del cuerpo político en general.

La institución de un cuerpo político es en Rousseau el medio para la realización del hombre y tiene por objeto la transformación del sentimiento a través de dicha institución: el desarrollo de la piedad –conjunto al amor de sí- es la clave para fortalecer el vínculo político-social por cuanto es criterio epistémico que permite demarcar el interés real del espurio, lo necesario de lo superfluo, lo verdadero de lo falso. El acceso a la sociabilidad legítima está así acompañado por la pregunta por el otro, por un ejercicio afectivo entre los hombres que posibilita una acción conjunta y un mayor grado de libertad. El problema es abordado en el *CS* de la siguiente manera:

encontrar una forma de asociación que defienda y proteja las personas y los bienes de cada asociado con toda la fuerza común, y por la cual cada uno, uniéndose a todos, se obedece a sí mismo, permaneciendo tan libre como antes (2000 [1762]: 38).

Frente al pacto inicuo que es producto de un acto netamente reflexivo –“el más meditado” por la razón- y que representa solo el interés particular de cada quien, el pacto legítimo es producto de la relación entre individuos que contemplan el interés por otro como presente y constitutivo de su interés particular: si el interés no es común, entonces no es interés real; relación que solo es posible cuando es el sentimiento -la piedad- el que modera la razón, y no a la inversa. Moderar el amor propio es moderar la razón, en tanto ella es la fuente de esa pasión. Sostenemos que el sentimiento opera en este sentido una relación de reciprocidad, del hombre con el hombre y del hombre con las cosas.

A partir de la contraposición entre las relaciones de dependencia y las relaciones de reciprocidad, el principio de justicia que se hace presente en los hombres con la irrupción de lo social (cfr., 2000 [1762]: 43) es concebido bajo el régimen de estas últimas y se constituye en la matriz que le permite a Rousseau plantear que en el contrato legítimo, la enajenación total y sin reservas de cada asociado conlleva la conquista de un mayor grado de fuerza y libertad, dado que cada uno gana lo que el resto de los asociados cedió corporativamente.

Según Rousseau, no es posible colocarse por encima de la ley sin renunciar a sus ventajas, ya que nadie debe nada a quien pretende no deberle nada a nadie, cfr., (1852-53 [1755]: 589); se lee en el *CS*, “los compromisos que nos vinculan al cuerpo social solo son obligatorios porque son mutuos, y su naturaleza es tal que al cumplirlos no se puede trabajar por los demás sin trabajar también por uno mismo, cfr., (2000 [1762]: 54).

Pero esta máxima política se vuelve insostenible ante la persistencia de la dinámica del despotismo, tal como es referido en el *DEP*: en cuanto la voz del deber dejó de actuar en los corazones se sucede la disolución del estado, se confunden la gloria de los ministros con las desgracias de los pueblos, y mientras todos creen trabajar por su propio interés, en realidad trabajan por el de ellos; cfr., (1852-53 [1755]: 592). El planteo remite una vez más al engaño y al enmascaramiento como una práctica que es articuladora de la usurpación del poder político y por tanto de la consolidación del despotismo³¹.

Este mismo “engaño” es explicado en ambos *Discours* por la intencionalidad de los ricos y la complicidad de los artistas, tal y como se relevó en el apartado anterior. La alteración del objeto del interés del hombre natural fue una consecuencia necesaria de la sociabilización, pero la profundización de dicha alteración, hasta su confusión, se explica en el *SD* por el desarrollo científico y artístico, producto del ocio y sustentado en el goce de una posición política retrógrada que se hace pasar por progresista. El engaño, que en estas obras es referido por Rousseau como enmascaramiento, ornamento, oropel y sofisticación del objeto de deseo-interés, corre a cuenta de los filósofos, “esa turba de escritores oscuros y de letrados ociosos, que devoran sin provecho alguno la sustancia del Estado”; cfr., (2000 [1750]: 187), éstos confunden a la ciudadanía y se vuelven así enemigos de la opinión pública:

En este último caso [en que la moda ahoga el gusto y ya no se busca lo que agrada, sino lo que distingue] ya no es verdad que el buen gusto sea el de la mayoría. ¿Por qué? Porque el objeto cambia. En este caso la multitud no tiene juicio propio; solo juzga por aquellos a los que cree más esclarecidos que ella; aprueba, no lo que está bien, sino lo que ellos han aprobado. Haced que, en toda época, cada hombre tenga su propio sentimiento, y lo que es más agradable en sí mismo obtendrá siempre la pluralidad de los votos. [...] Quienes nos guían son los artistas, los grandes, los ricos, y lo que guía a estos es su interés o su vanidad; aquéllos para buscar sus riquezas, y los otros para aprovecharlas, buscan a porfía nuevos medios de gasto. Por ese sistema establece su imperio el gran lujo y hace amar lo que es difícil y costoso (2010 [1762]: 509).

Como ya se ha indicado, la sociabilidad piadosa y las relaciones de reciprocidad componen por principio lo político, pero son susceptibles de debilitamiento, si la ley que debiera expresar el interés común de la voluntad general se encontrase fracturada por el interés particular de ciertos sectores en el interior de la asociación.

³¹ Rousseau introduce en el *CS* una distinción con respecto a la usurpación, en donde se reserva el término “tirano” para el usurpador de la autoridad real, quien injiere contra las leyes para gobernar según sus propias leyes; y “déspota”, para el usurpador del poder soberano, en tanto se pone por encima de la ley misma. “Así el tirano no puede ser déspota, pero el déspota siempre es tirano”, cfr., (2000 [1762]: 113).

En este contexto puede ocurrir que inclusive una buena ley, cfr., (2000 [1762]: 66), o una sensibilidad apropiada como la de Emilio, su alumno imaginario, puedan sucumbir ante las relaciones propias del despotismo: de dependencia y dominación entre los hombres, y de heteronomía respecto de la ley:

Para impedir que la piedad degenera en debilidad es menester, pues, *generalizarla, y extenderla a todo el género humano*. Entonces no nos entregamos a ella sino cuando está de acuerdo con la justicia, porque, de todas las virtudes la justicia es la que más concurre al bien común de todos los hombres. Por razón y por amor hacia nosotros mismos hay que tener más piedad aún de nuestra especie que de nuestro prójimo, y es grandísima crueldad hacia los hombres la piedad por los malvados (2010 [1762]: 376)³².

Consideramos el señalamiento subrayado: la necesidad de “extender” y “generalizar” la piedad hacia todo el género humano para que no sea intervenida por el interés particular. Encontramos que la categoría “extensión” o “generalización” del sentimiento –piedad, en este caso- es en ocasiones reformulada en el mismo *E*, como también en el *DEP* y en el *CS*, a la manera de una “expansión” o “retracción” de fuerzas y tendencias³³.

En el *DEP* en particular, esta hipótesis se encuentra reproducida en el marco de la analogía cuerpo individual – cuerpo colectivo, y con respecto a las relaciones entre Estados. Si bien no es objeto de esta investigación la cuestión sobre la presencia de una política internacional en la obra de Rousseau, a nuestro criterio el filósofo estaría anticipando la tesis kantiana según la cual lo político no puede restringirse a una comunidad local, sino que debe extenderse a nivel mundial³⁴.

³² [El subrayado es nuestro]

³³ Este esquema, que relaciona la “extensión del sentimiento” con la posibilidad de ingresar en la dimensión política del pacto legítimo, aparece reformulado en varias ocasiones en el *CS*: el vínculo afectivo de un pueblo se fortalece o se debilita en función del estrechamiento o la relajación del intercambio social, lo cual depende de factores tales como la extensión del territorio del estado, el grado de desarrollo técnico, el clima o la densidad demográfica; estos factores inciden en la posibilidad de estatuir el interés común, y su consideración determina el grado de libertad de un pueblo (cfr., 2000 [1762]: 106; 112; 117). En el *E*, el esquema de la expansión del sentimiento aparece replicado de manera ontológica, con relación a la justicia: “Extendamos el amor propio a los demás seres, lo transformaremos en virtud, y no hay corazón humano en el que esa virtud no tenga raíz. (...) Cuanto menos ataña de forma inmediata el objeto de nuestros cuidados a nosotros mismos, menos de temer es la ilusión del interés particular; cuanto más se generaliza ese interés, más equitativo se vuelve, y el amor al género humano no es en nosotros otra cosa que amor a la justicia” (2010 [1762]: 367).

³⁴ Rousseau observa en *DEP* que desde la óptica de “la grande société” o “la grande ville du monde”, el cuerpo político de un estado determinado no representa la voluntad general de todos los estados, sino que es un miembro más entre ellos, una voluntad particular conducida por la ley de la naturaleza. En los esfuerzos de cualquier comunidad local predomina el interés por la propia subsistencia antes que el interés por el conjunto de las comunidades, al igual que la voluntad particular del individuo resiste el régimen de la voluntad general de su comunidad local (cfr., 1852-53 [1755]: 587-588).

En cada caso la extensión del sentimiento presupone, tal como se relevó, una naturaleza humana constitutivamente relacional, en donde el ordenamiento o el desordenamiento de dichas relaciones manifiestan fortalecimiento o debilitamiento, y efectos morales y políticos. En este sentido, el amor al orden se sigue del amor de sí, cfr., (Bernardi, 2002: 169):

Hay cierto orden moral donde hay sentimiento e inteligencia. La diferencia estriba en que el bueno se ordena por relación al todo y el malvado ordena el todo por relación a él. Éste se convierte en el centro de todas las cosas, el otro mide su radio y se atiene a la circunferencia (Rousseau, 2010 [1762]: 436).

Consideramos que es posible articular la hipótesis de la expansión del sentimiento en la interpretación que hace de ellas Bernardi, para quien, cuando en Rousseau se habla de interés, debe escucharse interés por “ser” antes que un interés por “tener”: el debilitamiento que comporta el apego a los bienes y a la estima en el interés particular, puede de esta manera reformularse bajo relaciones de reciprocidad, cuyos efectos son epistémicos, morales y políticos.

En palabras de Bernardi, Rousseau despliega una lógica de la parte y el todo, un ordenamiento, para dar cuenta de la transformación que debe operar sobre la naturaleza humana en el ingreso al pacto legítimo: donde la expansión de los sentimientos de cada uno, es equivalente a la expansión del propio ser y no una restricción de su existencia individual. Es decir aquella piedad hacia el género humano, no implica un silenciamiento del propio ser, cfr., (Bernardi, 2002: 170-171).

Retomando las observaciones de Rousseau sobre la vulnerabilidad del hombre frente al interés particular, se observa nuevamente la presencia en él de tendencias opuestas, ya que quienes ingresan al pacto legítimo parecen llevar en sí la marca del despotismo como forma de existencia de lo social. Dicho de otro modo, la institución del pacto legítimo, tal y como es problematizada a partir de 1755, parece contemplar que la constitución del mismo debe lidiar con la tarea de enmendar individuos de naturaleza pre-política. En tal caso, la vigencia señalada del despotismo como forma pre-política –estado de guerra- pone en riesgo la configuración de las relaciones de reciprocidad en todas sus dimensiones: antropológica, moral y cívica; a partir de lo cual Rousseau postula la necesidad de una instrucción pública que permita revertir la tendencia fragmentaria del hombre.

En el CS, esta problemática es referida de la siguiente manera:

Por sí mismo el pueblo siempre quiere el bien, pero no siempre lo ve. La voluntad general es siempre recta, pero el juicio que la guía no siempre es esclarecido. Hay que hacerle ver los objetos tal cual son, a veces tal cual deben parecerle, mostrarle el buen

camino que busca, garantizarle de la seducción de las voluntades particulares [...] Los particulares ven el bien que rechazan: lo público quiere el bien que no ve. Todos tienen necesidad de guías [...] De las luces públicas resulta entonces la unión del entendimiento y de la voluntad en el cuerpo social; de ahí el exacto concurso de las partes, y finalmente la fuerza mayor del todo. He aquí de donde nace la necesidad de un legislador (2000 [1762]: 62).

Dado que el amor de sí moderado por la piedad no puede ser una guía para el individuo tensionado por el interés particular, se requiere una guía “externa” que devuelva la voz al sentimiento interior y permita reconfigurar los sentimientos según el régimen de la reciprocidad, lo cual habilitaría la dimensión contractual.

Consideramos que este proceso podría entenderse como una “reversión institucional” en el sentido en que los magistrados emplean las instituciones, devenidas espurias, para conformar una sociabilidad piadosa capaz de estatuir el contrato legítimo, invirtiendo con ello la tendencia disgregante del ordenamiento institucional espurio.

Rousseau señala que dicha reversión institucional sería posible por una instrucción pública³⁵, cuya tarea consistiría en re-ligar el interés del hombre a lo realmente útil y necesario. Específicamente, la misma recae sobre dos figuras: la del legislador en el *CS*, y la del educador en el *E*. Se trata de un proyecto pedagógico político, en tanto ambas figuras coinciden en forjar en el individuo y en el colectivo el descentramiento de la posición particular respecto de su tendencia centrípeta, en aras de su propia conservación. En el caso de Emilio se dispondrá de medios y estrategias para que el alumno aprenda a no estimarse por sobre el resto y reproduzca con ello la matriz individualista del despotismo:

todos estos medios por los que así saco a mi alumno de sí mismo siempre tienen, sin embargo, relación directa con él, puesto que no sólo deriva de ellos un goce interior, sino que, haciéndole bienhechor en provecho ajeno, trabajo en su propia instrucción (2010 [1762]: 376).

³⁵ A nuestro criterio Rousseau en la voz “instrucción pública” alude a un concepto de educación y no –como puede sugerirnos a lectores contemporáneos– una forma de organización de la educación, como la estatal. En el *E*., cfr., (2010 [1762]: 44-45), instruir equivale a educar e instituir, y con estos conceptos se hace referencia a la conformación organizada de los hábitos y de las costumbres del hombre y de un pueblo. En pasajes de esta misma obra, se disciernen dos formas de instrucción: una doméstica y particular, y la otra pública y común. La primera la componen las nodrizas, ayos, preceptores, y será la educación de Emilio durante su infancia y primera juventud. A pesar de esta distinción, es claro – tal como ya se indicó– que la instrucción pública no coincide con ninguna organización existente. En el *E* la educación doméstica y particular aparece interpelada por el horizonte de la ciudadanía, por lo tanto, en base a estas referencias, por “instrucción pública” no solo debe entenderse “educación a cargo del estado”, sino que la educación esté orientada a formar ciudadanía. Cfr., (2010 [1762]: 44-45) y (1852-53 [1755]: 586-587).

Y en el caso del legislador, de establecer leyes que instituyan un pueblo. Esta figura del estado transforma la naturaleza humana mediante la redacción de leyes ajustadas a la voluntad general. Su dimensión performativa se observa en este objetivo de transformación de la naturaleza humana en el sentido del interés común:

Quien se atreve con la empresa de instituir un pueblo debe sentirse en condiciones de cambiar, por así decir, la naturaleza humana; de transformar a cada individuo, que por sí mismo es un todo perfecto y solitario, en parte de un todo mayor, del que ese individuo recibe en cierta forma su vida y su ser; de alterar la constitución del hombre para reforzarla; de sustituir por una existencia parcial y moral la existencia física e independiente que hemos recibido de la naturaleza. En una palabra, tiene que quitar al hombre sus propias fuerzas para darle las que le son extrañas y de las que no puede hacer uso sin la ayuda de los demás (2000 [1762]: 64).

En uno y en otro caso, se reedita la premisa de que el interés por otro conlleva un interés por sí mismo. La instrucción pública tiene el objetivo de educar, “no para ser ilustrados a los ojos de los demás, sino para ser sabios y buenos según nuestra naturaleza, para hacernos felices practicando nuestros deberes” (2010 [1762]: 438). La máxima de “hacernos felices practicando nuestros deberes” apunta contra aquél relacionarse insensible donde predomina la fragmentación, el desinterés y la pérdida de la experiencia social, lo que equivale a la muerte del cuerpo o a una miseria de existencia, puesto que “los placeres exclusivos son la muerte del placer” (1852-53 [1755]: 529).

En el *E* Rousseau postula la necesidad de una república que haga posible la instrucción pública en el sentido apuntado. Nos preguntamos cómo se logra esta tarea de mutación tan requerida, puesto que en el texto del *CS*, Rousseau parece dotar a quien debe emprender esta tarea- el legislador- con cualidades extraordinarias: “hacen falta dioses para dar leyes a los hombres” (2000 [1762]: 63); cfr., también (1852-53 [1755]: 586-587). Una vez más lo que aparece tanto en el individuo, como en el colectivo, es aquella tensión entre fuerzas centrípetas y centrífugas.

Esta problemática pone de manifiesto que si bien es un hallazgo el que la ley y sus instituciones cuenten con ese poder configurador, la debilidad de lo político persiste, y esto puede observarse en pasajes como el que sigue:

Para que un pueblo naciente pueda gustar las sanas máximas de la política y seguir las reglas fundamentales de la razón de Estado, sería menester que el efecto pudiera volverse causa, que el espíritu social, que debe ser obra de la institución, presida la institución misma, y que los hombres fuesen antes de las leyes lo que deben llegar a ser por ellas (2000 [1762]: 66).

Así como puede observarse un hiato en el pasaje del estado natural -en el que los hombres son imbeciles- a la sociabilización espuria o contrato social espurio, lo mismo sucede en el *CS*. En este texto se abandona definitivamente el método que hizo jugar Rousseau para dar cuenta de la construcción del despotismo: no hay aquí indicación alguna de cómo podrían los pactantes constituirse en pactantes que quieran y vean el bien común.

Pensamos que esto puede deberse a su posición contractualista³⁶ en el sentido de que lo político no se legitima y se constituye desde la consideración de una existencia ontológicamente previa de derechos, como lo serían los derechos naturales, sino mediante un acto contractual. Pareciera entonces que por fuera del contrato no hubiese nada, lo cual indicaría que la conformación de la naturaleza humana, así como las posibilidades de realización del cuerpo político, se encuentran supeditados a la institución de la ley, que respecto de la posibilidad de configurar la naturaleza humana mostró su eficacia en el contrato espurio, pero aquí su debilidad.

La obra del *E* vendría a confirmar el hiato señalado, porque en ella Rousseau retoma las instituciones existentes (nodriza, ayo, preceptor) para mostrar cuáles serían las condiciones propicias para constituir hombres capaces de amar la ley³⁷. Rousseau expone el correcto ordenamiento según el cual deberían desarrollarse las facultades de los hombres, desde su infancia hasta la vida adulta, momento en el cual se insertan en la vida civil y deben empezar a lidiar con las fuerzas de la opinión y la estima pública, fenómenos que son expresión moral de las instituciones del despotismo. A partir de una correcta progresión en el aprendizaje y en el desarrollo de las facultades podría resultar una moral acorde a nuestras necesidades reales; cfr., (2010 [1762]: 336).

En este sentido, como ya se indicó, toda la obra del *E* puede ser entendida como un intento por explicar las condiciones y los medios para conformar una sociabilidad piadosa, capaz de contratar legítimamente. En otras palabras, se puede pensar el *E* en sí mismo como el relato

³⁶ La posición de Rousseau en el marco de la polémica *jusnaturalismo – contractualismo*, que ensaya respuestas al problema filosófico de la explicación del origen de la sociabilidad, es compleja debido a que Rousseau no solo utiliza elementos de ambas corrientes doctrinarias en sus propias hipótesis, sino que además los redefine en función de las mismas. Según Carracedo, para quien la filosofía de Rousseau podría interpretarse como una superación del dilema *convencionalismo-jusnaturalismo*, “es posible encontrar textos o párrafos de ambos enfoques”; cfr., Carracedo Rubio, J., (2001) Rousseau y la superación del dilema iusnaturalismo-convencionalismo, *ISEGORÍA/24*, pp. 97-114. Cfr. también el *Diccionario Político* de Bobbio, en las definiciones *contractualismo* y *jusnaturalismo*, para un discernimiento historiográfico, conceptual y comparativo del posicionamiento de Rousseau en y entre ambas corrientes, en Bobbio, N., (2009) *Diccionario Político*, Siglo XXI, Edición: 15.

³⁷ El hecho de que Rousseau se remita a la infancia, entendida como un mero querer, para pensar las condiciones de lo político reforzaría nuestra tesis de que por fuera de la ley, de sus instituciones, no habría otras condiciones de lo político que esas mismas instituciones pero invertidas.

de una invención, de un artificio, capaz de producir una experiencia de lo “común” y por lo mismo “de lo político”, en respuesta a aquella genealogía de la sociabilidad espuria que situamos en el *SD*, y que describía las condiciones del despotismo. Emilio es una hipótesis, un experimento de la imaginación que permite a Rousseau conjeturar de qué manera criar e insertar a un niño en una sociedad de esclavos, locos y “lobos” de manera tal que se sienta libre entre ellos:

He tomado el partido de adjudicarme un alumno imaginario, suponerme su edad, salud y conocimientos, y todos los talentos convenientes para trabajar en su educación, y guiarla desde el momento de su nacimiento hasta aquél en que, convertido en hombre de hecho, ya no tenga necesidad de otro guía más que de sí mismo (2010 [1762]: 60-61).

La sola posibilidad de la tarea que debe llevar a cabo la instrucción pública de los hombres se sustenta en el *factum* de que las instituciones tienen una facultad performativa sobre la naturaleza humana. A los fines de revertir el proceso sociabilizador de las instituciones espurias, el educador se vale de dicha fuerza performativa para modular una naturaleza cuyo principio y fin sea la contemplación del sentimiento, a los fines de volver posible la experiencia del interés común³⁸.

En otras palabras, el educador busca modular, a través de la institución, un sentimiento que tenga como objeto de su interés el sentimiento; con ello pretende imprimir en el interés del individuo la piedad como moderación del amor de sí: “mientras el torrente de nuestras instituciones lo *arrastra*, atraerlo en sentido contrario *por otras instituciones* no es sacarlo de su sitio, es mantenerlo en él” (2010 [1762]: 472)³⁹.

A nuestro criterio la voz “arrastrar” (*entraîner*), tanto en este pasaje como así también es prefigurada en otros a lo largo de *E* y el *CS*, reeditaría el motivo del engaño, solo que insertado en el proyecto político pedagógico: dado que no habría en la naturaleza humana ninguna experiencia política previa sobre la que se sustente el proyecto de un contrato legítimo, el legislador debe recurrir a otras fuerzas: “al no poder emplear ni la fuerza ni el razonamiento, tiene necesidad de recurrir a una autoridad de otro orden, que pueda *arrastrar* sin violencia y persuadir sin convencer”⁴⁰ (2000 [1762]: 66). Las observaciones realizadas aquí en relación con

³⁸ Esta experiencia se encuentra co-implicada en el discernimiento sensible de la utilidad real, problemática que será abordada con más detalle en el próximo apartado.

³⁹ [El subrayado es nuestro]

⁴⁰ [El subrayado es nuestro] En este pasaje, Rousseau anticipa la postulación de una religión civil como “solución” al problema de esta tensión de fuerzas contrapuestas en el hombre, que no se resuelve. Si bien no es nuestro objeto

la figura del legislador abren todo un campo de problematización (cfr., nota 39) que no vamos a tratar aquí, sino que nos detendremos en adelante en el educador.

El motivo de la persuasión del pasaje citado, aparece en el *E* – como se verá más adelante- bajo estrategias de manipulación: al serle desconocida la ley del deber, “era necesario forzarlo o engañarlo” para hacerlo obedecer, cfr., (2000 [1762]: 472).

En este contexto, la máxima de instruirnos para hacernos felices en el cumplimiento del deber, puede ser leída desde la óptica del educador como un “hacer amar la ley”, o “hacer que reine la virtud” (Rousseau, 1852-53 [1755]: 594), con la consiguiente – a nuestro criterio- instrumentalización del otro. Esta tarea moduladora del sentimiento conforma una transformación de la naturaleza del hombre.

No encontramos en *E* referencias a una naturaleza “extraordinaria” en la figura del educador, aunque señalamos la externalidad que caracteriza a su posición frente a su alumno. Esta excentricidad se observa en el carácter subrepticio de la intervención del educador: Emilio no debe darse cuenta de que está siendo instruido. Este mismo mecanismo puede leerse en el *DEP*, en relación con la figura del legislador quien debe “conducir el Estado de manera que parezca que no tiene conductor” (1852-53 [1755]: 590).

Como veremos en el próximo apartado, la obra del *E* es profusa en pasajes que remiten a una lógica de ocultamiento de las fuerzas que educan; artificios e imposturas se introducen en la construcción de las relaciones de sociabilidad legítima. El carácter exógeno de la instrucción pública se explica por el acecho de la distorsión de las dinámicas del interés particular y del amor propio. Si el maestro se revelara al alumno en calidad de tal y expusiese la asimetría que presupone su tarea de ilustración, la relación se vería afectada por la mutua comparación, y aún las instrucciones más “salutíferas” acabarían por verse saboteadas debido a la tendencia disgregante del alumno.

La pregunta por la existencia fáctica de estas figuras “extraordinarias” o exógenas de la instrucción pública se inscribe en la pregunta por el paso de lo pre-político a lo político, y nos permite postular que la institución del pacto legítimo queda supeditada a dicha excentricidad: se trata de insertar al alumno en una matriz relacional y normativa pre-vista de antemano y

de estudio el problema de la Religión Civil, con su mención solo queremos indicar la insuficiencia de la instrucción pública.

ficcionalizada, cuyo efecto *real* es la interiorización de esas mismas normas presentadas mediante un artificio

La paradoja de “hacer sentir”

El posicionamiento deliberadamente invisible del maestro, pero también del legislador, es a nuestro criterio una salida paradójica de la dinámica social del despotismo y se apoya en tres postulados fundamentales de la filosofía rousseauiana: los hombres son perfectibles; potencialmente déspotas o ciudadanos; los hombres son –tan solo- lo que los gobiernos hacen de ellos; y los hombres llevan en sí la marca del despotismo.

En tanto el sentimiento es en Rousseau fundamento de la existencia, la consideración de lo que condiciona al sentimiento es la consideración de lo que condiciona al hombre, y por tanto, la de sus hábitos; los condicionantes son, la naturaleza, las cosas y los demás hombres: “así pues, cada uno de nosotros es formado por tres clases de maestros”:

El desarrollo interno de nuestras facultades y de nuestros órganos es la educación de la naturaleza; el uso que nos enseñan a hacer de tal desarrollo es la educación de los hombres; y la adquisición de nuestra propia experiencia sobre los objetos que nos afectan es la educación de las cosas (2010 [1762]: 39).

Las reglas que prescriben la naturaleza y las cosas obligan al hombre de modo extramoral; el dominio del género humano prescribe con reglas morales, de tipo racional –abstracto- o “metafísico”. A su vez, mientras que la naturaleza rige la vida del hombre acorde con sus propias leyes, que atañen al cuerpo, la dependencia de las cosas y la de los hombres resulta en cierto grado configurable.

En este último caso, el des-ordenamiento y la confusión de las relaciones, las cosas y luego de los afectos que introducen las dinámicas del despotismo en la vida civil, significan para Rousseau la exigencia de re-ordenar las cosas en función de otro tipo de sociabilidad. Su proyecto político pedagógico postula de esta manera una educación temprana de la ciudadanía, en la cual se la inserta en entornos pre-determinados y con efectos controlados por el maestro, de lo que resulta un aprendizaje: Rousseau habla de “exponer voluntariamente a mi alumno a todos los accidentes que pueden probarlo que no es más sabio que nosotros” (2010 [1762]: 365).

Rousseau *imagina* así una educación que trabaja sobre el hombre de manera empírica, acercándolo a las cosas y envolviéndola en situaciones previstas y ordenadas a los fines de

someterlo a sus propios límites, de donde resultará la comprensión de la propia capacidad y luego el arreglo de la voluntad al interés real, prescripto por el límite que impone “la experiencia”. Este experimento, cuya finalidad es el desarrollo de una sensibilidad moderada y en función de la capacidad, contempla la reciprocidad como principio epistémico, moral y político; a partir de dicho desarrollo, que es progresivo y gradual según crece Emilio y su capacidad de significar dicha “experiencia” en la que lo envuelve su maestro, resulta un mayor grado de justicia y libertad: el trabajo sobre las facultades sensibles de Emilio aporta así la clave para el fortalecimiento de la piedad como facultad moderadora de la razón.

A nuestro criterio este método –experimental- comporta matices empiristas en la filosofía rousseauiana, en tanto la razón como facultad humana encuentra su génesis en la experiencia sensible. El filósofo contrapone su método al de los “filósofos” en *E*:

Hay una cadena de verdades generales por la cual todas las ciencias se atienen a unos principios comunes y se desarrollan de forma sucesiva: esa cadena es el método de los filósofos. No es de ella de la que aquí tratamos. Hay otra completamente diferente por la que cada objeto particular atrae a otro y muestra siempre el que sigue. Este orden, que alimenta mediante una curiosidad continua la atención que todos exigen, es el que sigue la mayoría de los hombres, y sobre todo el que los niños necesitan (2010 [1762]: 251-252).

Para aprender el propio lugar entre las cosas, Emilio debe “experienciar” lo más posible, de manera tal que su sentimiento ancle en referencias concretas y sencillas –recuperables-. La progresión en este acercamiento epistémico afectivo se explica por el hecho de que conjunto con el crecimiento y el desarrollo de las facultades, Emilio va ampliando cada vez más su círculo de relaciones, y por lo tanto, de variables comparativas que lo vuelven cada vez más racional y afecto a su amor propio.

Resulta problemático para Rousseau el hecho de que las reglas que rigen la moral estén basadas en preceptos de tipo racional o abstracto, debido a la dificultad de conciliar el pensamiento metafísico con la sencillez del objeto común. Frente a la retórica y la generalización de las ideas, Rousseau hace prevalecer la acción y la sencillez en el discurso como método predilecto para la enseñanza (2010 [1762]: 373-374).

El caso de la instrucción infantil resulta paradigmático ya que los chicos, al no saber todavía razonar, encuentran en la prescripción moral –convencional- de lo bueno y lo malo, nada más que el impedimento de la voluntad adulta, a la cual son incapaces de significar. Y por lo tanto ante este impedimento son obligados a simular:

Resulta evidente que la mentira de hecho no es natural en los niños sino que es la ley de la obediencia la que produce la necesidad de mentir, porque siendo costosa la obediencia, uno se libra de ella en secreto cuanto puede, y porque el interés presente de evitar el castigo o el reproche predomina sobre el interés lejano de exponer la verdad (2010 [1762]: 137).

En el contexto de este programa del acercamiento progresivo y sensible hacia la moral y la vida civil, Rousseau incorpora los oficios en la educación de Emilio. El aprendizaje por medio de la participación en oficios y en las “artes naturales”⁴¹ permitiría a Emilio no solo mensurar adecuadamente la opinión pública refinada, sino también contribuir al desarrollo de su propia virtud, ya que aprendería “primero lo que son las cosas en sí mismas, y después lo que son ante nuestros ojos” (2010 [1762]: 274).

Remitir en primer lugar el pensamiento y la imaginación a las cosas –acercamiento epistémico sensible- es para Rousseau instituir un parámetro para valorar –juzgar- con mayor rectitud, ya que esas mismas cosas trocarán su valor en el dominio de los hombres. En este re-direccionamiento residirá en mayor medida la tarea de la instrucción pública, tanto del legislador como del educador. La delimitación de lo útil y el juicio recto están co-implicados:

Me encargaré de pulir el juicio de Emilio hasta tal punto de alterarlo; y aunque tenga el tacto lo bastante fino para sentir y comparar todos los gustos diversos de los hombres, yo lo llevaré hacia objetos más simples para fijar el suyo (2010 [1762]: 511).

Las referencias a la simplicidad en la consideración del contrato legítimo nos remiten a la inicial distinción entre cultura sencilla y cultura civilizada del CyA. Parecería ser que la conformación de un interés realmente común conlleva la realización de la sociabilidad sencilla y frugal, mientras que sería inherente a la sociabilidad espuria la insensibilización ante lo realmente necesario.

Los hombre rectos y sencillos son difíciles de engañar debido a su sencillez; las añagazas, los pretextos refinados no se imponen a ellos; no son siquiera lo bastante sutiles para ser víctimas de engaños [...] Cuanto más reina lo concreto en las asambleas, es decir, cuanto más se acercan las opiniones a la unanimidad, más dominante es también la

⁴¹ Rousseau realiza una jerarquía de las artes y oficios en función de su utilidad real, mérito o valor: 1) Agricultura 2) Forja 3) Carpintería de armazones, y otras que se siguen tras este orden. Ante esto, las artes susceptibles de ser llamadas “artísticas”, se revelan como superfluas de manera inversamente proporcional a la valoración que de ellas haga la opinión pública (2010 [1762]: 276). A su vez, las artes naturales se explican por el grado de autonomía que suponen, ya que son practicables por un solo individuo, mientras que las artes “industriales” requieren del concurso de varias manos, conllevan un mayor grado de dependencia de los demás hombres, y por tanto, son potencialmente más debilitantes para el individuo.

voluntad general; pero los largos debates, las disensiones, el tumulto anuncian el ascendente de los intereses particulares y el declive del Estado (2000 [1762]: 130-131)⁴².

La realización de las costumbres sencillas y la práctica asamblearia como ejercicio político legítimo requieren de una instrucción pública que haga patente el interés real de la asociación. El hincapié en un acercamiento sensible, epistémico y afectivo hacia las cosas tiene consecuencias morales y políticas, en tanto es condición para el discernimiento del verdadero objeto de la voluntad general: el bien común, que tiende siempre a lo concreto, a las necesidades “naturales”, en desmedro de la necesidad de la fantasía que procede de la superabundancia.

Es preciso “hacer sentir” lo necesario para recuperar una medida correcta para el juicio. Rousseau parece inclinarse por la hipótesis de que lo necesario puede establecerse a través de la exposición del cuerpo al límite de lo posible. Se trata de educar a través de una experiencia concreta, la cual hace de la coacción una necesidad, y por lo tanto, un deber. El límite se determina en términos de lo que conviene o no conviene al cuerpo: en esta instancia el deber se relaciona con el cuidado de sí, y ejercitarse en los límites de lo posible y de la capacidad equivale según Rousseau a trabajar por una moral legítima:

solo hay un precepto moral: retira tu corazón a los límites de tu estado; estudia y conoce esos límites; no somos desgraciados mientras nos encerramos en ellos, sino cuando queremos pasarlos, somos desgraciados cuando en nuestros deseos insensatos ponemos en el rango de lo posible lo que no es (2010 [1762]: 667).

El arreglo o desarreglo entre lo que se quiere lo que se puede y lo que se necesita, da la pauta para una vida de miseria o de felicidad, lo cual vuelve a estos elementos indispensables al fin de volvernos felices amando las leyes. La miseria es la desproporción entre nuestros deseos y nuestras facultades, mientras que la sabiduría y la guía de la verdadera felicidad consisten en poner en igualdad perfecta el poder y la voluntad; y “un ser sensible en quien las facultades igualaran a los deseos sería un ser absolutamente feliz” (2010 [1762]: 104-105).

Ya que la afectividad es “transporte” para la experiencia, cfr., (2010 [1762]: 429), y por tanto medio para la instrucción, parecería posible asociar el sentido de la máxima “hacer amar la ley” con el de “hacer sentir”. El problema de la normativización cívica de la conducta podría ser recuperado así desde el plano de la subjetividad en relación consigo misma. El sentimiento ante la experiencia es un parámetro *real* para la valoración y el efectivo aprendizaje:

⁴² [El subrayado es nuestro].

No vayáis pues a perderos en hermosos razonamientos para probar al adolescente que es un hombre como los demás y sujeto a las mismas debilidades; hacédselas sentir o no lo sabrá nunca (2010 [1762]: 365).

Rousseau desarrolla así una ontología del sentimiento en cuya dimensión funda el criterio y el objeto de las instituciones políticas. Esta ontología incorpora la experiencia del límite como condición última para la efectuación de los principios morales y políticos que rigen la asociación civil⁴³. A la luz de ello, sería posible asignar una mayor profundidad al texto del *CS*, por el hecho de que el mismo proyecto inscribe tales principios en la exigencia de ser vivenciados para poder ser significados y comprendidos por el individuo contractante; esto último también hace a dichos principios susceptibles de ser redefinidos de manera circunstancial, por cada pueblo y por cada hombre.

“Hacer sentir”, como práctica educativo-performativa, estimula y configura la sensibilidad de Emilio en su propio provecho: en este sentido, su experiencia se verá limitada a aquellas experiencias que resultarían provechosas para el cuerpo colectivo; cfr., (2010 [1762]: 372). Esta observación debe ser entendida desde esta misma filosofía que considera que el individuo se realiza como tal, o gana en fuerza, en unión con otros o en tanto miembro de un colectivo.

Sin embargo, se suscita un problema en la limitación de Emilio cuando Rousseau parece sugerir, en varios pasajes de esta obra, que la eficacia de la acción educativa se produce en la medida en que el educador invisibiliza sus estrategias y dispositivos: tarea contradictoria para un filósofo que tanto en el *CyA* como en el *SD* nos presenta su filosofía como una filosofía del desenmascaramiento. Ante determinados pasajes del Emilio, se tiene la impresión de estar frente a un educador enmascarado; y si nos referimos al *CS*, frente a un legislador también enmascarado en la medida en que debe “arrastrar” a los ciudadanos.

El “hacer sentir” la ley moral se torna un acto paradójico y hasta cínico, cuando Rousseau imagina, en el marco de su empirismo, situaciones u “ocasiones” que define como experiencias

⁴³ Así por ej., en relación al concepto de libertad, es necesario haber sido libre para poder apreciar, valorar y vivir según la libertad, y no confundirla con un “libertinaje” (cfr., 2010 [1762]: 298). Del mismo modo, en relación al concepto de propiedad privada, Rousseau imagina en el *E* situaciones ante las cuales exponer a su alumno para que pueda significar por cuenta propia la propiedad privada: experiencias de goce de la cosecha que le da su trabajo sobre la propia tierra, pero también Emilio es expuesto a traspasar el límite de su propio huerto; el reto por parte del vecino, a partir de esta extralimitación, significará un aprendizaje, cfr., (2010 [1762]: 135). Cabe además agregar que esta consideración sobre la educación de Emilio en la propiedad privada está alejada de una defensa de la propiedad privada en los términos del capitalismo actual, es decir, de la plusvalía, de la acumulación ilimitada,. A nuestro criterio, la filosofía política de Rousseau no podría verse plasmada en el liberalismo tal y como se efectiviza en el mundo contemporáneo.

de aprendizaje, en las que Emilio es expuesto al reto de la experiencia y no de la autoridad del maestro. En el libro cuarto Rousseau aproxima la figura del prestidigitador con la del maestro y señala el inconveniente de que el alumno advierta que se “le deja caer adrede en las trampas, y que se le tienden emboscadas a su inexperiencia” (2010 [1762]: 367).

Si bien este pasaje refiere a la necesidad de que el maestro renuncie a un ejercicio autoritario de su posición de autoridad, los ejemplos que el filósofo cita para ilustrar ese lugar por el cual el maestro abandona el adoctrinamiento y lo cede a la experiencia, muestran la figura de un maestro prestidigitador que planifica situaciones de humillación para con su alumno. En tales casos, “la experiencia” parece verse reducida a esas situaciones planificadas por un maestro que se invisibiliza como tal.

La felicidad en el cumplimiento del deber es problematizada por Rousseau en el marco de la crítica al despotismo y sus procesos de sociabilización. Como ya se indicó, el camino para llegar al pacto legítimo presenta el escollo de individuos insensibles al interés común, producto de aquel proceso de civilización en el que los hombres aprendieron a estimarse a sí mismos por sobre el resto. Todo lo cual explica el sentido del “hacer sentir la ley” del proyecto político-pedagógico rousseauiano, que consiste en el despliegue organizado de un conjunto de prácticas y dispositivo que buscan educar - configurar la sensibilidad del individuo para volverlo capaz de querer lo común.

La fuerza del orgullo y la vanidad propias de la insensibilidad resisten los intentos por contravenirlas. Por lo tanto el maestro o el legislador deben reconducir aquellas fuerzas mediante estratagemas y engaños; el maestro, por ej., tiene que evitar por todos los medios posibles que Emilio se compare con él: Emilio no debe sentirse humillado por su maestro, ni superior a él. El maestro oculta sus fuerzas mediante la programación de “ocasiones” que “hagan sentir” y modulen con ello una naturaleza afectada por y para su entorno.

Emilio es educado en orden a ser libre, pero la necesidad de retirarlo de las relaciones del despotismo lo fuerzan a estar sujeto a un estado de cosas controladas por el maestro y ocultas para el mismo Emilio: “cierto que le dejo la apariencia de la independencia, pero nunca estuvo más sometido a mí, porque lo está porque quiere estarlo” (Rousseau, 2010 [1762]: 497). En esta aparente independencia el alumno, sometido a su maestro, discierne su propia voluntad en la medida en que esta se “confunde” con la de su maestro.

Estas consideraciones sobre aquel despliegue programático de prácticas y dispositivos, nos obliga a problematizar la tesis de Bernardi, quien como puede recordarse, sostiene que la filosofía política de Rousseau no puede leerse bajo la hipótesis de una renuncia del interés particular. Coincidimos con Bernardi en que sí hay un trabajo sobre el interés, el problema reside en el trabajo mismo, en el que –como hemos indicado- Emilio es puesto en situaciones paradójicas, o en otros términos, en que en sí mismo el “hacer sentir” es paradójico, por cuanto Emilio se nos presenta como objeto de un experimento.

Conclusión

Recuperamos a Rousseau como un pensador crítico de su propia época. Los primeros escritos del período estudiado, en torno a los años 1750 y 1754, revelan una protesta contra la vida social del derroche y el lujo, que históricamente situamos en los círculos cortesanos de la aristocracia y de la alta burguesía, en torno al poder.

La denuncia al despotismo, en este caso, involucra a la esfera de las ciencias y de las bellas artes entre las cuales Rousseau señala a los “filósofos”, en calidad de cómplices de la corrupción de las costumbres y de la moral: la denuncia apunta al carácter disgregante e insensibilizador del progreso ilustrado. Con ello, identificamos en torno a esta denuncia una crítica a la razón como facultad que contribuye al progreso: Rousseau destrona la razón en una época en la que ésta era una facultad incuestionablemente ligada al desarrollo y al mejoramiento de la vida cultural y cívica en general.

Observamos que en su obra la sensibilidad es una categoría polisémica en la que se funda una ontología, y en la cual arraigan una *episteme* y una moral con rasgos empiristas, que tienen como efecto moderar la razón:

como todo lo que entra en el entendimiento humano le llega por los sentidos, la primera razón del hombre es una razón sensitiva; es ella la que sirve de base a la razón intelectual: nuestros primeros maestros de filosofía son nuestros pies, nuestras manos, nuestros ojos (2010 [1762]: 177).

La ontología del sentimiento es una ontología del buen sentido, en tanto lo afectivo es medida para lo útil, lo necesario y lo conveniente con relación a la “naturaleza”, volviéndose con ello una infraestructura y un criterio para discernir los verdaderos intereses de los espurios; intereses que, por lo mismo, pueden ser moderadores de la razón. La confusión que introduce la

razón significa una confusión de lo realmente necesario respecto al cuidado de sí mismo: la razón disgrega porque compara, y en dicha comparación estima y prefiere, a raíz de lo cual insensibiliza –ante el dolor humano- y excita las pasiones –desordenando el interés y el deseo-.

Estas observaciones nos permiten concluir que no hay hedonismo ni sensualismo en la filosofía de Rousseau, y por lo mismo, no hay una estética separada de una ética. El interés común es el amor propio extendido a los demás; sólo hay experiencia estética en la medida que se incorpora al otro, ante lo cual su filosofía establece un campo político: o el individuo se ve en el sufrimiento del otro, o no se ve en absoluto y su existencia es una farsa. En este mismo sentido, recuperamos el supuesto de que no hay individuo, si se encuentra des-ligado del cuerpo asociado, que es por sí mismo un ser colectivo indivisible; esto aun cuando el individuo sienta, de manera ilusoria –espuria-, que su goce no sería tal si no fuera absolutamente suyo, lo cual explica aquella afirmación de que “los placeres exclusivos son la muerte del placer” y con ello la muerte del individuo.

Frente a este individualismo que fragmenta el vínculo social y debilita a quienes lo componen, Rousseau postula la categoría de interés común, que supone la dimensión ontológica según la cual las cosas son porque convienen a una naturaleza que es tal en la medida en que el individuo no se absolutiza, sino que incorpora al otro. El interés común devuelve la existencia: ser es existir, y solo se “es” auténticamente cuando se incorpora al otro en el interés particular, que por eso, deviene común.

En vistas a que su crítica al despotismo reconoce que la dimensión histórica imprime sobre el cuerpo de las nuevas generaciones la marca de lo espurio, y que ello mismo condiciona la fuerza y el ordenamiento de la sensibilidad con relación al cuerpo social, o más bien en desmedro de dicho cuerpo, identificamos dos elementos: en primer término, la vigencia del despotismo y su sedimentación generacional, en el sentido de que el hombre parecería estar constituido por la tensión entre una fuerza que lo doblega hacia el absolutismo de lo particular y otra que lo libera hacia lo común; y en segundo término, identificamos la necesidad de una instrucción pública que revierta la tendencia a la retracción afectiva que significa el interés particular.

La confianza en una instrucción pública se sustenta en la premisa de que la naturaleza humana es modulable por las instituciones educativas y políticas. Sin embargo, esta misma premisa significa que por fuera de lo institucional, no habría nada que tomar para conformar una

sociabilidad legítima que estatuya el contrato social verdadero. Reconocemos en este caso un hiato en la argumentación rousseauiana que busca pensar el pasaje de lo pre-político o espurio a lo político o legítimo.

A nuestro criterio, dicho hiato orienta las conjeturas político-pedagógicas del *Emilio* hacia resoluciones paradójicas: en dicha obra Rousseau es profuso en la presentación de situaciones imaginarias, donde su personaje, Emilio, es colocado bajo relaciones de manipulación o instrumentalización; a modo de ejemplo, remitimos a aquéllos pasajes donde el alumno es deliberadamente expuesto al error para que sea “la experiencia” la que dicte su norma. En estos pasajes observamos mecanismos de engaño y de ocultamiento, que incluso explican el hecho mismo de que Rousseau identifique el maestro con el prestidigitador.

La naturaleza espuria de estos mecanismos o del experimento que Rousseau imagina en la obra del *E*, en donde – como ya se señaló- al alumno le son ocultas las estrategias mediante las cuales el educador interviene en su naturaleza, nos hace preguntarnos por la relación de Rousseau con el utopismo como modo de pensar, pero también como palabra- performativa de la naturaleza del hombre. El utopismo tiene efectos reales en cuanto interpela a partir de ensayos de la imaginación y conjeturas en los que, a fuerza de mostrar que las cosas podrían ser de otro modo, se busca afectar y provocar reacciones ante las cosas tal como son, y con ello, parece dar pie a ensayos político- programáticos.

En relación con lo señalado sobre el utopismo rousseauiano, dejamos planteada la necesidad de volver a estudiar el proyecto político-pedagógico del filósofo, incorporando el campo de recepción del *Emilio*. En este sentido puede ser esclarecedor la crítica que hace Voltaire del filósofo ginebrino en *Sentiment des citoyens*, donde afirma que *Emilio* es una novela impía y Rousseau un vil sedicioso, un pensador contradictorio y un loco peligroso debido a sus pretensiones de influir en los demás hombres; cfr., (Voltaire, 2001 [1764]: 325 - 329). A nuestro criterio, esta recepción debe ser contrapuesta a lo ya relevado en la propia letra de Rousseau, donde pareciera que la presencia del despotismo en la conformación de la naturaleza del hombre, reclamaría para su reversión, valerse y hacer uso de estrategias o de prácticas que el filósofo reconoció en el despotismo, como por ejemplo la simulación y el engaño.

La situación paradójica en la que – a nuestro criterio- devino la máxima de hacer amar la ley, no nos exime de la tarea de destacar en la obra de Rousseau la presencia de una ontología del sentimiento, que permite fundamentar la dimensión política de la vida sobre bases

inmanentes: es decir sin recurrir a fundamentos trascendentes, ni trascendentales. Así como también de señalar la riqueza semántica que adquiere la voz sentimiento en Rousseau, tal como hemos observado en el análisis realizado de sus obras.

Bibliografía

Fuentes principales

-Rousseau, Jean Jacques,

Las Obras Completas de Rousseau serán consultadas en su idioma original en <http://archive.org/search.php?query=creator%3A%22Rousseau%2C+Jean-Jacques%2C+1712-1778%22>.

Ediciones en español:

(2000) *Del Contrato Social*, pról., trad. y notas de M. Armiño, Madrid, Alianza.

(2000) *Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres*, pról., trad. y notas de M. Armiño, Madrid, Alianza.

(2000) *Discurso sobre las ciencias y las artes*, pról., trad. y notas de M. Armiño, Madrid, Alianza.

(2001) *Jean Jacques Rousseau. Mémoire de la Critique*, Pref. et textes choisis par Raymond Trousson, Paris, PUPS.

(2007) *Profesión de fe del vicario saboyano y otros escritos complementarios*, Intr. trad. y notas de Antonio Pintor-Ramos, Madrid, Trotta.

(2008) *Cartas escritas desde la montaña*, trad., introd. y notas de A. Hermosa Andújar, Buenos Aires, Prometeo.

(2008) *Cartas morales y otra correspondencia filosófica*, México D. F., Plaza y Valdés.

(2008) *Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres*, trad. y estudio preliminar de Vera Waksman, Buenos Aires, Prometeo.

(2010) *Emilio, o De la educación*, trad. y notas de M. Armiño, Madrid, Alianza.

Fuentes secundarias

-Kant, Immanuel, (2010), *Ideas para una historia universal en clave cosmopolita y otros escritos sobre Filosofía de la Historia*, Madrid, Tecnos.

-Nietzsche, Friedrich, (1996), *Humano, demasiado humano*, Madrid, Akal.

Bibliografía referida

-Bernini, Emilio, (2012), “Sensación y sentimiento. La controversia Rousseau-Helvetius y la configuración del individuo (romántico)”, en *Anacronismo e irrupción, Justicia en la teoría política Clásica y Moderna*, Vol. 1 N° 1, pp. 165-191.

-Bernardi, Bruno, (2002), “La notion d’intérêt chez Rousseau: une pensée sous le signe de l’immanence”, in *J-J Rousseau, colloque de Nancy, Cahiers Philosophiques de Strasbourg, t. XIII*, Printemps, pp.149-173.

(2010) “L’ immanence democratique: aporie ou principe?”, *Pardès* 1/2010, N° 47-48, pp. 247-260.

-Black, Jeremy, (1997), *La Europa Del Siglo XVIII, 1700-1789*, Akal.

-Bobbio, Norberto, (2009), *Diccionario Político*, Siglo XXI, Edición: 15.

-Carracedo Rubio, J., (2001), “Rousseau y la superación del dilema jusnaturalismo-convencionalismo”, *ISEGORÍA*, N°24, pp. 97-114.

-Cassirer, Ernst, (1950), *Filosofía de la ilustración*, México D.F., Fondo de Cultura Económica.

-Clarck, Lewis, Lawrence, Guy, (1995), “Rousseau et la Critique”, en *Ottawa: Pensée Libre*, N°5.

- Dominique, Juliá, (1988), “Educación e Ilustración en Francia. Los cambios del sistema educativo en Francia en el siglo XVIII”, en *La educación en la Ilustración Española*, Paris, Revista de Educación, Escuela de Altos Estudios en Ciencias Sociales.
- Ginzo Fernández, Arsenio, (1992), “La referencia a la ciudad antigua en el pensamiento político de Rousseau”, *POLIS, Revista de ideas y formas políticas de la Antigüedad Clásica*, N°4 [ISSN 1130-0728].
- Herrero Fernández, J.J., (2004), “Metodología, Especie y Devenir Animal en Buffon”, *Aparte Rei, Revista de Filosofía*, <http://serbal.pntic.mec.es/~cmunoz11/index.html>
- Kawauche, Thomaz, (2013), *Religião e política em Rousseau. O conceito de religião civil*, São Paulo, Humanitas.
- Peña Echeverría, Javier, (1995), “Rousseau y la idea de comunidad política”, *Isegoría*, N°11, pp. 126-143.
- Trousseau, Raymond, (1979), *Historia de la literatura utópica*, Barcelona, Península.
- Villar, A., (1995), *Voltaire-Rousseau, En torno al mal y la desdicha*, Madrid, Alianza.
- Waksman, Vera, (2013) “Jean Jacques Rousseau: el amor de sí mismo y la felicidad pública”, *Anacronismo e irrupción, Los derroteros del vínculo entre felicidad y política en la teoría política clásica y moderna*, Vol. 3, N°4, pp. 104-127.
- Wallerstein, Immanuel, (2006), *El moderno sistema mundial III. La segunda era de gran expansión de la economía mundo-capitalista, 1730-1850*, Buenos Aires, Siglo XXI.