

VERA WAKSMAN

EL LABERINTO DE LA LIBERTAD

*Política, educación y filosofía
en la obra de Rousseau*



FONDO DE CULTURA ECONÓMICA

MÉXICO - ARGENTINA - BRASIL - COLOMBIA - CHILE - ESPAÑA
ESTADOS UNIDOS DE AMÉRICA - GUATEMALA - PERÚ - VENEZUELA

Primera edición en español, 2016

Waksman, Vera

El laberinto de la libertad : política, educación y filosofía en la obra de Rousseau / Vera Waksman. - 1a ed. - Ciudad Autónoma de Buenos Aires : Fondo de Cultura Económica, 2016.

435 p. ; 21 x 14 cm. - (Filosofía)

ISBN 978-987-719-104-2

1. Filosofía. I. Título.
CDD 190

Armado de tapa: Juan Balaguer

D.R. © 2016, FONDO DE CULTURA ECONÓMICA DE ARGENTINA, S.A.
El Salvador 5665; C1414BQE Buenos Aires, Argentina
fondo@fce.com.ar / www.fce.com.ar
Carr. Picacho Ajusto 227; 14738 México D.F.

ISBN: 978-987-719-104-2

Comentarios y sugerencias: editorial@fce.com.ar

Fotocopiar libros está penado por la ley.

Prohibida su reproducción total o parcial por cualquier medio de impresión o digital, en forma idéntica, extractada o modificada, en español o en cualquier otro idioma, sin autorización expresa de la editorial.

IMPRESO EN ARGENTINA - *PRINTED IN ARGENTINA*
Hecho el depósito que marca la ley 11723

ÍNDICE

<i>Agradecimientos</i>	11
<i>Introducción. El amor de sí: un hilo en el laberinto de la libertad</i>	13

Primera parte

EL PROBLEMA: EL AMOR DE SÍ MISMO Y LA LIBERTAD / 33

I. <i>La naturaleza humana y el amor de sí mismo</i>	39
1. En busca de los principios: Rousseau y las luces	39
2. El <i>contra Hobbes</i> de Rousseau	45
II. <i>La convención y la libertad contra sí misma</i>	70
1. Sociabilidad y amor propio: necesidad o contingencia del devenir	72
2. El pacto del rico: entre impostura y legitimidad	78

Segunda parte

LA EDUCACIÓN Y LA FORMACIÓN DEL INDIVIDUO / 97

III. <i>Por el camino de Emilio</i>	103
1. El sentido de la educación y el amor de sí mismo	103
2. El arte del tutor y la educación negativa	129
3. La educación de las pasiones y la expansión del amor de sí	146

IV. <i>La religión, de la moral a la política</i>	170
1. La religión contra la libertad	174
2. Lo útil y lo necesario: amor de sí, virtud y tolerancia	185

Tercera parte

LA POLÍTICA COMO CONDICIÓN DE LA LIBERTAD / 213

V. <i>Las condiciones de la libertad: el instante</i>	219
1. La voluntad general: cuerpo político, yo común y amor de sí	219
2. La voluntad general según Rousseau	234
3. El problema de la unión: el amor de sí y el interés	239
4. ¿Existe un límite a lo que la voluntad general puede querer?	248
5. La tensión entre la immanencia y la trascendencia	256
VI. <i>La realización de la libertad: la duración</i>	261
1. El Legislador como personaje excepcional	264
2. El gobierno de los hombres	289

Cuarta parte

EL HOMBRE RECOBRADO.

EL FILÓSOFO Y LA LIBERTAD / 317

VII. <i>Rousseau en el espejo de Sócrates</i>	321
1. Sócrates y la verdadera filosofía	321
2. El conocimiento del hombre	344
3. ¿Derrota de Sócrates?	353
4. La apología de Rousseau	364

VIII. <i>El filósofo y el paseante solitario</i>	374
1. El hombre de la naturaleza esclarecido por la razón.....	379
2. El filósofo y los hombres excepcionales	389
<i>Conclusión. El hombre excepcional y la posibilidad de un nuevo hombre</i>	395
<i>Bibliografía</i>	413
<i>Índice de nombres</i>	433

AGRADECIMIENTOS

ESTE libro tiene su origen en un trabajo de tesis doctoral realizada en el marco del programa de cotutela entre la Universidad de Buenos Aires y la Université Paris 8 y defendida ante un jurado constituido por sus directores Jorge E. Dotti y Patrice Vermeren y por Bruno Bernardi, Stéphane Douailler, Silvana Carozzi y Leiser Madanes.

Agradezco a Jorge Dotti, por su confianza, por su lectura rigurosa y por su crítica, capaz de marcar los desacuerdos con complicidad filosófica y afecto intacto.

A Patrice Vermeren, por su aliento y su impulso, por su gran disponibilidad y generosidad y por hacer parecer fácil lo que resulta difícil.

A Bruno Bernardi, por sus valiosos comentarios, basados en el más profundo conocimiento de la obra de Rousseau. Y a Stéphane Douailler por sus comentarios sobre la figura del filósofo en Rousseau.

A Silvana Carozzi, por su lectura atenta y por una amistad que ya ha ido más allá del intercambio intelectual.

Agradezco a Leiser Madanes por invitarme a compartir en el año 2012 un seminario en el Departamento de Filosofía de la Universidad Nacional de La Plata en el que pude exponer y discutir los principales argumentos de este libro. Aprendí y sigo aprendiendo mucho de su manera de relacionarse con la filosofía y de su placentera exigencia en el mejor de los sentidos.

Quiero también expresar mi reconocimiento a la Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación de la Universidad Nacional de La Plata por su hospitalidad y por haberme dado un lugar de trabajo que es cada día más gratificante. Y gracias a Silvia Manzo, por una colaboración ya fecunda y que promete seguir siéndolo.

Mi agradecimiento también a Francisco Naishtat, por su confianza, por su amistad, por haber apoyado desde el primer momento este proyecto y por tantos años de trabajo compartido en la cátedra de Filosofía de la Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad de Buenos Aires.

Guardo una especial gratitud hacia Gabriela Domecq, los intercambios y discusiones que mantuvimos alrededor de la obra de Rousseau resultaron fundamentales para asentar algunas ideas y descartar otras.

Agradezco a Mariana Rey y Horacio Zabaljáuregui del Fondo de Cultura Económica, por su confianza en este libro y por sus valiosos consejos.

A mis amigos, Laura Agratti, Gonzalo Aguilar, María Alba Bovisio, Cecilia Caputo, José Fernández Vega, José Luis Galimidi y Alejandra Laera, por estar, siempre.

A Susana Chamas, mi madre, por su apoyo incondicional y, sobre todo, por celebrar el trabajo y la vida todos los días.

A Yaki Setton, por su ayuda, por su compromiso y por darme su tiempo para que yo pueda tener más. Y gracias a él, a Juli y a Manu por impedir que me olvide de lo importante.

INTRODUCCIÓN. EL AMOR DE SÍ: UN HILO EN EL LABERINTO DE LA LIBERTAD

Odio la servidumbre como la fuente de todos los males del género humano. Los tiranos y sus aduladores gritan sin cesar: pueblos, cargad vuestras cadenas sin murmurar porque el primero de los bienes es la tranquilidad. Mienten: es la libertad. En la esclavitud, no hay ni paz ni virtud.

“Carta a Christophe de Beaumont”

LA PUBLICACIÓN de *Emilio o De la educación* y *Del contrato social* en 1762 marca el comienzo de una larga serie de desventuras en la vida de Rousseau. Aun cuando, por cierto, sus escritos ya habían generado amplia polémica, estas dos obras capitales dan lugar ya no a discusiones sino más bien a una persecución. *Del contrato social* se publica en Ámsterdam uno o dos meses antes de *Emilio o De la educación*, pero su editor tiene dificultades para ingresarlo a Francia. Por su parte, *Emilio o De la educación* se imprime en París y se vende desde fines de mayo sin problemas. Pero por poco tiempo porque durante el mes de junio se suceden las condenas: primero, la Facultad de Teología de la Sorbona condena la obra de quien considera “gran maestro de corrupción y de error” por ser “contraria a la fe y las costumbres”. Luego, el Parlamento de París impone la quema del libro y el arresto del autor y, a continuación, el Pequeño Consejo de Ginebra incluye *Del contrato social* en la censura y condena ambos libros “a ser lacerados y quemados [...] como temerarios, escandalosos, impíos, tendientes a destruir la religión cristiana y todos los gobiernos”.¹ Por último, a comienzos de

¹ Véase “Le Contrat social condamné à Genève”, en J.-J. Rousseau, *Du contrat social*, ed. de E. Dreyfus-Brisac, París, Félix Alcan, 1896, p. 423.

agosto, el arzobispo de París, Christophe de Beaumont, publica un *mandement*, un escrito condenatorio del *Emilio* o *De la educación*, dirigido en particular a la *Profesión de fe del vicario saboyano*. Rousseau se refugia en Neuchâtel desde donde, como ciudadano de Ginebra, responde al alto representante de la Iglesia de Francia. La carta a Christophe de Beaumont, publicada en marzo de 1763, no propone el gesto de sumisión que tal vez se esperaba y, tras ella, el intercambio cesa. A pocos días del mes de abril el ministro francés residente en Ginebra hace saber a las autoridades que una reimpresión ginebrina de la misiva de Rousseau no sería apreciada en el reino. Sin que ningún ciudadano proteste, se prohíbe la impresión de la obra y aquel que se identificaba como el ciudadano de Ginebra termina abdicando “a perpetuidad de [su] derecho de burguesía y de ciudadanía”.²

Algo de Rousseau, del pensador y del personaje, se deja ver en este episodio. Rousseau es un extranjero, en Francia y también en su propia patria. Después de volver a la religión protestante en 1754, debe renunciar al título con el que había elegido identificarse: ciudadano de la República de Ginebra antes que súbdito del rey. Colabora con la *Enciclopedia* y critica el valor de la difusión del conocimiento. Deplora el efecto moral de las letras y las artes pero escribe comedias y piezas musicales. Abandona a sus hijos y se atreve a escribir sobre la educación de los niños... autor de paradojas dicen sus contemporáneos, a lo cual, orgulloso, responde “prefiero ser un hombre de paradojas y no un hombre de prejuicios”.³

Rousseau es, también, el que no admite publicar sin nombre de autor, el que rechaza la pensión del rey después de ganar el concurso de la Academia de Dijon en 1751 porque “es demasiado difi-

² Véase J.-J. Rousseau, “Carta al señor J. Favre, primer síndico de la República de Ginebra”, 12 de mayo de 1763, en M. Raymond (ed.), *Rousseau. Lettres 1728-1778*, Lausana, La Guilde du Livre, 1959, núm. 89, p. 221.

³ J.-J. Rousseau, *Émile*, en *Œuvres complètes*, t. iv, París, Gallimard, col. La Pléiade, 1959-1995, p. 323 (en adelante, E) [trad. esp.: *Emilio* o *De la educación*, trad. y pról. de Mauro Armijo, Madrid, Alianza, 2011].

cil pensar noblemente cuando solo se piensa para vivir”,⁴ es el que elige ganarse la vida como copista de música que escribe obras de filosofía política, textos literarios, escritos autobiográficos, piezas musicales, un diccionario de música, textos sobre química y sobre botánica. Rousseau es el autodidacta, el pobre, el huérfano, “el pordiosero”, dirá Voltaire,⁵ que se hace un lugar en la gran capital.

La obra de Rousseau es, entonces, amplia y variada. Quien busque sus libros en una biblioteca los encontrará dispersos en los estantes de filosofía, literatura, derecho o educación. Esa misma variedad caracteriza a sus lectores y suele ocurrir que quien estudie a Rousseau desde la pedagogía lea solo *Emilio o De la educación*, quien se interese por su pensamiento político rara vez se ocupe de *Las ensoñaciones del paseante solitario* o, menos aún, de *Julia, o la nueva Eloísa*, y que quienes lean sus obras literarias probablemente no se sientan atraídos por el *Discurso sobre la economía política*. Más allá de la ya clásica cuestión de la unidad de la obra, no siempre resulta fácil encontrar el hilo conductor entre los textos o la inquietud común que anima el pensamiento del autor.

El laberinto de la libertad procura trazar ese hilo conductor para recorrer los principales textos de Rousseau y mostrar que su filosofía está animada por una inquietud teórica que atraviesa su obra y, por qué no, también su vida. El hilo conductor es la noción de amor de sí mismo, y la inquietud, la libertad. Es lo que se lee en el epígrafe más arriba, tomado de los fragmentos no publicados de la carta a Christophe de Beaumont, elocuente hasta el exceso. “Odio

⁴ J.-J. Rousseau, *Les confessions*, en *Œuvres complètes*, t. I, París, Gallimard, col. La Pléiade, 1959-1995, p. 403 (en adelante, c) [trad. esp.: *Las confesiones*, trad. y pról. de Mauro Armíño, Madrid, Alianza, 1997].

⁵ En el célebre comienzo de la segunda parte del *Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres*, cuando Rousseau escribe “los frutos son de todos y la tierra no es de nadie”, Voltaire anota al margen “esta es la filosofía de un pordiosero que querría que los ricos fueran robados por los pobres”. Véase J.-J. Rousseau, *Discours sur l'origine de l'inégalité*, en *Œuvres complètes*, t. III, París, Gallimard, col. La Pléiade, 1959-1995, p. 1339, n. 1 (en adelante, DOI) [trad. esp.: *Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres*, trad. de Vera Waksman, Buenos Aires, Prometeo, 2008].

la servidumbre como la fuente de todos los males del género humano"; Rousseau no distingue la servidumbre de la esclavitud, siervo o esclavo son sinónimos en la medida en que suponen la sumisión a la voluntad de otro. A la voluntad del tirano, que no puede ser tal si no cuenta con los aduladores que lo sostienen y conforman la red que va corrompiendo y sujetando las voluntades, tal como lo había expuesto el joven La Boétie en su discurso. La tranquilidad y el orden no valen la libertad, dice Rousseau, que sabe que no alcanza con romper las cadenas para ser libre: es necesario *querer* la libertad; sin ella la paz es ilusoria y la virtud, solo sometimiento. Ir de la sumisión a la obediencia, de la ilegitimidad a la legitimidad, exige desatar los lazos de la servidumbre y reconducir la voluntad hacia la libertad. ¿Cómo encarar este camino?

El principio del amor de sí mismo da unidad y coherencia a la obra de Rousseau. Resulta, por lo tanto, una noción fundamental para comprender su concepción antropológica, su teoría educativa, su posición respecto de la religión y la moral, su filosofía política y su idea de la filosofía. El amor de sí es un principio originario y constitutivo de la naturaleza humana que encuentra su primera formulación en el *Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres* y estructura el aspecto propositivo de la obra de Rousseau. La naturaleza humana que *descubre* el autor tras despojarla de las adquisiciones sociales no supone ningún devenir prefijado: son las instituciones en las que los hombres se socializan las que desvían o encaminan el amor de sí mismo hacia formas pacíficas y capaces de componer vínculos con otros, o hacia formas competitivas y vanidosas, destructivas de todo vínculo social.

Según establece Rousseau en el primero de los diálogos de *Rousseau juez de Jean-Jacques*, las pasiones primitivas como el amor de sí mismo tienden a la felicidad del hombre y lo ocupan con los objetos necesarios para ese fin. Son pasiones amables y amistosas. Sin embargo, "cuando son desviadas de su objeto por obstáculos, se ocupan más del obstáculo para apartarlo que del objeto para alcanzarlo, entonces cambian de naturaleza y se vuelven irascibles

y odiosas”.⁶ El punto de partida es, entonces, una naturaleza humana que no precisa entablar vínculos de hostilidad o lucha con sus semejantes a fin de conseguir lo que necesita para su bienestar. La vida social trae, sin embargo, *obstáculos* que producen un *desvío* de un objetivo verdadero. La lucha contra los obstáculos da lugar a pasiones odiosas, el amor de sí se concentra en el individuo y nace, como reacción, el amor propio.

El Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres muestra el curso que tomó el amor de sí mismo en la historia, en el marco de una sociabilidad preestatal y espontánea, librada, por así decir, a su propia suerte. De esos vínculos azarosos resultó una modificación de la naturaleza humana, que pasó de estar regida por el amor de sí mismo a estarlo por la pasión artificial y relativa del amor propio. Dicha pasión, al poner al hombre en la competencia y la rivalidad permanente, lo desorienta respecto de su propio lugar —porque siempre ansía el lugar de otro— y también respecto de qué es lo importante —porque ya no distingue la apariencia de la realidad—. Así, los hombres se modifican en la vida con otros y dicha transformación lleva a que “olvide[n] su primer destino” o a que se “ahogue [en ellos] el sentimiento de aquella libertad original para la que parecían haber nacido”.⁷

No olvidar la libertad supone poder establecer relaciones con otros en las que los obstáculos no sean más importantes que los objetos. Dicho de otro modo, los hombres dominados por el amor propio solo pueden establecer vínculos hostiles con sus semejantes. Leer la obra de Rousseau siguiendo el hilo conductor del amor de sí equivale a rastrear las formas en que el autor busca evitar la

⁶ J.-J. Rousseau, *Rousseau juge de Jean-Jacques*, en *Œuvres complètes*, t. I, París, Gallimard, col. La Pléiade, 1959-1995, p. 669 (en adelante, *RJJJ*) [trad. esp.: *Rousseau juez de Jean-Jacques. Diálogos*, trad. de Manuel Arranz Lázaro, pról. de Javier Gomá Lanzón, Valencia, Pre-Textos, 2015].

⁷ J.-J. Rousseau, *Discours sur les sciences et les arts*, en *Œuvres complètes*, t. III, París, Gallimard, col. La Pléiade, 1959-1995, p. 7 (en adelante, *DSA*) [trad. esp.: *Discurso sobre las ciencias y las artes. Discurso sobre el origen de la desigualdad entre los hombres*, trad. de Mauro Armiño, Madrid, Alianza, 2012].

concentración del amor propio. Desde este punto de vista, el amor de sí mismo sería, entonces, una condición de la libertad, una previa y subyacente a la condición política y jurídica que es la ley. Esto se evidencia de manera negativa: la falta de libertad suscita la pregunta por ella y Rousseau responde denunciando el despotismo político pero también advirtiendo sobre la transformación subjetiva que sufren los hombres en las sociedades injustas. Rousseau muestra que, aun cuando sea la característica definitoria de lo humano, la libertad en sentido moral no está dada y tenerla y conservarla exige una particular atención al curso que pueden tomar las tendencias autoesclavizantes producidas por la concentración del amor de sí y su cambio en amor propio.

Ahora bien, ¿es posible evitar esa alteración? ¿No es acaso una consecuencia ineludible de la vida social que los hombres se comparen, que deseen el reconocimiento de otros? Y sobre todo, ¿no es acaso absurdo pensar que el amor de sí mismo, característico del hombre natural que vive aislado como un “animal estúpido y limitado”, constituya un principio para la vida de los hombres en libertad? Está claro que todo intercambio social produce la transformación de aquel principio primitivo en amor propio. Lo que hay que examinar con cuidado, sin embargo, es la consecuencia que se deriva de ello: si el amor propio es asimilado a una potencia *siempre* negativa, podría pensarse que toda vida social según Rousseau produce de manera inevitable una alteración de *bueno a malo* en la naturaleza del hombre y condena de este modo la posibilidad misma de la libertad.

En *Del contrato social*, Rousseau toma como punto de partida una situación hipotética en la que las fuerzas del hombre son incapaces de hacer frente a los obstáculos que atentan contra su vida. Si el artificio político no interviene, el amor de sí mismo no puede garantizar ya la supervivencia y resulta imperativo que los hombres cambien su manera de ser.⁸ Dicho cambio es posible por el

⁸ J.-J. Rousseau, *Du contrat social*, en *Œuvres complètes*, t. III, París, Gallimard, col. La Pléiade, 1959-1995, p. 360 (en adelante, cs) [trad. esp.: *Del contrato social*, trad. de Mauro Fernández Alonso de Armiño, Madrid, Alianza, 2012].

pacto social y la soberanía de la voluntad general: única manera de obedecer y seguir siendo libre, única solución al problema de la libertad.

Ahora bien, si la voluntad general ha de ser —como quiere Rousseau— algo diferente del soberano de Hobbes y el contrato no solo debe dar protección contra obediencia —tranquilidad— sino, sobre todo, garantizar la libertad, entonces habrá que pensar que los hombres pueden ser otra cosa que lo que son esos hombres dominados por el amor propio que están a la vista. Entonces, para poder afirmar que el problema de la libertad tiene solución por medio del contrato social es necesario ir más allá de la oposición entre un principio *bueno*, llamado amor de sí mismo, y un principio *malo*, el amor propio. Hay que cuestionar la idea de que el amor de sí es la pasión propia de un estado de naturaleza perdido para siempre y que entre los hombres solo queda la hostilidad de una pasión competitiva y vanidosa.

Una lectura frecuente que ha contribuido a cristalizar esta interpretación es la que aplica el esquema bíblico de la Caída a la historia del género humano narrada por Rousseau en el texto de 1755.⁹ Se establece así una analogía entre el primer estado de naturaleza y una vida edénica a la que pone fin un *funesto azar*, que se lee como una versión laica de la expulsión del Paraíso. El texto de Rousseau provee, sin duda, elementos para este tipo de lectura, cuando afirma, por ejemplo, que el desarrollo de la razón acalla la naturaleza y que la libertad que se pierde ya no se recupera. De este modo, cuando se aplica dicho esquema escatológico, el amor

⁹ “Versión laicizada, ‘demistificada’ de la historia de los orígenes, pero que, suplantando a la escritura, la repite en otro lenguaje. [...] Aquella condición primitiva es un *paraíso* [...] la conciencia inquieta descubre la desgracia de la existencia separada, es pues una *caída*” (el énfasis pertenece al original). Véase J. Starobinski, “Introduction au *Discours sur l’origine de l’inégalité*”, en J.-J. Rousseau, *Discours sur l’origine de l’inégalité*, en *Œuvres complètes*, op. cit., t. III, pp. LII y LIII. Para una aplicación de este mismo esquema pero en clave de “discontinuidad radical”, véase B. Binoche, *Les trois sources des philosophies de l’histoire (1764-1798)*, Quebec, Les Presses de l’Université Laval, 2008, cap. 1.b.

de sí mismo queda integrado al primer estado de naturaleza, aquel en el que los hombres son animales estúpidos y limitados y, en consecuencia, aparece como un principio definitivamente perdido. Así como no se vuelve al paraíso terrenal ni a la inocencia originaria, tampoco se vuelve al amor de sí mismo: lo que queda, en cambio, es una redención a través de la educación o de la política.¹⁰

Esta manera de interpretar el devenir histórico propuesto por Rousseau resulta, quizá, seductora, pero introduce una serie de equívocos. Si el amor de sí mismo existe en el estado de naturaleza y la sociabilidad provoca la pérdida de ese estado, el principio *bueno* del amor de sí es, inevitablemente, parte del pasado de la humanidad y pretender que los hombres construyan sus relaciones mutuas a partir de él equivale a proponer, como entendía Voltaire, que los seres humanos vuelvan a caminar en cuatro patas.¹¹

El problema no es la degeneración del amor de sí en amor propio como destino de la vida en común *sin instituciones legítimas*. El problema es que, si esa degeneración es ineludible, entonces lo que puede esperarse de las instituciones legítimas es que contengan la violencia de los individuos vanidosos, lo cual puede ser indispensable, pero, como escribe Rousseau en el *Discurso sobre la economía política*, “si no se hace nada más, habrá en todo ello más apariencia que realidad”,¹² habrá solo un orden y una apariencia de libertad. Rousseau plantea, por el contrario, que no hay libertad

¹⁰ Véase H. Gouhier, “Nature et histoire dans la pensée de Jean-Jacques Rousseau”, en *Les méditations métaphysiques de Jean-Jacques Rousseau*, París, Vrin, 1970, pp. 11-47.

¹¹ “Recibí, Señor —escribe Voltaire a Rousseau tras la lectura del segundo *Discurso*—, su nuevo libro contra el género humano [...] Dan ganas de caminar en cuatro patas cuando se lee su obra. Sin embargo, como hace más de sesenta años que perdí el hábito siento, lamentablemente, que me es imposible retomarlo.” Voltaire, “Lettre de Voltaire à Jean-Jacques Rousseau”, 30 de agosto de 1755, en *Œuvres complètes*, t. III, p. 1379.

¹² J.-J. Rousseau, *Discours sur l'économie politique*, en *Œuvres complètes*, t. III, París, Gallimard, col. La Pléiade, 1959-1995, p. 251 (en adelante, *DEP*) [trad. esp.: *Discurso sobre la economía política*, trad. y estudio preliminar de José E. Candela, Madrid, Tecnos, 1985].

si no es posible transformar esa forma de ser de los hombres dominada por el amor propio.

Por lo demás, sin esta pasión sería imposible imaginar, por ejemplo, la más elemental noción de belleza, pues esta requiere la comparación, o, en el orden interpersonal, el amor romántico no podría existir, por cuanto exige no solo la comparación sino, además, el deseo de ser preferido antes que otro. Rousseau no puede desear la inexistencia de estas ideas y condenarlas por su parentesco con aquella pasión facticia porque la vida humana encuentra sentido por estas adquisiciones del espíritu que resultan de la vida social.¹³ Como se ve, la asimilación sin más del amor propio al aspecto negativo del desarrollo del amor de sí resulta problemática desde todo punto de vista.

Es posible pensar, en cambio, que puede haber una forma *buena* del amor propio, un desarrollo de esta pasión en un sentido no disolutorio de las relaciones entre los seres humanos. El propio Rousseau confirma esta hipótesis cuando escribe en *Emilio o De la educación*: “La única pasión natural del hombre es el amor de sí mismo o el *amor propio extendido*”.¹⁴ De este modo, el aspecto positivo o negativo no está asociado al modo de ser (natural o artificial)

¹³ En el *Manuscrito de Ginebra* se plantea la hipótesis de qué habría ocurrido si los hombres hubieran permanecido en la independencia de los primeros tiempos, de “perfecta independencia” y de “libertad sin regla”, una independencia que, aun cuando hubiera seguido unida a la antigua inocencia, “habría tenido siempre un vicio esencial y dañino para el progreso de nuestras más excelentes facultades [...] La tierra estaría cubierta de hombres entre los cuales no habría casi ninguna comunicación [...] cada uno permanecería aislado entre los otros, [...] nuestro entendimiento no podría desarrollarse; viviríamos sin sentir nada, moriríamos sin haber vivido; toda nuestra felicidad consistiría en no conocer nuestra miseria; no habría ni bondad en los corazones ni moralidad en las acciones, y no habríamos nunca experimentado el sentimiento más delicioso del alma que es el amor de la virtud”. Véase J.-J. Rousseau, *Manuscrit de Genève*, en *Œuvres complètes*, t. III, París, Gallimard, col. La Pléiade, 1959-1995, p. 283 (en adelante, *MG*) [trad. esp.: “El contrato social o Ensayo sobre la reforma de la República”, intr., trad. y notas de Vera Waksman, en *Deus Mortalis*, núm. 3, 2004].

¹⁴ *E*, p. 322. El énfasis me pertenece.

de la pasión, sino a la *expansión* o a la *concentración* a la que dé lugar. La piedad o conmiseración será una primera expansión del amor de sí o una forma del amor propio extendido, porque es efecto del ejercicio del sujeto capaz de salir de sí y ponerse en el lugar de otro.

Habrà que hablar, entonces, de amor propio concentrado o expandido y entender que son estas las formas negativa y positiva respectivamente de aquel amor de sí, el cual no es más que un impulso vital proteico, que asume una forma u otra de acuerdo con las relaciones en las que se encuentre. Consecuentemente, al enfrentar la educación moral de Emilio, el tutor propone “extendamos el *amor propio* a los otros seres y lo transformaremos en virtud”.¹⁵ La virtud es, así, amor propio expandido, mientras que la vanidad es amor propio concentrado. Si se compara esta definición con aquella otra del segundo *Discurso*, “el amor de sí, [...] dirigido por la razón y modificado por la piedad, produce la humanidad y la virtud”,¹⁶ se comprende que, al final, el amor de sí y el amor propio no constituyen pasiones *esencialmente* diferentes sino una serie de relaciones que pueden cambiar una y otra vez.

Afirmemos, entonces, dentro de los límites de esta introducción, que nada hay en la naturaleza humana que impida que el principio del amor de sí pueda orientarse de manera tal de generar pasiones amables y expandirse virtuosamente. Cabe examinar, entonces, ¿por qué, estando esas vías *amorosas* a disposición, los hombres se encaminaron por las rutas más hostiles? Pero, más aún, se trata de ver ahora cómo es posible reencaminar, reorientar el amor propio hacia formas cada vez más extendidas.

Si el problema es la libertad y el hilo conductor que atraviesa la exploración del problema es el amor de sí mismo, Rousseau muestra que es necesario un *agente* para la reorientación de la naturaleza humana, un reeducador de las pasiones para que los hombres sean capaces de querer la libertad en lugar de la servidumbre

¹⁵ E, p. 547. El énfasis me pertenece.

¹⁶ DOI, p. 219.

y de distinguir *lo que importa* de aquello que solo es aparente; ese agente es el personaje excepcional.

La filosofía de Rousseau estaría así guiada por una preocupación, la libertad, que exige una transformación de la naturaleza humana. Esta transformación equivale a la reorientación de un principio inmanente, fundamental y originario, por medio de las facultades que el hombre desarrolla en el contexto de su vida social. Sin embargo, es fácil advertir que la razón acalla la naturaleza y que, así como podría contribuir a la expansión virtuosa del amor de sí mismo, también contribuye a la concentración vanidosa del amor propio. El principio inmanente, entonces, no está condenado a degenerar, pero tampoco a prosperar. Hay un orden, que el filósofo Rousseau descubre a sus lectores, pero ese orden es mudo, no habla al corazón de los hombres y es incapaz de proveer un curso de acción o tan solo de mostrar sus ventajas. Entre el orden bueno de la naturaleza que el amor de sí pone de manifiesto y la posibilidad de orientar las acciones de los individuos por ese principio, hay una brecha que solo se salva por la intervención del personaje extraordinario.

Los personajes extraordinarios se suceden en las obras de Rousseau y, a excepción del maestro de Emilio —aunque hay quienes ven en él al propio Rousseau—,¹⁷ aparecen encarnados o bien en un personaje histórico: Licurgo, Moisés o Numa en el caso del Legislador; Catón, para ilustrar el ciudadano superior; Sócrates, en el plano de la filosofía; el mismo Jesús, “hombre divino”, para dar un caso de virtud eminente; o bien en un personaje de ficción: Wolmar o Julia, para ilustrar la excepcional economía doméstica de la comunidad de Clarens en *Julia, o la nueva Eloísa*. Rousseau estaría diciendo, entonces, que existe un orden que la mayoría no percibe o no aprecia, un orden que solo algunos individuos fuera de lo común son capaces de comprender y que, cuando estos apa-

¹⁷ Véase por ejemplo, B. De Négroni, “Éducation privée et éducation publique: la politique du précepteur et la pédagogie du législateur”, en R. Thiery (ed.), *Rousseau, l'Emile et la Révolution Française*, París, Universitas, 1992, p. 123.

recen en el momento justo, la política legítima, la libertad, la auténtica educación, la orientación expansiva del amor de sí pueden tener lugar. La mediación del hombre extraordinario es imprescindible para que los principios puedan tener existencia real: desde el punto de vista histórico esto implica una presencia contingente; pero desde el punto de vista lógico, este tipo de personajes es necesario para articular un orden bueno y su realización histórica. La presencia de los personajes excepcionales plantea la referencia a un absoluto al que resulta necesario atender porque establece una tensión constitutiva de la filosofía de Rousseau.

El recorrido que se propone aquí puede representarse como un camino espiralado y ascendente que atraviesa diversos momentos.

El punto de partida lo constituye un primer círculo, o una primera etapa, que corresponde a la teoría del hombre. Se trata de los principios antropológicos que están en la base de toda la filosofía de Rousseau y que establecen un punto de referencia elemental para cualquier teorización en otro ámbito. En la primera parte se consideran, entonces, las primeras obras de Rousseau y se muestra cómo la oposición entre el ser y el parecer propia de las sociedades civilizadas es la conceptualización que precede a la oposición entre el amor de sí y el amor propio. Los rivales de Rousseau se hacen más presentes en este capítulo que en cualquier otro: por un lado, los *philosophes* y su confianza en la divulgación del conocimiento; por otro, Hobbes y su “confusión” entre el hombre de naturaleza y el hombre civil. Rousseau establece los principios de su reflexión e instaura dos niveles de argumentación que serán constantes a lo largo de su obra y que es preciso distinguir cada vez: los *hechos* y el *derecho*, o los *principios*. Teniendo en cuenta esos dos planos, se puede volver sobre el curso de la historia y explicar cómo se pasó de una libertad originaria a una situación de servidumbre generalizada y sobre la legitimidad o ilegitimidad del llamado “pacto del rico”.

En la segunda parte se analiza la propuesta educativa expuesta fundamentalmente en *Emilio o De la educación*. El problema

principal es la formación de un hombre: se procura mostrar que es posible generar pasiones que compongán vínculos por la expansión del amor de sí y hacer a un hombre que conozca a tal punto su propio lugar que no corra el riesgo de alienarse de sí mismo y esclavizarse. La educación tiene, por lo tanto, claros vínculos con la antropología, pero ya no se trata de describir lo que los hombres son, sino de proponer cómo deben ser. A través de la educación de Emilio, Rousseau muestra cómo es posible no *conservar* el amor de sí —porque hablar de conservación sería suponer un principio ya determinado que hay que mantener—, sino extenderlo, ampliarlo hacia lo que rodea al niño. Tanto en el caso del maestro como, luego, en el del Legislador, interesa especialmente advertir la capacidad de prevención de ambos personajes, que da lugar a tareas “negativas”, es decir, aquellas que se proponen *evitar* que algo ocurra, antes de corregirlo.

Rousseau propone el “estado de hombre” como aquel que la educación debe conquistar. Esta denominación del *lugar* desde el cual Emilio debe mirar el mundo para no perderse y olvidarse de sí da cuenta de la centralidad del problema de la libertad y del hecho de que el proyecto de *Emilio o De la educación* está directamente vinculado con el proyecto político de Rousseau. La contemporaneidad con la escritura de la obra *Del contrato social* resalta la evidencia: la educación del discípulo muestra que el amor de sí es el afecto que deberá constituir la voluntad general. Emilio es el individuo capaz de pactar con otros, pero sobre todo, capaz de generalizar su voluntad en función del bien común, una tarea que, advierte Rousseau, no es inmediatamente evidente. Emilio será capaz de realizar por sí mismo aquello que en *Del contrato social* debe realizar el Legislador a la medida del pueblo, es decir, generalizar la voluntad, expandir el amor de sí para que sea la pasión que anime la voluntad general. El desafío de educar a un hombre consiste en lograr que el individuo pueda establecer relaciones con lo que está fuera de él sin perderse en ellas. La existencia humana es una existencia social, solo la sociabilidad desarrolla las pasiones y las facultades que hacen del animal hombre un ser humano. Esa