

Jacques Rousseau, una conciencia desgarrada de la Ilustración

Jean Jacques Rousseau: ¿ilustrado o romántico? He aquí un dilema que durante largo tiempo ha enfrentado a algunos de los más importantes estudiosos de la obra del ginebrino. Coincidimos con Derathé en la necesidad de eludir el conflicto de interpretaciones apostando por una lectura en la que el pensamiento rousseauiano aparece penetrado por la necesidad de conciliar el **sentimiento** y la **razón**¹. Rousseau confía y cree en el poder de nuestra facultad cognoscitiva. Ahora bien, ella necesita de la conciencia si no quiere equivocarse, divagar, o verse envuelta en disparatados sofismas. Si aceptamos esta idea, podríamos considerar a J. J. Rousseau un ilustrado, un hombre de su siglo. Pero además, y esto no es menos significativo, un ilustrado que no siempre suscribe literalmente los presupuestos generales de ese movimiento. Nos encontraríamos ante lo que quisiéramos llamar una «**conciencia desgarrada**» de la ilustración. Ilustrado, ciertamente, en tanto en cuanto comparte con éstos su fe en la razón, contribuye a la crítica de la sociedad del Antiguo Régimen y a la defensa de la libertad, concediendo igualmente una importancia decisiva al desarrollo moral del hombre. Más allá de ellos, al frenar su exacerbado racionalismo, su pensamiento alcanzará en todos esos temas matices diversos que se alejarán de la ortodoxia ilustrada. Encontrándonos, además, ante la no muy usual situación en la que una toma de postura filosófica compromete vitalmente al hombre que la toma, podríamos apuntar a un doble desarraigo: el del **filósofo**, Rousseau, enfrentado a sus compañeros de oficio y el del **hombre**, Jean-Jacques, que lucha por la conquista de un modo de ser que le haga fiel a sí mismo y a las ideas que defiende. Sin duda, esto implica también una ruptura con el espíritu ilustrado, ya que este movimiento «entendió muy bien la distinción entre vivir la filosofía, es decir, integrarla a la vida, considerarla una práctica más de la vida, y vivir de acuerdo con la filosofía, es decir, convertirla en

1. Cfr. Derathé, R., *Le rationalisme de Jean-Jacques*, Slatkine Reprints, Geneve, 1979, p. 8.

juez de las demás prácticas, en su ley»². Ese intento de adecuación de la acción y de la palabra brotaría de la inquietud rousseauiana por descifrar el sentido de la existencia, por desvelar las contradicciones que ensombrecían la vida del hombre, y de la consiguiente necesidad de ofrecerle una alternativa que le reintegrara su verdadera esencia y con ello la felicidad perdida.

I. JEAN-JACQUES, EL HOMBRE Y SU OBRA

«En cualquier oficio y profesión se puede vivir según el **cliché** del oficio o profesión, “representando” ese papel. Los escritores y artistas, no. Seríamos **bohémiens**, necios e insoportables. ¿Por qué? Porque el arte y el escribir no son oficios» (Pavese, C., *El oficio de vivir. El oficio de poeta*, Bruguera, Barcelona, 1981, p. 472).

En nuestro autor los límites entre el filósofo y el hombre se diluyen. Desde el momento que, camino de Vincennes para visitar al por entonces su amigo Diderot, siente la «iluminación» que le lleva a redactar un ensayo para el Concurso de la Academia de Dijon, el *Discurso sobre las ciencias y las artes* y entra en el círculo de la filosofía y de las letras: «Desde ese momento estuve perdido. Todo el resto de mi vida y de mis desdichas fue inevitable efecto de ese instante de extravío»³. No quiere, bajo ningún concepto, que se le considere un demagogo o un sutilizador. Este interés suyo de ajustar su vida a sus principios le impondrá un designio que le llevará, primero, a la incompreensión, y, posteriormente, al aislamiento, a la soledad: «Al sentir inútiles todos mis esfuerzos y que me atormentaban sin provecho, he tomado el único partido que me quedaba sin tomar: someterme a mi destino sin forcejear más con la necesidad. En esta resignación he hallado el desagravio de todos mis males por la tranquilidad que me procura y que no podía unirse al esfuerzo continuo de una resistencia tan penosa como infructuosa»⁴.

En sus compañeros de oficio, los filósofos, despierta incompreensión su decisión de integrar filosofía y vida. Igualmente oponen pronto resistencia a sus ideas sus coetáneos, convirtiendo sus escritos en el blanco de críticas más o menos devastadoras⁵. Si escribe para enseñar su verdad al mundo y

2. Bermudo, J. M., *J. J. Rousseau. La profesión de fe del filósofo*, Montesinos, Barcelona, 1984, p. 13.

3. Rousseau, J. J., *Les Confessions de J. J. Rousseau*, première partie, liv. VIII: I, p. 256. En adelante, las obras de Jean-Jacques Rousseau se citarán por la edición siguiente: *Oeuvres complètes*, 3 vols. Preface de Jean Fabre. Introduction, présentation et notes de Michel Launay. Aux Éditions du Seuil, Paris, 1971, a la que se refieren el volumen y la página(s) indicadas tras los dos puntos.

4. *Les reveries du promeneur solitaire*, Première promenade: I, p. 503.

5. *Confessions*, seconde partie, liv. IX: I, p. 227.

el mundo no quiere escucharle, sólo le queda resignarse, retirarse a su propia interioridad, buscando en la soledad un refugio que le proteja y le permita seguir siendo él mismo. Estas actitudes son «gestos» que exteriorizan la incesante búsqueda rousseauiana de la coherencia, o con palabras de Starobinski, de transparencia ante sí mismo y ante los otros: la primera de lucha, de enfrentamiento en el mundo; la segunda de retirada en la soledad. Ante cada una de ellas adoptará formas expresivas diferentes. Cuando todavía no ha sentido el desdén, la incomprensión de los demás, esto es, hasta el momento de la reprobación del *Emilio*, su producción ha sido ingente y variada desde escritos de creación literaria (ballets, piezas teatrales, versos y, sobre todo, una novela: *La Nueva Helcisa*) hasta escritos puramente doctrinales (los *Discursos*, el *Contrato social* y el *Emilio*), así como un importante número de cartas de enorme interés para comprender su evolución intelectual y personal. A la época de paulatino alejamiento de la ciudad y de sus presuntos amigos, los filósofos, corresponde una no menos considerable serie de textos que adoptan, todos ellos, la forma autobiográfica. La primaria inclinación rousseauiana por exponer la validez de su teoría y probar la verdad del sistema es abandonada y sustituida por la preocupación de ofrecer una defensa de su propia subjetividad que justifique su actitud existencial: «Esta obra que comienza con una filosofía de la historia acaba como una “experiencia existencial”. Anuncia al mismo tiempo a Hegel y a su adversario Kierkegaard. Dos vertientes del pensamiento moderno: el conocimiento de la razón en la historia, el carácter trágico de una búsqueda de la salvación individual»⁶.

El repliegue a la interioridad de su yo no debe ser entendido como una ruptura con su actividad vital de compromiso con la búsqueda de la verdad. Mas bien parece que Rousseau quiere transformar esa «huida» en un gesto límite con el que reafirmar su necesidad de seguir siendo fiel a sus ideas, un modo diferente de enfrentarse al reto —quizá imposible de lograr según Starobinski⁷— de la transparencia total; leemos en las Confesiones: «Advierto, pues, a los que quieran emprender esta lectura que al proseguirla nada puede distraer su fastidio, si no es el deseo de acabar de conocer a un hombre y el amor sincero a la justicia y a la verdad»⁸. Ese volverse sobre sí mismo no implica —aunque pueda parecerlo— un abandono total del mundo. Jean-Jacques no ha querido la soledad, se ha visto abocado a ella por la falta de entendimiento con los «otros», o por la actitud hostil que le deparan: «Heme aquí pues, solo en la tierra, sin más hermano, prójimo, amigo ni compañía que yo mismo. El más sociable y más amante de los humanos ha sido proscrito por un acuerdo unánime»⁹. Además, la soledad

6. Starobinski, J., *Jean-Jacques Rousseau*. La transparencia y el obstáculo, Taurus, Madrid, 83, p. 49.

7. Cfr. Starobinski, J., *o.c.*, pp. 326-27.

8. *Confessions*, seconde partie, liv. VII: I, p. 227.

9. *Reveries*, première promenade: I, p. 501.

de Jean-Jacques no es una soledad absoluta en la que se prescinde absolutamente del mundo y de los otros. Más que de soledad habría que hablar — aceptando la expresión de Todorov— de **comunicación limitada** con la que el ginebrino intentaría desviar su vida hacia un contacto cada vez menor con los demás, pero contacto al fin y al cabo ¹⁰. En esos momentos de su vida, supuestamente retirado del mundo, sigue manteniendo contacto con las **cosas**, —recordemos su pasión por la botánica— y con los **hombres** —Jean-Jacques no abandona a las personas, hay al menos una que le acompañará siempre, Teresa—. Y lo que no es menos significativo: Jean-Jacques no deja nunca de **escribir**. Cuando el mundo no quiere oír la verdad de su crítica, cuando comprende que sus escritos doctrinales son malinterpretados, recurre a otra forma de expresión: la autobiografía. La autobiografía pretende decir la verdad, toda la verdad sobre uno mismo: «Emprendo una tarea de la que jamás hubo ejemplo y que no tendrá imitadores. Quiero descubrir ante mis semejantes a un hombre con toda la verdad de la naturaleza, y este hombre seré yo. Yo solo» ¹¹. Pero el proyecto está en sí mismo condenado al fracaso. El propio Jean-Jacques sabe que decirlo todo no deja de ser una quimera, en tanto que la verdad que se pretende transmitir es inagotable y el lenguaje incapaz de expresarla. Con la autobiografía el autor proclama su deseo de ser mejor conocido de los hombres, decirles, aunque le esquiven, la verdad que no han querido oír; en definitiva, justificarse ante el mundo llegando incluso a acusarle. Sin embargo, tampoco esa escritura permite la transparencia absoluta, pues exige de la memoria, y ésta falla con frecuencia o nos entrega recuerdos imperfectos, y de la imaginación que reproduce a conveniencia momentos y detalles omitiendo unos, recreando otros; Jean-Jacques no lo oculta: «Y si a veces, impensadamente, por un movimiento involuntario, he ocultado el lado deforme pintándomelo de perfil, tales retenciones han sido de sobra compensadas por otras retenciones más extrañas que con frecuencia me han hecho callar el bien con más cuidado que el mal» ¹².

Jean-Jacques sabe de los obstáculos implícitos en el acto mismo de escribir. No obstante, ni como filósofo ni como hombre puede renunciar a la necesidad de la literatura, necesidad, que, como dice Blanchot, «expone al escritor a sentirse sucesivamente Rousseau y Jean-Jacques, luego uno y otro a la vez, en una dualidad encarnada por él mismo con una pasión admirable» ¹³. No puede renunciar a la palabra ni aceptar el silencio. Abandona el mundo, pero no cesa de lanzarle acusaciones. He aquí el desgarramiento de su trayectoria vital: primero se instala en la sociedad para hablar en nombre de la verdad, después la abandona para poder seguir siéndole fiel. Se pre-

10. Cfr. Todorov, T., *Fragil felicidad*, Gedisa, Barcelona, 1987, pp. 58 y ss.

11. *Confessions*, première partie, liv. I: 1, p. 121.

12. *Reveries*, quatrième promenade: I, p. 519.

13. Blanchot, M., «Rousseau». In AA.VV., *Presencia de Rousseau*, Nueva Visión, B. Aires, 1972, p. 54.

gunta al respecto Starobinski: «¿Acaso buscar refugio en el misterio o en la profundidad espiritual de la existencia subjetiva es lo que serviría para considerarle realmente un romántico? No, Rousseau busca, ha buscado siempre, lo universal, y un universal racional, nunca irracional o superrracional»¹⁴. Si huye de la sociedad y se vuelve sobre sí mismo es para lograr allí la claridad racional que la sociedad, con todos sus simulacros, le impide pronunciar. No hay incoherencia en la huida del mundo. La soledad en la que se cobija no es buscada por sí misma, se le hace necesaria como medio para acceder a la razón, a la libertad, a la naturaleza, cuando el resto de los caminos le han sido vedados: «Me he vuelto solitario o, como ellos dicen, insociable y misántropo, porque la más salvaje soledad me parecía preferible a la sociedad de los malvados, que no se nutre más que de traiciones y odio»¹⁵. En una sociedad en la que el hombre realmente pudiera ser hombre, desarrollar su auténtica naturaleza, el recurso a la soledad no sólo sería innecesario sino, incluso, perjudicial. Por eso la primera cuestión que interesó a Rousseau fue indagar la raíz de la corrupción que asolaba al hombre, esto es, los motivos que pudieron propiciar la pérdida de su supuesta transparencia originaria.

II. EL PORQUÉ DE LA ESCISIÓN ENTRE EL «SER» Y EL «PARECER»: DEL «HOMBRE NATURAL» AL «HOMBRE DEL HOMBRE»

«El más útil y menos avanzado de todos los conocimientos humanos me parece ser el del hombre, y me atrevo a decir que la sola inscripción del templo de Delfos contenía un precepto más importante y más difícil que todos los gruesos libros de los moralistas (Rousseau, J. J., *Discurso sobre el origen de la desigualdad entre los hombres*, *prèface*: II, p. 209).

Según el propio Jean-Jacques Rousseau sugiere, su reflexión estará profundamente marcada por la preocupación antropológica. Perfilando más, y aceptando con Bergson que toda gran filosofía no es más que el despliegue de una «intuición única» que va tomando forma paulatinamente, quizá no sea aventurado sostener que en el ginebrino la intuición que impulsa su reflexión es advertir sobre el profundo abismo que separa el «ser» y el «parecer» del hombre actual: «Tan pronto como estuve en condiciones de observar a los hombres [...] encontré que ser y parecer eran para ellos dos cosas tan distintas como actuar y hablar; observé que esta segunda diferencia era la causa de la primera y ella misma tenía una causa que quedaba aún por averiguar»¹⁶. El hombre actual no es lo que parece, una máscara

14. Starobinski, J., *o.c.*, p. 56.

15. *Reveries*, septième promenade: I, p. 530.

16. *Lettre à M. de Beumont*: III, p. 354.

oculta su auténtica naturaleza. El filósofo no puede quedar indiferente ante este hecho, tratará de descubrir el origen de esa escisión que ha sumido al hombre en una situación de desconcierto para consigo mismo, impidiéndole encontrar la verdadera felicidad. La causa de todo ello sólo puede residir en la influencia que sobre el alma humana ha ejercido la civilización, esto es, la historia. Este cambio ha provocado, parece que irremediamente, la aparición de un hombre, el «hombre del hombre» que oculta la esencia primitiva del «hombre de naturaleza» hasta hacerla prácticamente irreconocible. Ese hombre, despojado por completo de su individualidad, centra su vida en la opinión, ocultando sus verdaderos intereses y, por tanto, «está todo entero en su máscara. No estando casi nunca en sí, él está siempre extraño y a su disgusto cuando se ve forzado a entrar en sí mismo. Aquello que nada es, es lo que parece ser todo para él»¹⁷.

Si la corrupción ha sido producto del progreso, de la historia, parece razonable concebir un tiempo en el que el hombre no tuviese necesidad de ocultarse tras el velo de la apariencia, en el que se diese un perfecto equilibrio en él entre el «ser» y el «parecer». Se hace patente así la contraposición rousseauiana entre el «estado de naturaleza» y el «estado de civilización». El primero de esos términos expresaría la naturaleza esencial del hombre, el segundo haría referencia a la corrupción de la sociedad moderna. Podríamos, también, interpretar esa contraposición como la antítesis entre la libertad del ser humano original y su actual esclavitud. Pronto nos advierte, sin embargo, que con el término «estado de naturaleza» no se está refiriendo a una condición real, a algo que existió efectivamente, sino que utiliza este término como una hipótesis, una «conjetura», de la que servirse para analizar el momento presente¹⁸. El estado de naturaleza indicará una fase rudimentaria, primitiva de la existencia humana, pero también, y ante todo, la forma natural de ser del hombre, que no habiendo sufrido aún los estragos de la civilización, poseerá las mínimas cualidades que le distinguen del animal¹⁹. Esta criatura, desprovista de cuantas facultades artificiales podrá facilitar posteriormente el progreso, vive entregada al momento presente, a lo inmediato, sirviéndose de la sensación para establecer un contacto directo con el mundo y con las cosas: «percibir y sentir será su primer estado, que le será común con todos los animales. Querer y no querer, desear y temer serán las primeras y casi únicas operaciones de su alma, hasta que nuevas circunstancias causen en él nuevos desarrollos²⁰. Careciendo de atributos morales e intelectuales, totalmente innecesarios para él en este momento, el hombre de naturaleza sabe desenvolverse en perfecta armonía

17. *Emile ou de l'éducation*, liv. IV: III, 162.

18. *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*: II, p. 209. En adelante nos referiremos a esta obra con la abreviatura DOD.

19. Cfr. DOD, première partie: II, p. 213.

20. DOD, première partie: II, p. 218.

con su entorno saciando su sed en el primer arroyo que encuentra en el camino o utilizando el mismo árbol del que saca su sustento como leche en el que conciliar el sueño²¹. Viviendo solo y ocioso, disfruta de un equilibrio estable que no le enfrenta ni a sí mismo, ni a la naturaleza, ni a los demás hombres. Necesita para actuar únicamente de dos instintos: el de conservación y el de la compasión. El primero fácilmente cubierto en un entorno físico favorable a la supervivencia. Es el **amor de sí**, sentimiento que el hombre primitivo comparte con el animal y que en el *Emilio* no duda en calificarlo Rousseau como «la única pasión natural del hombre»²². Junto a éste, el hombre de naturaleza posee el impulso de la **compasión natural (piedad)** que provoca en él el rechazo al sufrimiento humano, frena los posibles impulsos agresivos hacia los demás suministrándonos, sin necesidad de reflexión alguna, un principio de conducta en este sentido «que hará desistir a todo salvaje robusto de quitar a un débil niño, o a un viejo inválido, su subsistencia adquirida con esfuerzo, si el mismo espera encontrar la suya en otra parte; es ella la que, en lugar de esta máxima sublime de justicia razonada, *haz con otro lo que quieras que hagan contigo* inspira a todos los hombres esta otra máxima de bondad natural mucho menos perfecta, pero más útil quizá que la precedente: *Haz tu bien con el menor mal posible para otro*»²³.

Nada, salvo la aparición de circunstancias fortuitas, hubiera inducido a esos individuos, que vivían en perfecto equilibrio y gozaban de total libertad, a abandonar progresiva, pero a la vez irreversiblemente, ese idílico estado. Nuevas circunstancias geográficas y climatológicas fueron, según Rousseau, las que les empujaron a adoptar formas de vida diferentes. Esos hombres, que al vivir solos y ociosos, viven exclusivamente de la recolección, pasan a tenor de la coyuntura a convertirse en pescadores unos, en cazadores otros. El viento, el rayo o cualquier otro azar les hace primero descubrir, después conservar y reproducir, el fuego del que se sirven no sólo para vencer las inclemencias del invierno, sino además para preparar alimentos²⁴. Enseguida observaron cierta diferencia, superioridad, sobre el resto de los animales, y esa primera mirada sobre sí mismo les despertó el orgullo. Igualmente comprendieron la importancia del bienestar como móvil de las acciones humanas, lo que les sirvió para admitir las ventajas que podría proporcionarles, en determinados momentos, contar con los demás, y así adquirieron «alguna tosca idea de los compromisos mutuos, y de la ventaja de cumplirlos, pero sólo mientras podía exigirlo el interés presente y sensible; porque la previsión nada era para ellos, y, lejos de ocuparse de un futuro remoto, no pensaban siquiera en el día siguiente»²⁵.

21. Cfr. *DOD*, première partie: II, 213.

22. *Emile*, liv. II: II, p. 64.

23. *DOD*, première partie: II, pp. 224-225.

24. Cfr. *DOD*, seconde partie: II, p. 228.

25. *Loc. cit.*, p. 229.

No acabaron ahí sus progresos, esa rudimentaria forma asociativa facilitó el establecimiento y la diferenciación de las primeras familias, pequeñas sociedades, en las que apareció un conato de propiedad y algo hasta entonces desconocido, la separación de las tareas a realizar entre hombres y mujeres. Ahora bien, ese estado siguió siendo, según palabras del propio Rousseau, un estadio todavía feliz, «la verdadera juventud del mundo», pues aquí, aún habiéndose perdido de alguna manera el sentimiento de la compasión natural en beneficio de la cada vez más necesaria estima pública, se mantuvo un sano equilibrio entre la ociosidad del estado de naturaleza y la impetuosa actividad del egoísmo posterior: «Mientras los hombres se contentaron con sus cabañas rústicas, mientras se limitaron a coser sus vestidos de pieles con espinas de plantas o raspas, a adornarse con plumas y conchas, a pintarse el cuerpo de diversos colores, a perfeccionarse o embellecer sus arcos y sus flechas, a tallar con piedras afiladas algunas canoas de pescadores o algunos groseros instrumentos de música; en una palabra, mientras sólo se aplicaron a obras que podía hacer uno solo y a artes que no necesitaban el 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»²⁶. Un funesto azar les hizo salir de ese estado —el que parecía mejor para el hombre— y descubrir las ventajas de la división del trabajo. La agricultura y la ganadería dan lugar a una importante revolución, pues al producir más allá de sus necesidades, los hombres comenzaron a disputarse el excedente: «el más fuerte hacía su 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 tenía para vivir»²⁷. Fue así como del laboreo y del arte de trabajar los metales se siguió la implantación de la propiedad, y con ella la creación del orden social de inusitadas consecuencias para el hombre. El estado de naturaleza dejó paso al estado de civilización, y en ese tránsito el hombre natural fue sustituido por el hombre del hombre.

Esa evolución fue posible porque el hombre natural, desde el punto de vista metafísico o moral, posee unas cualidades que le distinguen del animal. No es el entendimiento, dice Rousseau, la característica diferenciadora entre ambos, ya que también los animales, aunque en distinta cantidad, combinan ideas. El hecho de ser agentes libres y, más aún, la facultad de perfeccionamiento imprimen especificidad propia al ser del hombre²⁸. La «perfeccionabilidad» será la capacidad que tiene el hombre de desarrollar ciertas facultades que en el estado de naturaleza no poseía más que como mera

26. *Ibidem*: II, p. 230.

27. *Ibidem*: II, p. 232.

28. *DOD*, première partie: II, pp. 218-219.

potencialidad y que únicamente llegarán a actualizarse en el momento en que se hagan necesarias para su conservación: «Los progresos del espíritu fueron exactamente proporcionados a las necesidades que los pueblos habían recibido de la naturaleza, o a las que las circunstancias los habían sometido, y consiguientemente a las pasiones que los llevaban a proveer tales necesidades»²⁹. La razón es una de esas facultades potenciales del hombre, que no se desarrolla en tanto en cuanto la humanidad no ha abandonado el estado de naturaleza para entrar en el orden civil, pues sólo entonces le será necesaria para su conservación. No hay duda, entonces, que para Rousseau el desarrollo de la razón y el de la vida social corren parejos, son inseparables³⁰. De igual modo, a medida que se establecieron relaciones más estables entre los hombres, se hizo necesario que la comunicación entre ellos se mejorase buscando un lenguaje más amplio que el mero grito de la naturaleza; de ese modo, con la vida social, el uso de la palabra se perfeccionó sensiblemente³¹. El acercamiento entre semejantes les estimuló a fijar la mirada en el «otro», y a querer ser «mirados ellos mismos» marcando así claras diferencias en función de las preferencias. Aparecieron, por un lado, la vergüenza y el desprecio, por otro, la vanidad y el desprecio, imponiéndose inmediatamente la necesidad de ciertas normas de civildad «porque en el mal que resultaba de la injuria el ofendido veía el desprecio de su persona, más insoportable con frecuencia que el mal mismo»³². En el momento en que el hombre empezó a considerarse a sí mismo como un ser distinto y diferente empezó a verse como rival inevitable de los otros. En la soledad del estado de naturaleza no había deberes ni obligaciones morales porque los hombres no tenían ni vicios ni virtudes, no podían, por tanto, ser buenos o malos. En el momento en que la mirada introdujo diferencias entre ellos, el amor de sí, la única pasión natural del hombre, se corrompió siendo sustituida por el «amor propio», característica propia del hombre social, que consiste en colocarse por encima de los demás, en preferirse a todos. Este sentimiento llevó, irremediabilmente, al odio hacia los demás y al descontento de sí mismo «porque ese sentimiento, prefiriéndonos a los demás, exige también que los demás nos prefieran a ellos; lo cual es imposible»³³.

Por un lado, el amor de sí, que generó competencia y rivalidad, por otro, el descubrimiento de la agricultura y de la metalurgia, que dio lugar a la división del trabajo y a la implantación de la propiedad privada, confluyeron creando una nueva situación nada alentadora: el surgimiento de la desigualdad entre los hombres³⁴. Para expresar el proceso de perversión, de desnaturalización, que ha sufrido la naturaleza humana, Rousseau, dice

29. *Loc. cit.*, p. 219.

30. Cfr. *Ibidem*: II, p. 223.

31. Cfr. *DOD*, seconde partie: II, p. 230.

32. *Ibidem*.

33. *Emile*, liv. IV: III, P. 151.

34. Cfr. *DOD*, seconde partie: II, pp. 232-233.

Bermudo, se ha servido de una yuxtaposición de descripciones: «Una especie de descripción del “espíritu objetivo”, es decir, de la génesis de las instituciones y relaciones sociales en base a una dialéctica Naturaleza-Sociedad regida por la necesidad, por la escasez; y una especie de “fenomenología de la conciencia” que, en base a las relaciones de las conciencias en su lucha por el *reconocimiento*, generan las condiciones de la perversión»³⁵. Lo que realmente hace que la desigualdad sea la responsable de la degeneración y la perversión de nuestra naturaleza es que por ella el hombre deja de ser libre e independiente para verse sometido a la naturaleza y a los demás hombres de los que se siente esclavo. Lo más nefasto de esta nueva situación no reside tanto en el acto de la apropiación —ese acto en que uno dice a otro «esto es mío»— cuanto en la renuncia que uno de ellos debe hacer de sus derechos para que el otro se convierta en propietario. Para que haya señor debe haber esclavos, o lo que es igual, el amo y el siervo no pueden existir el uno sin el otro³⁶.

La desigualdad, consecuencia de la aparición de la propiedad y de la primacía del amor de sí, hizo necesario el establecimiento de las leyes, surgiendo así la sociedad civil. Efectivamente, rota la igualdad, el desorden y el conflicto presidieron las relaciones entre los hombres, puesto que cada uno luchaba por ser más rico y poderoso como fuera y por imponerse a todos dando lugar a una terrible situación de guerra de todos contra todos³⁷. Fundamentalmente los ricos debieron observar cuán ventajosa era para ellos esta situación de enfrentamiento permanente y comprendieron también que si sus apropiaciones estaban basadas exclusivamente en la fuerza, la fuerza misma podría usurpársela en cualquier momento. Lo insostenible de esta situación de inseguridad y conflicto les obligó a inventar un sutil proyecto que consistía en «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»³⁸. Ese sofisticado proyecto pretendía reunir la fuerza de todos en un poder supremo que gobernaría a los hombres según leyes que garantizarían la defensa del débil, frenarían al ambicioso y preservarían la propiedad de cada cual haciendo posible la paz entre los miembros de la comunidad. No cabe duda que la necesidad empujó al rico a inventar la ley para legitimar lo que la violencia natural había generado, transformando así un derecho simplemente legal basado en la fuerza en un derecho legal refrendado por el consentimiento general. Rousseau mantiene que no debió de entrañar gran dificultad convencer a hombres toscos e ignorantes de las ventajas de una organización social ocultán-

35. Bermudo, J., o.c., p. 24.

36. Cfr. *DOD*, seconde partie: II, p. 232.

37. Cfr. *loc. cit.*, p. 233.

38. *Ibidem*.

doles los peligros que de ella podrían derivarse. Engañados, figurándose que aseguraban su libertad, los débiles accedieron a la creación de la sociedad y de las leyes «que dieron nuevos obstáculos al débil y nuevas fuerzas al rico, destruyendo sin remisión la libertad natural, fijaron para siempre la ley de la propiedad y de la desigualdad, hicieron de una hábil usurpación un derecho irrevocable, y sometieron desde entonces, para provecho de algunos ambiciosos, a todo el género humano al trabajo, a la servidumbre y a la miseria»³⁹.

Sabemos ya cómo pudo producirse el tránsito desde el «hombre natural» al «hombre del hombre». Una serie de «funestos azares» junto con el carácter perfectible de la naturaleza humana hicieron factible la aparición de la sociedad, en la que la propiedad generó la desigualdad entre los hombres, así como el triunfo del amor propio que les incitaba a mostrarse bien distintos de lo que eran. El hombre perdió la bondad originaria que le hacía feliz y libre creando un orden social en el que reinaba la injusticia social y la alienación individual. Cabe preguntarse, sin embargo, si esta decadencia condujo a una degeneración total del alma humana, que se desfiguró gravemente haciendo impensable volver a encontrar ese estado primitivo de bondad y felicidad, o, si por el contrario, la naturaleza originaria subsiste aún, pero escondida, sepultada bajo artificios, pero capaz de recuperar lo perdido. Creemos que Rousseau mantuvo la esperanza en la regeneración. Si la decadencia es explicable por razones puramente humanas, si es un accidente de la historia, no hay por qué pensar que nuestra alma esté naturalmente condenada a vivir en la opacidad, en la desconfianza, en la servidumbre. Todos esos males han sido provocados por el hombre y por la sociedad y, por tanto, como señala Starobinski: «no está comprometida la esencia del hombre, sino sólo su situación histórica (...). Como el advenimiento del mal ha sido un hecho histórico, la lucha contra el mal pertenece también al hombre en la historia»⁴⁰. La historia, que ha introducido el mal, es una necesidad de hecho, ya que nada nos incita a pensar que las circunstancias que llevaron al hombre a abandonar el estado de naturaleza vayan a cambiar. Rousseau dejó bien sentado que no creía en la vuelta atrás, esto no podía tener más que consecuencias negativas, ya que a la corrupción se le añadiría la barbarie: «¡Vaya! ¿Hay que destruir las sociedades, aniquilar lo tuyo y lo mío, y volver a vivir en los bosques con los osos? Consecuencia propia de mis adversarios, que me gusta tanto anticipar como dejarles la

39. *Loc. cit.*, p. 234.

40. Starobinski, J., *o.c.*, pp. 22-23. Desde esta perspectiva, y como sostiene Cassirer, Rousseau pretende dar respuesta al problema de la existencia del mal en el mundo sin hacer responsable del mismo ni a Dios ni al hombre, trasladando el problema del campo de la Teodicea al de la política. Si el mal no surge ni de la misteriosa voluntad de Dios ni de la culpa originaria del hombre sólo puede atribuirse a la sociedad en su totalidad. Cfr. Cassirer, E., *Le problème Jean-Jacques Rousseau*, Hachette, Paris, 1987, pp. 52 y ss.

vergüenza de sacarla»⁴¹. Aceptando con Gouhier que la historia es una necesidad de hecho, es posible preguntarse, como él mismo hace, si no sería posible concebir una historia bien distinta a la que vivimos. El hombre de naturaleza parece que debía, inevitablemente, convertirse en el «hombre del hombre», pero «¿era necesario que el hombre se volviese tal como es? La cuestión que se plantea no es ¿estado de naturaleza o historia, sino esta historia o la otra?»⁴².

Rousseau no ha subestimado en absoluto la sociedad, ni la influencia que ha ejercido sobre el hombre. De ella procede, ciertamente, la propiedad privada, la desigualdad y la esclavitud, pero también la razón, el lenguaje y la conciencia moral⁴³. Se tratará más bien de evitar los errores de una evolución histórica que ha conducido a la degradación y a la decadencia de nuestra especie. El remedio, ya lo sabemos, no puede estar en la regresión, en la vuelta al estado de naturaleza, sino en la búsqueda de una posible reconciliación de la naturaleza con la historia que favorezca paralelamente la conquista de la unidad entre el ser y el parecer del hombre.

En los primeros momentos de su obra, Rousseau ha pretendido desvelar el porqué del mal, la causa de nuestra caída y, por tanto, de nuestra decadencia. Deberá, a continuación, indicarnos los caminos por los que transitar para encontrar la felicidad perdida y, por ende, nuestra verdadera naturaleza. Eso sólo se logrará, piensa el ginebrino, apostando por la reforma moral del individuo y por la reforma política de la colectividad. Pero no estamos ante caminos alternativos, sino complementarios. El hombre ha de esforzarse por alcanzar la virtud y la libertad moral en su vida personal y ésto debe realizarlo en contacto con los demás hombres. Sólo la participación en las complejas relaciones de la vida social y política puede hacerle comprender el significado pleno de las relaciones morales: «Es necesario estudiar la sociedad por los hombres, y los hombres por la sociedad: cuantos quisieran tratar separadamente la política y la moral jamás comprenderán ninguna de las dos»⁴⁴.

III. LA REFORMA POLÍTICA Y SOCIAL: EL REDESCUBRIMIENTO DE LA COMUNIDAD

«Renunciar a su libertad es renunciar a su calidad de hombre, a los derechos de la humanidad, incluso a sus deberes. No hay compensación posible para quien renuncia a todo» (C.S., liv. I, cap. 4: II, p. 520).

41. DOD, nota i: II, p. 254.

42. Gouhier, H., *Les méditations métaphisiques de Jean-Jacques Rousseau*. J. Vrin, Paris, 1974, p. 23.

43. Cfr. Todorov, T., *o.c.*, p. 19.

44. *Emilio*, liv. IV: III, p. 258.

La evolución de la vida social acarreó al hombre males inimaginables. Rousseau no pudo por menos que esforzarse en buscar la forma de eliminarlos o, al menos, de paliarlos sabiendo como sabía que estaba en juego rescatar la felicidad que todos ansiamos disfrutar. Volver atrás, regresar al estado de naturaleza para encontrarla nos está vedado. Nos queda, sin embargo, la esperanza de construir una organización social alternativa a la que generó nuestra decadencia y restaurar en ella la igualdad y la justicia. Desde esta perspectiva, la tarea del filósofo será descubrir los principios que han de regir una sociedad que permita el desarrollo de la verdadera naturaleza humana. Tarea que, si quiere ser vista como una empresa utópica, ha de considerar a los hombres tal como son y a las leyes como pueden ser: «trataré de unir siempre en esta indagación lo que el derecho permite con lo que prescribe el interés, a fin de que la justicia y la utilidad no se hallen separadas»⁴⁵.

La desigualdad, que posibilitó el que los hombres se convirtieran los unos en esclavos de los otros, favoreció el establecimiento de un orden social injusto porque les obligó a hipotecar su libertad. Para Rousseau es inconcebible que un hombre se dé gratuitamente, pero más inconcebible todavía le resulta imaginar que lo haga todo un pueblo, pues «aun cuando cada cual pudiera enajenarse a sí mismo, no puede enajenar a sus hijos; ellos nacen hombres y libres; su libertad les pertenece, nadie tiene derecho a disponer de ella más que ellos»⁴⁶. El orden social es un derecho sagrado, pero un derecho que no viene de la naturaleza, sino basado en convenciones⁴⁷. Si en una determinada organización social esos valores se han eclipsado, cabe la esperanza de reencontrarlos buscando una forma de asociación que, superando la desigualdad, haga posible el desarrollo pleno de la libertad humana. Estamos ante el problema clave al que debe dar solución el «pacto social», esto es, ante la necesidad de buscar una forma de asociación que instaure un orden político justo «que defienda y proteja de toda la fuerza común la persona y los bienes de cada individuo, y por la cual, uniéndose cada uno a todos, no obedezca, sin embargo, más que a sí mismo y quede tan libre como antes»⁴⁸.

El pacto social, el acto por el que un pueblo es un pueblo, siendo una teoría que comparten prácticamente todos los pensadores políticos de los siglos XVII y XVIII, adquiere en Rousseau características propias. La nota que marca la originalidad del pacto rousseauiano ha aparecido ya en el texto citado con anterioridad. Allí se ha dicho: «uniéndose cada uno a todos, no obedezca más que a sí mismo y quede tan libre como antes». Desde

45. *Du contrat social*, liv. I: II, p. 518. En adelante nos referiremos a esta obra con la abreviatura: C.S.

46. C.S., liv. I, cap. 4: II, P. 520.

47. Cfr. C.S., liv. I, cap. 1: II, p. 518.

48. C.S., liv. I, cap. 6: II, p. 522.

esta perspectiva, para Rousseau el acto de constitución de la sociedad descansa en la voluntad pura de todos los contrayentes que han tomado libremente la decisión de asociarse. Transformándose de este modo la **multitud** de individuos en la íntima unidad de un **pueblo**. Si es el uso de la fuerza lo único que mantiene unidos a los miembros de la primera, los segundos deciden por consenso —libremente— vincularse recíprocamente en una unidad colectiva, **yo común**. Una vez constituido este yo común —cuerpo político—, que cuando es pasivo sus miembros llaman Estado y Soberano cuando es activo, no se puede ofender a uno de sus miembros sin que los demás se resientan de ello: «Cada uno de nosotros pone en común su persona y todo su poder bajo la suprema dirección de la voluntad general; y nosotros recibimos corporativamente a cada miembro como parte indivisible del todo»⁴⁹.

La sociedad civil justa estará regida por este pacto. Un pacto que, gracias a la enajenación absoluta a favor de la colectividad que en él realizan cada uno de sus miembros, produce un cambio radical al sustituir en la conducta del hombre el instinto por la justicia, proporcionando así a sus acciones la moralidad de la que carecían antes. En ese momento, el hombre se ve obligado a obrar por otros principios distintos al mero impulso físico, se ve impulsado a guiarse por la razón. Haciendo un balance general, dice Rousseau, la alienación a favor de la colectividad, que lleva implícito el paso del estado de naturaleza al estado de civilización, posibilita el tránsito de la libertad natural a la libertad civil: «lo que pierde el hombre por el contrato social es su libertad natural y el derecho ilimitado a todo cuanto le tienta y puede alcanzar; lo que gana es la libertad civil y la propiedad de todo cuanto posee»⁵⁰. El pacto social es ahora aprobado por la voluntad libre de todos los asociados que al suscribirlo se consideran iguales entre sí y libres. Al ser un pacto entre iguales, los individuos que lo suscriben no ceden sus derechos a un tercero que está por encima de las partes, de donde resultaría, claramente, la sumisión. El pacto se da entre los mismos individuos, que se convierten a la vez en «ciudadanos» y «súbditos», siendo así que como miembros del cuerpo político reciben lo que como individuos alienan en favor del todo del que forman parte. Rousseau cree, en definitiva, que el pacto es para el individuo, tomado singularmente, un compromiso que adopta consigo mismo a través del todo. De la misma manera que el individuo asume un acuerdo consigo mismo al no establecer un vínculo con un tercero que esté por encima de las partes, el pueblo contrae una obligación consigo mismo por medio de cada individuo: «el pacto social es de una naturaleza particular y propia de él solo, en lo que respecta a que el pueblo no contrata sino consigo mismo, es decir, el pueblo en cuerpo como soberano, con los particulares como súbditos: condición que forma todo el artificio

49. *Ibidem*, etiam *Emilio*, liv. V: III, p. 313.

50. C.S., liv. I, cap. 8: p. 524.

y el juego de la máquina política, y que sólo hace legítimos, razonables y sin peligro, los compromisos que sin esto serían absurdos, tiránicos y sujetos a los abusos más enormes»⁵¹. Rousseau, como Hobbes, rompe con la tradición que asignaba un carácter dual al pacto social, pero mientras el último eliminó el pacto de asociación reabsorbiéndolo en el de dominación, Rousseau elimina el pacto de dominación y atribuye la soberanía en su totalidad al pueblo: «no existe más que un contrato en el estado, es el de la asociación; y éste solo excluye cualquier otro»⁵².

La soberanía —inalienable, indivisible e infalible— pertenece a la totalidad del pueblo que forma el cuerpo político y cuya voluntad es la voluntad general⁵³. Si mediante el pacto social se dio existencia y vida al cuerpo político, se hace necesario ahora darle movimiento y voluntad mediante la legislación «porque el acto primitivo por el que este cuerpo se forma y se une nada determina todavía de lo que debe hacer para conservarse»⁵⁴. De manera, dirá Rousseau, que la voluntad del cuerpo político, la voluntad general, habrá de expresarse mediante leyes en cuya elaboración y aprobación todos participarán como ciudadanos y a la que todos deberán obedecer como súbditos, puesto que «las leyes no son propiamente más que las condiciones de la asociación civil»⁵⁵. Su observación es legítima, mantiene F. Santillán, porque 1) han sido aprobadas por todos en cuanto que ciudadanos, 2) todos las obedecen en cuanto súbditos, 3) con la garantía constante de la consecución del bien común, 4) son la síntesis de la fuerza y la continuidad del cuerpo político⁵⁶. Sometiéndose a esas leyes que tienen su asentimiento, los ciudadanos no obedecen a ninguna otra persona más que a su propia voluntad. La ley no es, en absoluto, negación de la libertad; muy al contrario, ella es la única capaz de garantizar el ejercicio de la libertad. La verdadera libertad supone la obediencia a esa ley que el individuo erige más allá de sí mismo, es decir, la verdadera libertad es la que se realiza en la voluntad general, en la voluntad del estado, en la sociedad y, de este modo, «podría añadirse a la adquisición del estado civil la libertad moral, la única que hace al hombre auténticamente dueño de sí; porque el impulso del simple apetito es esclavitud, y la obediencia a la ley que uno se ha prescrito es libertad»⁵⁷. La ley misma, más allá de las voluntades particulares, se convierte así en el único poder legítimo sobre el que debe reposar la dependencia social. Los hombres no deben temer, bajo ningún concepto, dicha dependencia; ellos sólo han de evitar la dependencia

51. *Emilio*, liv. V: III, p. 314.

53. Cfr. *C.S.*, liv. II, cap. 1: II pp. 525-527.

54. *C.S.*, liv. II, 6: II, p. 530.

55. *Ibidem.*

56. Fernández Santillán, J. F., *Hobbes y Rousseau. Entre la autocracia y la democracia*, F.C.E., México, 1988, p. 88.

57. *C.S.*, liv. I, cap. 8: II, p. 524.

irracional y fortuita de otras gentes. Por eso dirá Rousseau, existen dos tipos de dependencia: la de las cosas y la de las gentes. La primera, la de las cosas, no perjudica a la libertad; pero la segunda engendra toda suerte de vicios y crea la desigualdad al establecer la diferencia entre el amo y el esclavo⁵⁸. Para el filósofo ginebrino es claro que sólo una sociedad que afirme la libertad de todos sus miembros puede superar el problema de la desigualdad entre los hombres, siendo el deber fundamental que le incumbe al Estado el de sustituir la desigualdad física entre ellos por la igualdad jurídica y moral: «en lugar de destruir la igualdad natural, el pacto fundamental sustituye, por el contrario, por una igualdad moral y legítima lo que la naturaleza pudo poner de desigualdad física entre los hombres y que, pudiendo ser desiguales en fuerza o en genio, se vuelvan todos iguales por convención y de derecho»⁵⁹.

IV. REFORMA INDIVIDUAL Y MORAL DEL INDIVIDUO: EL REDESCUBRIMIENTO DEL INDIVIDUO

«El hombre es muy fuerte cuando se contenta con ser lo que es; es muy desgraciado cuando quiere elevarse por encima de la humanidad (E. liv. II: III, p. 56).

La reforma de la sociedad siendo necesaria resultará insuficiente, piensa Rousseau, si no va acompañada de una profunda reforma individual que saque a la luz la verdadera naturaleza humana capaz, si las circunstancias lo permiten, de desarrollarse armoniosamente. Se tratará de buscar la reconciliación de la naturaleza esencial del hombre —su ser individual— con la historia —su sociabilidad—. Este es el propósito del *Emilio* donde se nos advierte de la importancia que tiene distinguir el hombre natural que vive en el «estado natural» y el hombre natural que vive en el «estado social». Emilio, el protagonista de la obra, «es un salvaje hecho para vivir en las ciudades»⁶⁰. Esta obra quiere llevar a cabo un verdadero estudio de la naturaleza humana que indague los medios más adecuados para desarrollar al máximo nuestras capacidades porque siendo los hombres iguales entre sí, su interés prioritario residirá en realizar el estado de hombre, en vivir realmente la vida humana: «Vivir es el oficio que yo quiero enseñarle; saliendo de mis manos él no será, convengo en ello, ni magistrado, ni soldado, ni sacerdote; será primeramente hombre»⁶¹. De la misma manera que las plantas necesitan del cultivo para formarse, los hombres necesitan de la educación. Al nacer, el hombre es un ser inacabado que necesita de un largo

58. *Emilio*, liv. II: III; p. 59.

59. C.S., liv. I, cap. 9: II, p. 525.

60. *Emilio*, liv. III: III, p. 145.

61. *Emilio*, liv. I: III, p. 23.

proceso de aprendizaje para llegar a realizar verdadera y realmente su propia naturaleza. La educación será el «arte» que permite desarrollar al máximo las disposiciones naturales del hombre. A ella le debemos todo aquello que teniendo necesidad de ello de mayores no lo poseemos por nacimiento.

Estado de naturaleza y estado de civilización eran los dos grandes momentos por los que transcurría el desarrollo de la especie; igualmente, el desenvolvimiento progresivo del individuo exigirá la existencia de dos fases en la educación. La primera se iniciará con el nacimiento y llegará hasta la edad en que el niño comienza a hacer uso de la razón, quince años más o menos. La segunda coincidirá con el desarrollo de esa facultad propiamente humana y acabará con la muerte. Mientras la primera, la *educación negativa*, tiene por objeto la consecución del hombre natural obteniéndose gracias a ella la virtud de todo lo que se relaciona con él mismo; la segunda, la *educación social*, se orientará a adaptarnos a la vida con los demás hombres, y en ella Emilio se dispondrá para ir adquiriendo las virtudes sociales y las relaciones que las exigen ⁶². Una educación que quiera formar realmente a un hombre no debe olvidar ninguna de esas fases. Sólo una integración de ambas hará realmente efectiva la conciliación naturaleza-sociedad de la que se derivará la consecución de la unidad personal y con ella nuestra felicidad. Comprender el significado de este proceso educativo y rousseauiano exigirá examinar qué es y en qué consiste para él el conocimiento, qué es y en qué consiste la moralidad. En la confluencia de esas dos dimensiones humanas, la cognoscitiva y la moral, se configura su ideal de hombre que la educación tratará de realizar.

IV.1. Conocimiento y educación

Si lento fue el desarrollo de la razón en la especie, pues precisó tiempo y el concurso de circunstancias favorables, lento será también el desarrollo de esa facultad en el individuo. La educación no debe acelerar su desenvolvimiento esperando que llegue de forma natural a su madurez. En este sentido Rousseau no duda en defender que la regla más útil de toda educación «no es ganar tiempo, es perderlo» ⁶³. La comprensión del desarrollo intelectual humano será el punto de referencia último de la propuesta educativa rousseauiana. La educación física precederá a la intelectual, y esta última deberá cuidar, en primer lugar, la educación de los sentidos, posteriormente la de la imaginación, para acabar en la educación de la razón, pues ese es el orden evolutivo de nuestras facultades cognoscitivas.

Las primeras facultades que se forman y se perfeccionan son los senti-

62. Cfr. *Emilio*, liv. III: III, pp. 147-148.

63. *Emilio*, liv. II: III, p. 64.

dos, y, por eso, serán las primeras que hay que aprender a cultivar: «ejercitar los sentidos no es solamente hacer uso de ellos, es aprender a manejarlos bien, es aprender, por así decirlo, a sentir; pues no sabemos ni tocar, ni ver, ni oír, sino en la medida en que lo hemos aprendido»⁶⁴. La sensación es el alma del niño —como lo era del hombre en el estado de la naturaleza— en tanto en cuanto lo único de que él es capaz en esos momentos es de registrar pasivamente las sensaciones sin tratar para nada sus relaciones. Las únicas nociones que puede llegar a comprender son las que de ellas provienen, excepción hecha de la idea de propiedad que es igualmente adquirida por la experiencia⁶⁵. Superada esta primera etapa, el niño comparando sensaciones será capaz de empezar a formar «percepciones» o «ideas». Actualizándose de este modo las facultades intelectuales se irá desarrollando el juicio y el razonamiento, pues en ese momento se establecen relaciones que los sentidos no determinaban: «En principio, nuestro alumno sólo tenía sensaciones, ahora tiene ideas; él no hacía sino sentir, ahora juzga. Pues de la comparación de varias sensaciones sucesivas o simultáneas, y del juicio que se deduzca de ellas, nace una especie de sensación mixta o compleja que yo llamo idea»⁶⁶. Rousseau distingue entre las «ideas simples» y las «ideas compuestas». Mientras que las primeras resultan de la comparación entre sensaciones, las segundas resultan de la unión de varias de esas ideas simples. Estas operaciones de combinación de ideas son llevadas a cabo por un «sexto sentido»: el «**sentido común**». Se llama así, nos previene el ginebrino, no tanto porque sea común a todos los hombres, sino porque resulta del uso bien regulado de los demás sentidos. El sentido común reside en el cerebro, no le corresponde órgano particular alguno y sus sensaciones, puramente internas, se denominan **percepciones o ideas**. El arte de compararlas entre sí es a lo que se llama propiamente razón humana: «De este modo, lo que yo llamaba razón sensitiva o pueril consiste en formar ideas sencillas por el concurso de varias sensaciones; y lo que llamo intelectual o humana consiste en formar ideas complejas por el concurso de varias ideas simples»⁶⁷. La formación de nuestro carácter dependerá del modo en que formemos las ideas. El espíritu sólido y justo es el que forma sus ideas sobre relaciones reales y el que ve las relaciones tal y como son; frente a éste, el espíritu superficial y falso es el que se contenta con relaciones puramente aparentes, y así, puede Rousseau considerar «loco» al que inventa relaciones imaginarias o «imbécil» al que no relaciona nada⁶⁸. El juicio se hace activo en el momento en que se aprende a formar ideas; en ese momento, es capaz de reunir, comparar y determinar relaciones que el sentido no

64. *Loc. cit.*, p. 90.

65. *Ibidem*: III, pp. 67-68.

66. *Emilio*, liv. III: III, p. 144.

67. *Emilio*, liv. II: III, p. 110.

68. Cfr. *Emilio*, liv. III: III, p. 144.

determinaba. El error, por tanto, no radica en las sensaciones, que se contentan con decir lo que han percibido, sino en el juicio, que al establecer, por inducción, relaciones que no percibe, puede llegar a equivocarse.

Ahora sabemos que el juicio, la razón, llegan lentamente⁶⁹. En cuanto que es un compuesto de todas las demás facultades humanas se desarrolla tarde y difícilmente. Hasta entonces al niño sólo le impresionan las cosas sensibles, lo que le llega por las sensaciones y tiene que ver con su entorno físico⁷⁰. Ahora comprendemos la máxima rousseauiana: «sed razonables y no razonéis con vuestro alumno»⁷¹. Si el niño no posee la razón más que en potencia y, como para el salvaje, le resulta una facultad superflua, no cabe duda que no es necesario razonar con los niños. Ciertamente Rousseau está de acuerdo con Locke en que a los niños les enorgullece que les traten como a seres racionales, pero lejos de promover esta inclinación el ginebrino cree necesario combatirla. El único medio de hacerles dóciles no es razonar con ellos, sino más bien, por el contrario, convencerles de que la razón no les conviene porque su uso prematuro les lleva irremediabilmente al verbalismo. Verbalismo que carga al niño con bellas fórmulas sin que éstas tengan el menor efecto sobre su conducta. En este sentido pretender educar a un niño por la razón es comenzar por el fin. Si los niños razonasen, no tendrían necesidad alguna de ser educados, y «al hablarles desde su temprana edad en un lenguaje que ellos no comprenden, se les acostumbra a administrar palabras, a controlar todo cuanto se les dice, a creerse tan sabios como sus maestros, a convertirse en discutidores y tercios; y todo cuanto se piensa obtener de ellos por motivos razonables, no se obtiene nunca sino por codicia, o temor, o vanidad, las que se está obligado siempre a reunir»⁷².

El educador tendrá que respetar y comprender al niño tal como es. Tratarles como adultos sólo conseguiría impedir su desarrollo posterior como hombres porque como «la humanidad ocupa su lugar en el orden de las cosas; la infancia tiene el suyo en el orden de la vida humana: es preciso considerar al hombre en el hombre, y al niño en el niño»⁷³. La infancia tiene modos de ver, de pensar y de sentir que le son propios. Su atención se centra en sus intereses físicos inmediatos. Cuenta, ante todo, con sus instintos y se complace, como lo hacía el salvaje, con su fortaleza y energía y, por tanto, no pueden aprender más que lo que observan que tiene para ellos alguna ventaja actual y presente, bien sea por placer bien por utilidad. En estos momentos, el papel del educador debe quedar limitado a favorecer el desarrollo de los impulsos naturales del niño y al desarrollo de la experien-

69. Cfr. *loc. cit.*, p. 120.

70. Cfr. *Emilio*, liv. II: III; p. 62.

71. *Loc. cit.*, p. 65.

72. *Ibidem*: III, p. 62.

73. *Ibidem*: III, 55, etiam cfr., *loc. cit.*, p. 63.

cia circundante. Es la llamada *educación negativa*, que tiene por objeto perfeccionar los instrumentos de nuestro conocimiento hasta que llegue el momento de la adquisición de esos conocimientos, preparando la razón mediante el ejercicio de los sentidos. En ella, aunque no se enseñe la verdad ni la virtud, se procurará defender del vicio el corazón del niño y su espíritu del error y así predisponerlo «a todo lo que puede llevarlo a la verdad cuando esté en condiciones de entenderla y al bien cuando esté en disposición de quererlo»⁷⁴. Para Rousseau no es precisamente exiguo el papel a desempeñar aquí por el educador, que deberá ejercer una influencia, si queremos, «indirecta» sobre su alumno propiciándole el encuentro con experiencias que le permitan el desarrollo de su propia naturaleza. En este período el educador, más que hacer, dejará que sea el alumno el que haga, poniendo a su alcance cuestiones que tendrá que resolver él mismo. Se tratará de que el alumno crea ser siempre él el maestro, pues sólo de esta forma se ganará su voluntad. Efectivamente, sólo creando un clima de aprendizaje en el que no existe el temor, el alumno podrá estudiar con placer y el maestro, a su vez, dispondrá en torno a él las lecciones que quiere darle, sin que él piense recibir alguna. No cabe duda, dice el ginebrino, que es difícil este arte, «el de dirigir sin preceptos y hacerlo todo no haciendo nada»⁷⁵. Sin embargo, lo que se consigue es mucho. Dejándole en libertad, observándole actuar sin decirle nada, comprobaremos que sin tener que demostrar que es libre, no hará nada sin reflexionar antes sobre ello. Puesto que conoce sus fuerzas, porque las ha experimentado, adecuará siempre los medios a los fines que se ha impuesto y raramente actuará sin confianza en el éxito de su empresa; y lo que es más importante todavía, sus juegos serán sus ocupaciones, no habrá, por tanto, para él diferencia alguna entre el trabajo y la diversión. Educado de este modo, cuando llegue al final de la infancia, el niño habrá vivido y disfrutado de la vida del niño sin tener que hipotecar la felicidad a la perfección. Quizá tenga pocos conocimientos, pero los que tienen le pertenecen realmente y no sabe nada a medias, disfrutando de «un espíritu universal, no por las luces, sino por la facultad de adquirirlas; un espíritu abierto, inteligente, pronto a todo, y, como dice Montaigne, si no instruido, al menos instruible... Pues, lo diremos una vez más, mi propósito no es darle ciencia, sino el aprender a adquirirla en caso necesario; hacérsela estimar exactamente en lo que vale, y hacerle amar la verdad por encima de todo. Con este método se avanza poco, pero no se da jamás un paso inútil, y no se ve uno obligado a retroceder»⁷⁶.

Esta primera fase de la educación, la educación negativa o educación de los sentidos, es fundamental para el posterior desarrollo del hombre. En ella se intentará formar a una persona cuya primera cualidad sea la autenticidad.

74. *Lettre à M. Beaumont*: III, p. III, p. 344, *etiam* Cfr. *Emilio*, liv. II: III, p. 65.

75. *Emilio*, liv. II: III, p. 82.

76. *Loc. cit.*, p. 147.

dad, es decir, la coherencia consigo misma. Para ello se insistirá en la necesidad de potenciar al máximo el buen desarrollo de los sentidos preparando al niño para el momento en que pueda empezar a ejercitar su razón. Si en esos momentos no se recomienda razonar con los niños no es porque Rousseau haya querido desacreditar nuestra facultad racional. Como bien ha indicado Derathé, si no se debe razonar con los niños es únicamente porque la razón es muy lenta de formarse y los niños no pueden comprenderla, no porque ella sea en sí una facultad equívoca⁷⁷. Una vez que se ha formado es la verdadera guía del hombre: con ella conocemos el error y el vicio, pero también, gracias a ella, alcanzamos la verdad, mantenemos relaciones con los demás y, sobre todo, podemos ejecutar acciones morales que pongan de manifiesto nuestra verdadera condición humana.

IV.2. Moral y educación

Durante los primeros años de su existencia el niño está centrado exclusivamente en sí mismo y trata a los demás hombres como si existieran sólo para él. Progresivamente llega a sentir otras necesidades, a experimentar sentimientos hacia la gente en lugar de hacia los simples objetos, empezando a considerar a los demás como personas en sí mismas. Entramos en la segunda etapa educativa, la de la educación social, tan importante como la primera, pues «Emilio no está formado para permanecer solitario; miembro de la sociedad, en ella debe cumplir los deberes. Hecho para vivir con los demás hombres, debe conocerlos. El conoce al hombre en general, le queda conocer a los individuos. Sabe lo que se hace en el mundo, le queda ver cómo se vive en él»⁷⁸. Necesitamos dos tipos de educación, no sólo en función de nuestro desarrollo intelectual, sino porque, como dice Todorov, los actos de los hombres han de ser juzgados según dos escalas distintas de valores⁷⁹. En la primera educación, en tanto en cuanto el niño está centrado en las relaciones consigo mismo y con las cosas, sus acciones serán juzgadas en función de su autenticidad: la mejor acción será la que sea perfectamente coherente con todo su ser. El criterio de juicio es aquí inmanente a cada ser y es el único que conoce el individuo solitario, el niño, el salvaje. Mas si la satisfacción de sus necesidades podía ser un criterio válido para ejecutar las acciones en el caso del niño o del salvaje, cuando los hombres entran en relación unos con otros se impone la necesidad de un criterio trascendente para juzgar sus acciones. Efectivamente, cuando el hombre no ha lanzado su mirada al otro, sólo le interesa su propio bienestar, no odia ni ama a nadie. Al entrar en contacto con los otros hombres, por el contrario, no

77. Cfr. Derathé, R., *o.c.*, pp. 29-32.

78. *Emilio*, liv. IV: III, p. 225.

79. Cfr. Todorov, T., *o.c.*, pp. 92-93.

escucha ya a sus inclinaciones, consulta a la razón y adquieren así sus acciones la moralidad que antes les faltaba: «En tanto que su sensibilidad quede reducida al individuo, no existe nada moral en sus acciones; sólo es cuando ella comienza a salir fuera de él cuando adquiere primero los sentimientos y luego las nociones del bien y del mal, que le constituyen verdaderamente hombre y parte integrante de su especie»⁸⁰.

La moralidad plena, por lo tanto, sólo se alcanzará en el momento en que la razón logre su plena actualización. Y es que existe, según Rousseau, un orden y progreso en nuestra naturaleza que hace que las formas más evolucionadas de la misma surjan a partir de las etapas más simples. Esto, que se confirmó ya en la perspectiva cognoscitiva donde el orden natural es que la razón sensitiva sirva de base a la intelectual, se confirmará ahora en la dimensión práctica o moral, produciéndose también aquí un proceso ordenado de nuestros sentimientos primitivos según van desarrollándose nuestras facultades intelectuales. De tal manera, que el desarrollo progresivo de nuestras facultades obligará no sólo a que en la primera educación no se intente razonar con los niños, sino también a retrasar la educación moral y religiosa hasta la edad civil, porque tanto una como otra precisan el uso de nuestra razón, mientras eso no ocurra «conocer el bien y el mal, percibir la razón de los deberes del hombre, no es asunto para un niño»⁸¹.

En la carta a M. de Beaumont, Rousseau afirma tajantemente que no hay maldad original en el corazón del hombre. El principio fundamental de toda moral es que el hombre es un ser naturalmente bueno, amante de la justicia y del orden. Los vicios que pueden llegar a corromper nuestra alma, haciéndola presa de la injusticia y la inmoralidad, procederán siempre del exterior, de lo social⁸². El primer sentimiento con el que el hombre viene al mundo es el «amor de sí», que promueve la conservación de nuestro propio cuerpo, haciendo que nos estimemos por encima de todo a nosotros mismos y también a todo lo que nos ayuda a conservarnos. Este sentimiento, siempre bueno y conforme a fin, es «pasión primitiva, innata, anterior a cualquier otra, y de la que todas las demás no son, en cierto sentido, sino modificaciones»⁸³. El amor de sí satisface todas nuestras necesidades durante los primeros años de nuestra vida cuando la felicidad depende de la acomodación al medio físico inmediato. Progresivamente el niño empezará a tener emociones que le transportarán fuera de sí mismo y a experimentar atracción y apego por otros seres humanos. Es el momento en que estará en disposición de sentir piedad o compasión por sus semejantes, esto es, de rechazar naturalmente la imagen del sufrimiento ajeno. Amor de sí y piedad son entonces los sentimientos primarios del niño, expresión de la bondad

80. *Emilio*, liv. IV: III, p. 155.

81. *Emilio*, liv. II: III, p. 62.

82. Cfr. *Lettre à M. de Beaumont*: III, p. 345.

83. *Emilio*, liv. IV: 150.

de su naturaleza: «El primer sentimiento de un niño es el de amarse a sí mismo; y el segundo, que deriva del primero, es el de amar a aquéllos que le rodean»⁸⁴. Pero la piedad es un sentimiento más complejo que el amor de sí. Este último no exige más que el ejercicio de los sentidos. La piedad necesita, además, la actualización de la imaginación porque sólo se puede llegar a sentir compasión por otro cuando soy capaz de sentir lo que hay de común entre él y yo: «¿cómo vamos a dejarnos conmover de compasión si no es saliendo fuera de nosotros e identificándonos con el animal sufriente, abandonando, por decirlo así, nuestro ser para tomar el suyo? Sólo sufrimos en tanto que consideramos que él sufre; no está en nosotros, está en él que suframos. De este modo nadie llega a ser sensible sino cuando se anima su imaginación y comienza a transportarle fuera de sí»⁸⁵.

Si bien el niño está naturalmente inclinado al efecto de todo cuanto le rodea, y especialmente al de sus semejantes, a medida que se amplían sus relaciones y sus necesidades aparece el sentimiento de sus relaciones con los demás y paralelamente el de los deberes y preferencias. Es el tránsito a la edad de la razón en la que se hacen efectivas las relaciones sociales y también una mayor complejidad en los sentimientos morales. Entonces, los hombres empiezan a mirar a sus semejantes, se comparan con ellos, los intereses de unos y otros los enfrentan, despertándose en ellos la ambición y el engaño. El sentimiento originario de bondad se transforma ahora en amor propio, generando éste toda suerte de egoísmos y de vicios, pues «lo que hace al hombre esencialmente bueno es tener pocas necesidades y el no compararse mucho a los demás; lo que le hace esencialmente malo es tener muchas necesidades y atenerse demasiado a la opinión»⁸⁶. Ante la aparición de esas nuevas pasiones, el hombre habrá de adquirir una fuerza interior que le permita protegerse de la debilidad y del conflicto que le ocasiona darse cuenta que no puede seguir siendo el ser autosuficiente que antes era. Esa fuerza del alma humana se manifiesta como virtud, esto es, como la capacidad que tiene el hombre de triunfar sobre sus pasiones dominando su propio corazón. No hay virtud, dice Rousseau, sin combate ni victoria⁸⁷. Ese carácter de lucha pone de manifiesto que si, por un lado, la virtud desnaturaliza al hombre puesto que le obliga a dominar sus sentimientos sacrificando sus intereses inmediatos, por otro, le muestra su propia fortaleza para vencer sus impulsos y llevar una vida propiamente humana⁸⁸. La virtud, entendida como lucha, no puede confundirse con la bondad, que consiste únicamente en seguir nuestras propias inclinaciones. Esta distinción le ha permitido a P. Masson hablar de la existencia de dos morales diferen-

84. *Loc. cit.*, p. 151.

85. *Ibidem*: III, p. 157.

86. *Ibidem*: III, p. 151.

87. Cfr. *Lettre à M. de Franquières*: III, p. 524.

88. Cfr. Grimsley, R., *La filosofía de Rousseau*, Alianza, 1977, p. 82.

tes en el planteamiento filosófico del ginebrino. La moralidad del instinto, que no exige para ser bueno más que seguir las inclinaciones sensibles y la moral del hombre virtuoso, que supone el triunfo de la voluntad humana sobre las inclinaciones. Aquélla correspondería a la infancia y a la adolescencia, ésta última a la edad de las pasiones. Por eso mientras que la primera educación moral debe limitarse al desarrollo de la bondad natural y la piedad, el desarrollo de la virtud es la tarea de la moral cuando se hacen efectivas las relaciones con los demás ⁸⁹. Si bien entre una y otra moral no hay contradicción, en tanto en cuanto cada una de ellas es requerida en distintos momentos de nuestra vida, no cabe duda tampoco de que la virtud es moralmente superior a la bondad porque supone el triunfo de la virtud sobre la naturaleza. Crece, es cierto, más dificultosamente, pero, por eso mismo, produce una satisfacción, un contexto de nosotros mismos que no se logra de ninguna otra manera: «estar contento por hacer el bien es el premio de haberlo hecho, pero ese premio no se consigue más que después de haberlo merecido. Ninguna cosa es más amable que la virtud, pero es necesario gozar de ella para sentirla así. Cuando se quiere alcanzarla, semejante al Proteo de la fábula, toma inmediatamente mil formas desconcertantes y no se muestra finalmente bajo su verdadera apariencia más que a los que no han cejado en buscarla» ⁹⁰.

El hombre puede llegar a ser virtuoso porque hay en él, en el fondo de su alma, un principio innato de justicia y de virtud que le permite juzgar, tanto sus acciones como las de los demás, como buenas o malas. Ese sentimiento, mucho más profundo que los impulsos inmediatos del amor de sí y de la piedad, es la conciencia. Ella es la voz del alma como las pasiones eran la voz del cuerpo; quien la escucha, obedece a la naturaleza porque ella es la manifestación más profunda de nuestra condición humana; además, en cuanto que pertenece a la parte espiritual de nuestro ser, nos eleva hasta Dios y así dice Rousseau, muy explícitamente de ella: «instinto divino, inmortal y celeste voz; guía segura de un ser ignorante y limitado, pero inteligente y libre; juez infalible del bien y del mal, que haces al hombre semejante a Dios, tú eres quien conforma la excelencia de su naturaleza y la moralidad de sus acciones; sin ti yo no siento en mí nada que me levante por encima de las bestias si no es el triste privilegio de vagar de error en error, gracias a la colaboración de un entendimiento sin reglas y de una razón sin principio» ⁹¹. No cabe dudar de la existencia de este sentimiento, inscrito en

89. Masson, P., La «profession de foi du vicaire savoyard» de Jean-Jacques Rousseau, edición crítica, d'après les manuscrits de Genève, Neuchatel et Paris, Fribourg, Paris, 1914. *Apud in* Derathé, R., *o.c.*, p. 116.

90. *Emilio*, liv. IV (P.F.V.S.): III, p. 202. Con la abreviatura «P.F.S.V.» indicamos las páginas del libro IV del Emilio correspondientes a la «profesión de fe del Vicario saoyano».

91. *Emilio*, liv. IV (P.F.V.S.): III, p. 202.

lo más profundo de nuestros corazones; de su existencia da fe el que los pueblos juzguen unánimemente las acciones de los hombres como buenas o malas y el que seamos capaces, cada uno de nosotros, de sentir admiración y goce por las acciones heroicas y por las almas nobles ⁹².

Como la piedad necesitaba de la imaginación para volverse activa, la conciencia necesita de la razón para desarrollarse y obrar. No puede actuar en el hombre que no puede comparar ni tiene el punto de vista de las relaciones; por eso, el niño y el salvaje, faltos de imaginación y de reflexión, pueden hacer el bien y el mal, pero no conocerlo: sus acciones carecen por completo de moralidad. Razón y conciencia se complementan mutuamente. Aunque esta última no resulta de conocimientos adquiridos a través de la razón, la necesita para hacerse activa. De la misma manera tampoco puede pensarse que la conciencia esté destinada a reemplazar a la razón. No tendría sentido en un ser privado de razón e incapaz de adquirir el conocimiento del bien: «Conocer el bien no es amarlo; el hombre no tiene conocimientos innatos, pero una vez que la razón le hace conocer ese bien, su conciencia le lleva a amarlo» ⁹³. Conciencia y razón son los dos términos sobre los que descansa el planteamiento moral del filósofo ginebrino. No estamos ante una moral del puro sentimiento, pero tampoco ante el exacerbado intelectualismo de sus compañeros ilustrados ⁹⁴. La conducta moral correcta resultará entonces de la conjunción entre esos dos principios: la conciencia necesita, ciertamente, de la razón para hacerse activa y, a su vez, la razón, si no quiere caer en el error y convertirse en instrumento de las pasiones, necesita estar alumbrada por el sentimiento «que jamás me engaña y que es la luz de nuestro débil entendimiento cuando queremos ir más lejos de lo que éste puede concebir» ⁹⁵. Rousseau, además, está convencido de que la conducta moral correcta tiene como referente último la consideración de nuestro destino religioso. Sólo el Ser supremo, Dios, puede convertirse en el modelo de las perfecciones de las que todos tenemos una imagen en nosotros. Es más, nuestra existencia sólo cobra sentido si depende de las leyes eternas y del orden creado por Dios que me asegura la correspondencia entre la virtud y la felicidad, hasta el punto que para Rousseau si Él no existiera, el malvado tendría razón y el bueno no pasaría de ser un insensato ⁹⁶.

IV.3. Religión

Ni la libertad humana ni el universo físico se explican a sí mismos, sólo adquieren significado por relación a aun Ser absoluto. A partir de ahí se

92. Cfr. *loc. cit.*, pp. 199-200.

93. *Ibidem*: III, p. 201.

94. *Ibidem*.

95. *Lettre à M. de Franquières*: III, p. 522.

96. Cfr. *Emilio*, liv. IV (P.F.V.S.): III, p. 202.

establecen los «artículos de fe del Vicario saboyano», sus creencias básicas: la existencia de Dios, como inteligencia y voluntad del mundo, y la inmortalidad del alma. La creencia, sin oponerse nunca a la razón, es un principio exclusivamente subjetivo que hunde sus raíces en el asentimiento del que la profesa. En ellas es siempre nuestro yo el que testimonia su existencia, siendo así: «principios fundamentales adaptados por mi razón, confirmados por mi corazón y que llevan, todos ellos, el sello del asentimiento interior en el silencio de las pasiones»⁹⁷. Esos artículos de fe, dice Pintor Ramos, servirán al ginebrino para expresar su «vivencia del orden». Orden en la naturaleza, posible gracias a la existencia de Dios que la ha creado de acuerdo a leyes, y orden en la vida humana, sólo explicable si partiendo de nuestra libertad aceptamos la inmortalidad del alma, que reparará los desórdenes y restaurará el equilibrio entre la virtud y la felicidad⁹⁸. Dios es el responsable del orden, pero no el orden mismo. Ciertamente la lectura de algunos textos en los que se utilizan indistintamente las palabras Dios y Naturaleza podría hacernos sospechar la existencia de un cierto panteísmo⁹⁹. Sin embargo, esa identificación no significa que Dios deba ser entendido como fuerza inmanente a la naturaleza; sino más bien, que si la naturaleza aparece como divina es porque el orden y belleza que en ella vemos nos reenvía directamente a un autor trascendente. En la Profesión de fe del Vicario leemos: «Dios no es corporal y sensible en modo alguno; la inteligencia suprema que gobierna el mundo no es de ningún modo ese mismo mundo»¹⁰⁰.

Rousseau no puede dejar de plantearse el tema del mal, tan presente en las discusiones filosóficas del siglo XVIII. Dios es el autor de la naturaleza y en ella todo está ordenado, por eso si seguimos sus impulsos obraremos adecuadamente. El mal no se encuentra en ella, es consecuencia del obrar humano: «Todo está bien cuando sale de manos del Autor de las cosas, todo degenera en manos del hombre»¹⁰¹. El mal no es pura quimera, existe realmente. Su autor es el hombre, que dotado de libertad puede no utilizarla adecuadamente y producir desorden en el mundo: «Hombre, no busques más al autor del mal; ese autor eres tú mismo. No existe otro mal que el que tú mismo te haces o sufres, y tanto uno como otro proceden de ti. El mal general sólo puede estar en el desorden y veo en el sistema del mundo un orden que no se niega a sí mismo»¹⁰².

Una vez que se ha liberado a Dios de la responsabilidad de ser el autor del mal, queda todavía una cuestión por resolver: el terrible desequilibrio existente en el mundo humano entre virtud y felicidad. Tal desequilibrio,

97. *Reveries*, Troisième promenade: I, p. 512.

98. Cfr. Pintor Ramos, A., *El deísmo religioso de Rousseau*. Estudios sobre su pensamiento, Universidad Pontificia de Salamanca, Salamanca, 1982, p. 190.

99. Cfr. *Reveries*, Septième promenade: I, 529-530.

100. *Emilio*, liv. IV (P.F.V.S.): III, p. 198.

101. *Emilio*, liv. I: III, p. 19.

102. *Emilio*, liv. IV (P.F.V.S.): III, pp. 195-196.

que rompería el orden que debe reinar tanto en el mundo físico como en el mundo humano, cuestionaría la justicia divina que ha de promover siempre el que se cumpla la máxima «Sé justo y serás dichoso»¹⁰³. Ese desorden sólo quedaría reparado postulando la inmortalidad del alma. Aceptado el dualismo de las sustancias, dice Rousseau, suponer esa idea no contiene nada contrario a razón. De acuerdo con él, asumimos la destrucción y utilización de nuestro cuerpo en partes, pero nos resulta inimaginable que nuestro ser pensante, nuestra realidad inmaterial, sufra algo parecido y pueda llegar a morir. La Providencia queda justificada si se acepta la inmortalidad del alma, capaz de asegurar el triunfo de la virtud, y así «aun cuando no tuviese otra prueba de la inmortalidad del alma que el triunfo del malvado y la opresión del justo en este mundo, esto me sería suficiente para no dudar de ella. Una disonancia tan chocante en la armonía universal me obligaría a buscar cómo resolverla, me diría: No todo acaba para nosotros con esta vida, todo vuelve al orden en el momento de la muerte»¹⁰⁴. Este Dios, bondadoso y justo, que asegura la correspondencia entre la virtud y la felicidad al otorgarnos un alma inmortal, se distancia un tanto del Dios «relojero» del deísmo ilustrado. La relación entre el hombre y Dios no es para el ginebrino, dice Burgelin, la de una inteligencia con su idea, sino la de un padre bondadoso con su hijo, que ha formado un mundo bueno y al hombre libre¹⁰⁵. Sólo ÉL, confidente y testigo de sus acciones, puede garantizar la recompensa al justo, que sabrá que obrar de un modo u otro no es en absoluto indiferente.

Todas estas grandes ideas sobre la Divinidad sólo pueden proceder de la razón. Se muestra así Rousseau partidario de una «religión natural» — donde natural viene a decir racional—, que necesita de pocos dogmas y que se opone radicalmente a las religiones reveladas, así como a su creencias en los misterios por favorecer el fanatismo y la intolerancia¹⁰⁶. Rechaza la autoridad de los Libros sagrados, excepción hecha de los Evangelios. Considera que la santidad de los mismos habla a nuestros corazones y su simplicidad es bien aceptada por nuestra razón, pues sus verdades esenciales sirven de fundamento a toda buena moral. Sin embargo, nos advierte que, a pesar de su amor y respeto por el que considera el más sublime de todos los libros, no hay que aceptar acríticamente todo cuanto hay en él y, por tanto, no duda en defender que si éste nos ofrece alguna idea indigna de Dios o inaceptable para nuestra razón, hay que rechazarla: «el Evangelio tiene caracteres de verdad tan grandes, tan llamativos, tan perfectamente inimitables, que su inventor sería aún más admirable que su héroe. Con todo ello, ese mismo Evangelio está lleno de cosas increíbles, de cosas que repugnan a la razón y que a todo hombre sensato le resulta imposible concebir o

103. *Loc. cit.*, p. 196.

104. *Ibidem*.

105. Cfr. Burgelin, P., *La philosophie de l'existence de J. J. Rousseau*, J. Vrin, Paris, 1973, p. 419.

106. Cfr. *Emilio*, liv. IV (P.F.V.S.): III, pp. 205 y ss.

aceptar»¹⁰⁷. Si en los Evangelios aparecen cosas que realmente repugnan a nuestra razón es debido a que la palabra de Dios ha sido transmitida por hombres que han podido trastocar el verdadero sentido del mensaje divino. ¿Cómo discernir en los Evangelios aquello que viene directamente de Dios de todo aquello que han podido añadir los hombres? Rousseau mantiene que en los Evangelios es claro todo aquello que necesitamos para ser santos, es decir, lo que importa a nuestra conducta. El resto, los dogmas que no afectan ni a nuestras acciones ni a nuestra moral, no necesitamos comprenderlos y, por lo tanto, no han de preocuparnos, aunque veamos a muchas gentes grandemente atormentadas por ellos¹⁰⁸. Y todavía podemos decir algo más, todo eso que hemos acogido de la Escritura lo hemos aceptado porque es conforme a razón. Para Rousseau, no cabe duda, la autoridad de nuestra razón, que nos ha sido dada directamente por Dios, es claramente superior a la del Evangelio y le sirve de fundamento: «Nuestros prosélitos tendrán dos reglas de fe que no son más que una: la razón y el Evangelio; la segunda será tanto más inmutable cuanto que se fundará únicamente en la primera, y en ningún modo en ciertos hechos, los cuales, necesitando de confirmación, devuelven la religión a la autoridad de los hombres»¹⁰⁹.

En esa religión, basada fundamentalmente en predicar la virtud en los hombres y en conducirles a obrar moralmente bien, además de la forma del culto, que no es más que puro ceremonial, hay que distinguir dos partes: la moral y el dogma¹¹⁰. En lo que respecta a este último, se rechazarán todos aquellos dogmas que sean contrarios a razón, por ejemplo, los milagros, el pecado original o el misterio de la trinidad y se aceptarán exclusivamente aquellos otros que aunque la razón no pueda llegar a demostrarlos no son, sin embargo, contrarios a ella. Este es el caso de las creencias básicas del Vicario saboyano, ideas cuya existencia no puede ser determinada por nuestra razón dada su esencial limitación y finitud. Pero donde no llega nuestra facultad cognoscitiva viene en nuestro auxilio la voz de la conciencia, el sentimiento interior, que nos impulsa a creer en esos dogmas, pocos, por cierto, pero importantes por cuanto sirven de base a toda buena religión. No obstante, el sentimiento, subraya Rousseau, no obra nunca en contra de la razón; por el contrario, nos ayuda a salir del estado de duda y de zozobra en que podemos caer a la hora de enfrentarnos con esos temas, que, aun interesándonos sobremanera, nuestro débil entendimiento no alcanza a concebir, y así no duda en afirmar el Vicario: «Mi regla de guiarme por el sentimiento más que por la razón misma»¹¹¹.

Encarna PESQUERO FRANCO
(U.C.M.)

107. *Loc. cit.*, p. 213.

108. Cfr. *Ibidem*.

109. *Lettres écrites de la Montagne*, première lettre: III, p. 405.

110. *Loc. cit.*, p. 404.

111. *Emilio*, liv. IV (P.F.V.S.): III, p. 189.