

## El concepto de libertad en el hombre natural de Rousseau

«Los hombres no son, naturalmente, ni reyes, ni grandes, ni cortesanos, ni ricos; todos han nacido desnudos y pobres, todos sujetos a las miserias de la vida, a los pesares, a los males, a las necesidades, a los dolores de toda clase; en fin, todos están condenados a muerte. He aquí lo que es verdaderamente el hombre; he aquí de lo que ningún mortal está exento. Comenzad, por tanto, por estudiar de la naturaleza humana lo que ésta tiene de más inseparable, lo que constituye la mejor humanidad»

Rousseau, *Emilio*

**Summary:** A study is made on Rousseau's concept of freedom in natural man as opposed to the slavery endured by social man. However, the aporia that existence in the state of Nature is unique and unfinished, and that social state engenders degenerated ways of coexistence is presented. Thus, Rousseau seeks an individual and political redoubt, capable of reconciling natural virtues with sociability.

**Resumen:** Se estudia el concepto de libertad en el hombre natural de Rousseau contraponiéndolo con la esclavitud que padece el hombre social. Sin embargo, se presenta la aporía de que la existencia en el Estado de Naturaleza es irrepetible e inacabada, y en el Estado civil se engendran formas de convivencia degeneradas. Para ello Rousseau explora la posibilidad de encontrar un reducto individual y político, susceptible de conciliar las virtudes naturales con la sociabilidad.

«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»<sup>1</sup>. Así inicia el Prefacio del *Discours sur l'origine de l'inégalité* donde su autor plantea la necesidad de conocer la naturaleza humana y sus auténticos valores antes de fundar una teoría política o de explicar el porqué de la desigualdad entre los hombres<sup>2</sup>. El método que Rousseau propone, es el de retrotraernos al estado primitivo en donde el alma humana aún no había sido alterada por los «avances» de la civilización. El punto de vista roussonianiano se halla impregnado por la concepción clásica que interpreta la historia como *decadencia*, como una serie de *edades* que degeneran a partir de una época primigenia más perfecta tanto en lo físico como en lo moral<sup>3</sup>. Inspirado en estas ideas como en su experiencia personal, Rousseau presenta la antítesis entre la naturaleza «original» del hombre y la corrupción del hombre civil, que marcan dos eras cualitativamente distintas. Con ello se sustrae por completo de la interpretación de la historia como progreso, que fue típica de la Ilustración, y en donde se privilegia el desarrollo creciente y deseable de la vida asociada.

En Rousseau, el origen áureo del hombre es irrecuperable y no queda más que una *nostalgia* permanente por un pasado prístino. La esencia de

lo humano estriba en lo que éste ya *no es* y, aun cuando se esforzara por alcanzarla, nunca lo lograría en su forma original. La reconstrucción de la historia humana basada en un estado natural, no tiene un rigor científico, más bien se plantea con la intención de dilucidar cuál es la condición auténticamente humana. En torno a este punto Rousseau señala: «No hay que tomar las investigaciones que se puedan realizar sobre este tema por verdades históricas, sino sólo por razonamientos hipotéticos y condicionales, más propios para esclarecer la naturaleza de las cosas que para mostrar su verdadero origen»<sup>4</sup>. Se trata de una hipótesis a la manera de los físicos de la época que imaginaban una teoría con la idea de explicar los efectos o resultados y no la teoría misma. Si concebimos la inercia como la acción de una o más fuerzas sobre un cuerpo, imaginamos el movimiento de éste en el vacío sin ninguna perturbación, aun sabiendo que tal evento no sucede en la naturaleza; de la misma manera, puede imaginarse un hombre natural despojado de las perturbaciones sociales y dotado de un sentimiento que lo lleva a la felicidad, aun cuando no lo constatemos en la práctica, pero que nos sirve de criterio o pauta de valoración para juzgar la condición actual del hombre. Esta reconstrucción del pasado es ficticia pero verosímil, es fabulosa pero encierra una profunda verdad sobre la naturaleza humana. Sin embargo, su propuesta del estado natural no es una quimera ni tampoco una ficción utópica que se proyecta hacia el futuro. El estado de naturaleza y el hombre natural tienen en Rousseau un carácter mítico, enraizado más en una intuición emocional que en una explicación lógica, objetiva y racional. Por eso el filósofo ginebrino hacia el final de su vida se consideró como «el historiador del corazón humano». De tal manera, no existe en la obra roussoniana un afán por la descripción de los hechos por sí mismos, sino sólo en la medida en que posibiliten discernir mediante los símbolos de la «naturaleza» y lo «natural», los elementos originales de los artificiales del ser humano. El hombre natural es un *arquetipo*, pero no en el sentido platónico de una entidad trascendente, sino como una propiedad ínsita en lo más profundo de la naturaleza humana; o, en otros términos, no perceptible por me-

dio de una reminiscencia inteligible, sino por la voz espontánea del corazón<sup>5</sup>. «Ahondad en vosotros mismos –dice Rousseau–, descubrid como yo, con toda sinceridad, vuestra vida interior, y descubriréis en vuestro propio corazón los rasgos originarios del hombre»<sup>6</sup>.

La tesis por «suposición» del hombre natural, le da oportunidad a Rousseau para emitir un diagnóstico de su presente, a fin de poder justificar la necesidad de un nuevo tipo de sociedad: «Porque no es liviana empresa conocer bien un estado que ya no existe, que quizá no haya existido, que probablemente no existirá jamás, y del que sin embargo es necesario tener nociones precisas para juzgar bien nuestro presente»<sup>7</sup>. En esta dirección, el filósofo ginebrino emprende una sacralización de la naturaleza y una desacralización de la sociedad de su tiempo. Los sistemas políticos no son una manifestación divina, sino el resultado de un proceso histórico-social. El derecho de los monarcas lejos de proceder de la mano de Dios, más bien se asienta en un poder político que es fundamentalmente antinatural. Por eso el decurso de la historia tiene un sentido decadente, en oposición con un estado de inocencia y pureza, que es por principio ahistórico. «La Naturaleza» y «la naturaleza humana» deben ubicarse más allá de cualquier proceso histórico, que difícilmente es percibido por los que han sido corrompidos por la sociedad. La historia nace a partir del advenimiento del estado social, lo cual hace que aquélla no constituya un parámetro idóneo para estudiar la «naturaleza» en cuanto tal. En otras palabras, para Rousseau resulta inapropiado juzgar y valorar al hombre natural a partir de una óptica social, y por eso, de acuerdo con su perspectiva, autores del derecho natural como Pufendorf y Locke, o del absolutismo como Hobbes, han cometido ese error al sostener posiciones basadas en el prejuicio de sus sociedades. Tampoco en Rousseau existe un ánimo de negar la sociabilidad humana, sino por el contrario, busca su mejoría mediante la comparación con la forma de vida del hombre natural. Sobre este punto Abbagnano y Visalberghi señalan: «Imaginar el estado de naturaleza o imaginar la solitaria formación de Emilio no son negaciones de la sociabilidad, sino experimentos mentales necesarios para

darse cuenta de los requisitos que también la sociabilidad deberá satisfacer para *enriquecer* en vez de coartar la espontaneidad originaria del hombre»<sup>8</sup>.

La «naturaleza» debe interpretarse como un criterio de valor moral que permite mostrar cómo la vida social se ha vuelto una aberración de lo que en principio había sido la creación divina. En Rousseau no existe propiamente un «pecado original», pues la caída del hombre obedece a la corrupción generada por el proceso y la opresión social. El deísmo de la época no sólo se marca en Rousseau, sino también en los ilustrados, quienes luchaban contra la ortodoxia religiosa centrada en la revelación y el culto. En el deísmo la divinidad creadora no interviene en el orden del mundo, tan sólo se manifiesta a la razón del hombre de manera natural y no como revelación histórica. En este sentido, la especulación roussoniana sobre los orígenes seculares que anteceden la civilización invalida el relato del *Génesis* como última palabra en su materia. «La religión nos ordena creer que —dice Rousseau—, por haber sacado el mismo Dios a los hombres del estado de naturaleza inmediatamente después de la creación, son desiguales porque Él quiso que lo fuesen; pero no nos prohíbe formar conjeturas sacadas únicamente de la naturaleza del hombre y de los seres que lo rodean, sobre lo que habría podido devenir el género humano de haber quedado abandonado a su suerte»<sup>9</sup>. Por influencia de Mably, Rousseau concibe al estado de naturaleza como un estado semejante al que el hombre tenía antes del pecado bíblico, en donde obraba siempre por «principios ciertos e invariables». En cambio, el hombre en el que se le han adherido todas las formas de la vida social, es como Glauco, el dios marino cuyas verdaderas formas se ocultan bajo los sedimentos, conchas y algas que le cubren<sup>10</sup>. Así como Platón había comparado a Glauco con el alma, descendida de la mansión de las Ideas celestes e infestada de las impurezas del mundo sensible<sup>11</sup>, Rousseau intenta purificar en el hombre la depravación social y encontrar una naturaleza prístina llena de bondad, inocencia y pureza.

El hombre «tal como sale de la mano de la naturaleza», cuenta con habilidades corporales y

una resistencia significativamente superior a la de los hombres civilizados o domésticos, quienes al depender de un sinnúmero de objetos, pierden una constitución que era más robusta y vigorosa. De acuerdo con Rousseau la degeneración *física* del hombre se debe a que, «al volverse sociable y esclavo, se vuelve débil, temeroso, rastrero, y su manera de vivir muelle y afeminada, acaba por enervar a un tiempo su fuerza y valor. Añadamos que entre las condiciones salvaje y doméstica la diferencia de hombre a hombre debe ser mayor aún que la de bestia a bestia; porque, tratados de igual manera el animal y el hombre por naturaleza, cuantas comodidades se proporciona el hombre a sí mismo más que a los animales que domestica son otras tantas causas particulares que le hacen degenerar más sensiblemente»<sup>12</sup>. También el hombre natural habría tenido pocos deseos y fáciles de satisfacer, y habría aceptado los procesos naturales tales como el envejecimiento y la muerte. En él no habría existido una desolación por los reveses de la vida, limitándose a un estado en donde sus sentidos más agudos hubiesen sido el olfato, la vista y el oído, los cuales le habrían prestado mayor utilidad para su supervivencia. Rousseau busca fundamentar sus afirmaciones basándose en lecturas de viajeros y exploradores que conocieron los modos de vida de muchos pueblos aborígenes, así como en relatos sobre niños abandonados en los bosques y criados con animales.

El planteamiento roussoniano de los hombres naturales es que éstos casi no difieren de los animales a la hora de conocer o entender y viven la mayor parte del tiempo de manera solitaria. Por el contrario, representantes de la Escuela del Derecho Natural como Grocio, Hobbes y Pufendorf, le asignaban al hombre primitivo una dimensión racional, histórica y social, como distintivos intrínsecos de su naturaleza<sup>13</sup>. Para el filósofo ginebrino la «disposición primitiva» del hombre tiene como característica fundamental la aptitud para la supervivencia, desplegando su actividad en un ambiente donde se hacen superfluas las necesidades de índole moral, intelectual y social. Tampoco el hombre natural es «débil» o «perverso», siendo por el contrario más adaptable que muchos animales que aunque sean más

fuerres, a menudo logra vencerlos, y es pacífico al no entrar en conflictos serios con los de su propia especie.

Rousseau trata de combatir la imagen de Hobbes del estado de naturaleza, en donde éste considera que existió una guerra de todos contra todos, buscando aniquilarse o sojuzgarse uno a otro, y por eso el estado social surge como un poder absoluto que atemoriza a los hombres para que salgan de su estado destructivo<sup>14</sup>. El autor del *Discours sur l'origine de l'inégalité* contraponé la tesis de los dos principios anteriores a la razón y que son las primeras y más simples operaciones del alma: el amor de sí mismo, que es el instinto que vela por la propia conservación, y la piedad, que inspira repugnancia a ver perecer o sufrir cualquier ser sensible y principalmente a los semejantes. Asimismo, la conmiseración es la que, sin reflexión, hace que el hombre natural acuda en socorro de aquellos a quienes padecen y la que le hace desistir de aprovecharse de los desvalidos. Este amor de sí (*l'amour de soi même*), no debe confundirse con la pasión social denominada amor propio (*l'amour propre*), que se expresa como egoísmo, orgullo o vanidad.

La ausencia de todo conflicto y una felicidad totalmente desconocida para las generaciones posteriores suscitan que el hombre primitivo de Rousseau, posea una gran ventaja sobre la condición actual del hombre. No sólo es la compasión el ingrediente que le impide ser desenfrenadamente feroz hacia los demás, sino también la exigua imaginación que le limita el desarrollo de la curiosidad y la previsión de los acontecimientos. El hombre natural vive al día y queda satisfecho con su ser inmediato al no apartarse de su propia naturaleza. Es feliz al no ser acicateado por el aguijón de la curiosidad y sus deseos no franquean el límite de las necesidades físicas. «Nada habría sido tan miserable —dice Rousseau— como el hombre salvaje deslumbrado por las luces, atormentado por las pasiones, y razonando sobre un estado diferente al suyo»<sup>15</sup>. La tosquedad del gusto del hombre original y su indiferencia en cuanto a los detalles lo inhiben, drásticamente, de motivos que generen discordia en la condición natural. Cada cual se habría alojado al azar y con frecuencia una sola noche en algún árbol o cue-

va, no existiendo ninguna especie de propiedad, pues en el hombre natural cualquier cosa es tan buena como la que ha perdido. Con ello Rousseau le responde a Locke que la propiedad privada no es un «derecho natural» y que la felicidad humana no consiste en el egoísmo utilitario, sino en vivir conforme a la naturaleza, disfrutando de uno mismo sin depender artificialmente de los demás.

La diferencia específica entre el hombre y los animales no lo constituye tanto el entendimiento, pues la diferencia en el terreno cognoscitivo es meramente cuantitativo. La verdadera diferencia estriba en que el hombre es poseedor de una libre voluntad. Rousseau se opone a Aristóteles, para quien el hombre es el único animal racional, en donde su razón o *lógos*, la capacidad para pensar y hablar con claridad, es lo que lo distingue esencialmente del resto de las especies<sup>16</sup>. Para Rousseau el lenguaje no es una cualidad natural de los seres humanos, pues ésta no puede darse sin el concurso de la sociabilidad. Por eso las ideas y las invenciones en el estado natural perecen con quienes las realizaron, al no ser comunicadas. De esta manera, el habla se convierte en la primera manifestación social. Ahora bien, la facultad para elegir a través de la voluntad y no de la razón, resulta positiva cuando el hombre cobra conciencia de la espiritualidad de su alma, pero también puede resultar su ruina cuando lo hace desviarse de las reglas prescritas por la naturaleza. Con ello se desarrolla otra cualidad que lo aparta aún más de los otros animales como lo es la «perfectibilidad», característica mediante la cual los seres humanos cambian continuamente su forma de vivir. La verdadera fuente de las miserias humanas debe buscarse en su presunto perfeccionamiento. El carácter perfectible del ser humano hace que introduzca innovaciones que, empezando como comodidades, se convierten en necesidades. Por tal motivo termina acostumbrándose a comodidades que nunca le habían sido indispensables y cuya ausencia se le tornaría insoportable, convirtiéndose entonces en necesidades fundamentales. Para el hombre social no existe una distinción real entre necesidades necesarias y necesidades superfluas. Por tanto, la acumulación de esas necesidades

adquiridas o creadas es lo que usualmente se asocia a la idea de «progreso». La tranquilidad del alma del hombre natural hace que su existencia sea feliz al estar limitada a las necesidades básicas; mientras que en el hombre moderno, al contar con un aumento desmesurado de sus necesidades y deseos, su alma se halla transida de perturbación, insatisfacción y desdicha.

Ya Rousseau en el *Discours sur les Arts et les Sciences* había mostrado una desconfianza por la razón y los efectos negativos del progreso social. La razón humana había sido utilizada con resultados desastrosos al suprimir y distorsionar operaciones naturales como la simpatía y la piedad, debilitándose la virtud y acrecentándose el servilismo. Por eso la preocupación crucial de Rousseau es la libertad; mientras que su mayor temor, el peligro que encierra la dependencia. El hombre es esencialmente un «sí mismo» espontáneo y auténtico, que afronta el problema del asalto continuo y degradante del entorno social. Cuando esto sucede, el hombre se metamorfosea en alguien «fuera de sí» que se somete al yugo de innumerables necesidades, perdiendo el deseo de ser libre y amando incluso su propia esclavitud. Rousseau recoge el ideal estoico de vivir conforme a la naturaleza, que lo interpreta como vivir conforme a la vida interior. El hombre que se desprende de lo exterior y que sabe retornar a la verdadera naturaleza, hace que lo humano se convierta en el valor primordial.

La crítica a las ciencias y a las artes debe ligarse necesariamente al progreso social y al crecimiento económico, como elementos que inciden en la depravación de las costumbres. Por influencia abrevada en los historiadores romanos, Rousseau relaciona el lujo y el crecimiento económico, con la decadencia moral y la pérdida de la libertad. Por eso sus embates no son contra la cultura en sí misma, sino contra el uso ideológico y manipulador que de ella hacen las instituciones políticas. La cultura burguesa provoca que se enmascaren los vicios y se torne más soportable la dependencia. Las artes y las ciencias son promovidas por los déspotas para desviar a los súbditos de la conciencia de la pérdida de su libertad. El autor del *Discours sur les Arts et les Sciences* dice con ironía: «Mientras el gobierno y las leyes

subvienen a la seguridad y al bienestar de los hombres congregados, las ciencias, las letras y las artes, menos despóticas y más poderosas quizá, extienden guirnaldas de flores sobre las cadenas de hierro de que están cargados, ahogan en ellos el sentimiento de esa libertad original para la que parecían haber nacido, les hacen amar su esclavitud y así forman lo que se denomina pueblos civilizados»<sup>17</sup>. El blanco al que se apunta es la modernización que conlleva el incremento económico, provocando que las necesidades se multipliquen con la consecuente decadencia de la moral y la virtud. Rousseau piensa que la antigüedad mantenía en general formas de vida más sencillas que se veían reflejadas en la manera de hacer política: «Los antiguos políticos hablaban sin cesar de costumbres y de virtud; los nuestros no hablan más que de comercio y de dinero»<sup>18</sup>. La vigencia de las ideas roussonianas resultan sorprendentes, pues se anticipa a desautorizar un tipo de sociedad materialista que identifica la virtud con el lucro y en donde las ciencias y las artes en su mayor parte están supeditadas al consumo. El hombre se vuelve una mercancía, perdiendo su dimensión específicamente humana, valiendo por lo que tiene y no por lo que es. De acuerdo con Rousseau los políticos modernos se dedican a calcular la suma por la que los hombres valen, encontrando en «países en que un hombre no vale nada, y otros en que vale menos que nada. Evalúan a los hombres como a rebaños de ganado. Según ellos, un hombre no le vale al Estado más que el *consumo* que le hace. Así, un sibarita bien habría valido treinta lacedemonios... Dignense nuestros políticos suspender sus cálculos para reflexionar en estos ejemplos, y aprendan de una vez que se tiene de todo con dinero, excepto costumbres y ciudadanos»<sup>19</sup>.

En los *Discursos* se recoge una influencia de la antigua filosofía cínica que había mostrado un menosprecio por la civilización y recomendado que la felicidad no consistía en acumular grandes posesiones, sino en perder el deseo de ellas. Sin embargo, una vida carente de necesidades es incompatible con una modernidad que expande desmesuradamente las mercancías y novedades, hasta el punto de incrementar necesidades insospechadas y de socavar aún más la independencia

natural. En la misma proporción, el hombre entre menos desea mayor es su libertad. A los miembros del estado natural Rousseau los cataloga como esencialmente libres: «¿Qué yugo cabe imponer, en realidad, a hombres que no tienen necesidad de nada?»<sup>20</sup>. Por eso en lugar de fomentar necesidades ilimitadas, arraigadas en una sociedad que hace pulular el refinamiento, el ingenio, la riqueza y la decadencia, es preciso rescatar auténticas cualidades humanas como la simplicidad, la inocencia, la sencillez y la virtud.

La tesis constante de Rousseau de que «el hombre es naturalmente bueno y que sólo por las instituciones se vuelven malvados los hombres», genera que en cada una de sus obras busque soluciones a este problema. En textos como *Émile*, *La Nouvelle Héloïse* y las *Revêries d'un promeneur solitaire*, se sondea la posibilidad de encontrar un refugio individual que salvaguarde al hombre de las contradicciones y abusos del sistema social. No obstante, al proponer que la libertad es una condición natural del ser humano y que las formas de socialización lo esclavizan, necesariamente habría que buscar una alternativa política que haga compatible la libertad con la sociabilidad. *Le Contrat Social* es claro al afirmar que «el hombre ha nacido libre y en todas partes está entre cadenas. Hay quien se cree amo de los demás, cuando no deja de ser más esclavo que ellos»<sup>21</sup>. Por tal motivo Rousseau indaga propuestas políticas cuyas exigencias no sean conflictivas con la naturaleza humana, es decir, un entorno social que no subyugue la integridad moral. En *Le Contrat Social* existe un problema fundamental: «Encontrar una forma de asociación que defienda y proteja de toda la fuerza común la persona y los bienes de cada asociado, y por lo cual, uniéndose cada uno a todos, no obedezca, sin embargo, más que a sí mismo y quede tan libre como antes»<sup>22</sup>. Este estado de *restauración* que intenta combinar la libertad y las virtudes del estado natural con la sociabilidad, implica una fidelidad a la naturaleza en el seno de la asociación política.

Las tesis de Rousseau no pretenden negar la dimensión política del hombre, ni mucho menos suponen, como irónicamente pretendía Voltaire, «andar en cuatro patas». Por eso el autor de los

Discursos le escribió al rey de Polonia: «Guárdese de concluir que debemos hoy quemar las bibliotecas y destruir las universidades y las academias». También en una de las notas del *Discours sur l'origine de l'inégalité* aclara: «¿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 vergüenza de sacarla»<sup>23</sup>. En Rousseau subyace una visión optimista de la naturaleza humana, pues ésta en el fondo es buena aun cuando se halle desfigurada en medio de una atmósfera civil. Por el contrario, la imagen hobbesiana del hombre es radicalmente pesimista y estática, pues siempre será –ya sea en el estado natural o social– perverso y egoísta. En este sentido Rousseau afirma: «No vayamos sobre todo a concluir con Hobbes que, por no tener ninguna idea de la bondad, el hombre es naturalmente malvado, que es vicioso porque no conoce la virtud, que rehusa siempre a sus semejantes servicios que no cree deberles, ni que en virtud del derecho, que con razón se atribuye, a las cosas que necesita, se imagina necesariamente que es el único propietario de todo el universo»<sup>24</sup>. En el hombre de Hobbes, desde una óptica roussoniana, es un ser en quien predomina el «amor propio», ese sentimiento relativo, ficticio y engendrado en la sociedad, que conduce a cada individuo a buscar sólo su propio beneficio y que lo espolea a dañar a sus congéneres. El enfoque hobbesiano no contempla en la naturaleza humana el «amor de sí mismo» como sentimiento natural que provoca que todos los animales velen por su propia conservación y que, cuando en el hombre se combina con la razón y la piedad, suscita la humanidad y la virtud<sup>25</sup>. El problema radica en que el perfeccionamiento de la conciencia moral es concomitante con las luces de la razón, y al carecer de todo ello el hombre natural está anulado y embrutecido, y únicamente limitado al instinto físico. A pesar de lo negativo de la sociedad es aquí donde nace la virtud y la moralidad, aunque también el mal uso de la razón hace extenderse todo género de vicios y desigualdad. La dificultad a superar es la oposición de intereses y la proliferación de necesidades, pues los seres humanos son esencialmente buenos en la

medida en que los intereses concurran y se simplifiquen las necesidades. En la *Carta a Christophe de Beaumont* Rousseau explica las relaciones que se originan en una sociedad en donde existe una colisión de intereses y un incremento de los deseos: «Cuando todos los intereses particulares agitados chocan entre sí; cuando el amor de sí, fermentado, se convierte en amor propio, y cuando la opinión, convirtiendo el universo entero en algo necesario para todos los hombres, los hace a todos enemigos natos unos de otros, de modo que ninguno encuentra su bien sino en el mal ajeno, entonces la conciencia, más débil que las pasiones exaltadas, se ve ahogada por ellas y en la boca de los hombres no queda sino una palabra hecha para engañarse mutuamente. Cada cual finge entonces querer sacrificar sus intereses a los del público y todos mienten. Nadie quiere el bien común más que cuando coincide con el suyo»<sup>26</sup>.

En la teoría de Hobbes el orgullo induce a que los hombres no se limiten al objeto inmediato, sino que se lancen a tomarlo de otros. En cambio, en el hombre natural roussonianos cualquier cosa que le quiten es fácilmente repuesta por otra, al no existir el sentido de la humillación, el resentimiento o la venganza. Por eso la condición natural discrimina los conflictos que, en el caso de aparecer, serían efímeros. Al nunca haberse ocasionado «la ley del más fuerte», nadie podría con regularidad oprimir a otro. Resulta factible que se propicien disputas transitorias en torno a determinados objetos o lugares, pero no existe la dependencia de unos de otros hasta el extremo en que estén obligados a obedecer hasta conformar jerarquías. Tampoco se deduce que el hombre sometiera a los animales para que realicen labores en lugar suyo, ni tampoco que los guardase con fines alimenticios al ser su naturaleza anatómica igual a la de los animales frugívoros<sup>27</sup>. Los lazos de servidumbre aparecen hasta el advenimiento de la civilización, en donde los hombres se reúnen por una mutua dependencia. El primer síntoma de la esclavitud es encontrarse en una situación en la que no se puede hacer nada sin la ayuda de los demás. Por consiguiente, el origen y la consolidación del estado social hay que avistarlo alrededor del aumento y la multiplicación de las

necesidades humanas, que vienen a romper con el estado de aislamiento e independencia del hombre natural.

En la segunda parte del *Discours sur l'origine de l'inégalité* se advierte que el hombre «civilizado» nace y muere como esclavo, pues durante toda su vida siempre está adherido a instituciones que fomentan la opresión y la desigualdad. La caída del hombre a la vida social adviene con la aparición de la propiedad privada. Sobre este particular señala Rousseau: «El primero a quien habiendo cercado un terreno, se le ocurrió decir 'esto es mío', y encontró personas lo bastante simples como para creérselo, fue el verdadero fundador de la sociedad civil»<sup>28</sup>. Estas consideraciones ya no obedecen a supuestos o hipótesis, sino que buscan fundamentarse en una perspectiva histórica. Las causas de la pérdida del retraimiento, hay que rastrearlas en el crecimiento de la población, los obstáculos geográficos que dificultan la supervivencia, la escasez de alimentos, los rigores del clima, las presiones de los habitantes y las catástrofes naturales. La perfectibilidad humana como fuente de conocimiento e insensatez, de virtudes y vicios, de sociabilidad y perversidad, fue el motor que lo llevó a dar respuestas innovadoras, como idear armas, procurarse vestidos y descubrir el fuego.

La primera revolución social emergió con el establecimiento de las familias quienes usufructuaron las tierras y la propiedad, la palabra hablada se desarrolló y surgieron innumerables disensiones. Con ello, Rousseau propone una cuestión que ha sido corroborada por la etnología contemporánea, como es la diferenciación sexual a partir del trabajo y la consecuente predominancia patriarcal mediante la actividad cinegética. Las mujeres se volvieron más sedentarias y se ayezaron al cuidado de la vivienda y los hijos, mientras que los hombres se encargaban de la cacería y recolección de la subsistencia común. Sin embargo, al separarse de la vida *original* extraviaron sus primitivas condiciones al remplazarlas por nuevas comodidades, suscitando la paradoja que esos «avances», acompañaron cambios fisiológicos y psicológicos, que a la postre fueron su desgracia. En esta tónica, el filósofo ginebrino considera: «En este nuevo estado, con una

vida sencilla y solitaria, con unas necesidades muy limitadas, y con los instrumentos que había inventado para proveer a ellas, los hombres, que gozaban de grandísimo ocio, lo emplearon en procurarse diversas clases de comodidades desconocidas por sus padres; y éste fue el primer yugo que se impusieron sin darse cuenta, y la primera fuente de males que prepararon a sus descendientes; porque además de que continuaron así enervando el cuerpo y el espíritu, por haber perdido por el hábito esas comodidades casi todo su encanto y haber degenerado al mismo tiempo en verdaderas necesidades, su privación resultó mucho más cruel de lo dulce que les fuera su posesión, y eran infelices al perderlas, sin haber sido felices al poseerlas»<sup>29</sup>.

La felicidad de los moradores del estado natural que se deriva de que no desean más que lo necesario y que son autosuficientes para disfrutar su propio ser, revelan que en la situación actual, el hombre al afanarse por *tener* personas y cosas, ha adquirido un conjunto de carencias y vacíos interiores que lo consumen en la desdicha. En el *Émile* su autor completa esta idea: «Es la debilidad del hombre la que lo hace sociable; son nuestras miserias comunes las que llevan nuestros corazones a la humanidad: nosotros no le debere-mos nada si no continuásemos como hombres. Todo apego es un signo de insuficiencia: si cada uno de nosotros no tuviese ninguna necesidad de los demás, no pensaría unirse a ellos. De este modo, de nuestra misma fragilidad nace nuestra efímera dicha. Un ser verdaderamente dichoso es un ser solitario; sólo Dios goza de una felicidad absoluta»<sup>30</sup>. En la incesante dependencia de unos con otros es de donde pululan todos los vicios, hasta el colmo que la desigualdad se convierte en el cimiento de la moralidad social. La civilización, al institucionalizar y legitimar por medio de leyes la injusticia y la opresión hacia la mayoría de los ciudadanos, ocasiona que entre todos se tenga como norma de conducta el estar siempre por encima de los demás. Ya las nuevas luces de la razón humana a la hora de mejorar la cacería, lo llevaron a reparar en su propia superioridad con relación a los animales y, más tarde, elaboró comparaciones entre él mismo y el resto de sus semejantes. El dominio sobre otras especies ani-

males fue la antesala de la que entre sí se infringen los seres humanos. Asimismo, podría establecerse como premisa que entre mayor poder y dominio se adquiera sobre la naturaleza, en la misma proporción cada hombre creará que puede tenerlo en el momento de gobernar. Por eso los adelantos de la ciencia moderna y del método experimental en los siglos XVII y XVIII, le hacen discurrir a Rousseau que esa creciente explotación de la naturaleza, significa para el hombre cadenas todavía más pesadas y arduas de sobrellevar.

Puede conceptuarse que los deseos y las necesidades superfluas minan la integridad moral de la voluntad, determinando que el hombre viva no sólo con una dependencia material cada vez más abundante, sino también que todo su ser se rija bajo el prisma de los demás. Con el incremento de la colectividad se percata de las similitudes y regularidades en el comportamiento de los otros con respecto a él mismo. Surge entonces el deseo de ser reconocido o aceptado por el grupo y donde se trata de adquirir las cualidades o la apariencia fijadas por éste. Lejos de conocerse a sí mismo o de alcanzar un criterio propio, el hombre asume una dimensión gregaria en la que se percibe a través de los ojos de los demás, encubriendo o enajenado su verdadera naturaleza. Por eso el adoptar un aspecto favorable para los otros, inhibiendo los deseos reales y auténticos, constituye el rasgo típico de la vida social. Ya en el *Discours sur les Arts et les Sciences* su autor se preguntaba: «¿A qué buscar nuestra felicidad en la opinión ajena si podemos encontrarla en nosotros mismos?»<sup>31</sup>. Mientras que en *Émile* es más enfático al subrayar el hecho de que la persona pierde contacto consigo misma al ampararse en una conciencia mistificada: «El hombre de mundo está todo entero en su máscara. No estando casi nunca en sí, él está siempre extraño y a disgusto cuando se ve forzado a entrar en sí mismo. Aquello que nada es, es lo que parece ser todo para él»<sup>32</sup>. El propio Rousseau reforzó sus puntos de vista en el ambiente cultural francés de la época, en donde incluso los «ilustrados» rayaban en el más burdo servilismo y en las lisonjas cortesanas. De esta manera, el fraude como divisa común de la vida moderna inculca en el hombre su despersonalización y la pérdida de su identidad,

siendo su propio yo un producto del autoengaño y la inautenticidad. Como bien destaca Hampshire-Monk: «Rousseau anticipa las polaridades existencialistas modernas de la autenticidad y la mala fe, y, ciertamente, no es una casualidad que el existencialismo haya florecido tanto en Francia, donde todo estudiante lee algo de Rousseau»<sup>33</sup>.

En las sociedades modernas se confunde el ser del hombre con su aspecto o apariencia. Por eso, la moral y las costumbres se transforman en una práctica en la que se actúa según los estereotipos de los demás. Rousseau plantea, con claridad meridiana, una masificación de los valores que incuban en el hombre social la incapacidad para discernir el bien verdadero del aparente. Esto engendra su sometimiento a una multitud de nuevas necesidades, que lo impulsan a dominar la naturaleza y a todo ser que habite en ella. De todas maneras se presenta la paradoja de que el amo es tan siervo como el esclavo porque mutuamente se necesitan, ya sea para servir o ser servidos<sup>34</sup>. Incluso los ricos avezados al lujo y presos de un gusto frívolo y refinado, resultan más vulnerables pues su sensibilidad está anclada en todas las partes de sus posesiones. La avidez del hombre acaudalado es como la de «esos lobos hambrientos que habiendo gustado una vez carne humana, rechazan cualquier otro alimento y no quieren otra cosa sino devorar hombres»<sup>35</sup>. Ahora bien, en Rousseau la esclavitud no es únicamente un yugo físico, sino también psicológico y moral, puesto que el hombre ha extraído el sentido de su existencia en la subordinación al juicio de los demás. El problema radica en que la moralidad humana depende de contar con la aprobación de la colectividad, la cual si es corrupta hará que los ciudadanos asimilen una forma de vida igualmente corrupta. Por eso la moral social no es más que la justificación del orgullo, el engaño y la desigualdad. En cambio, en la propuesta de *Le Contrat Social* el hombre se juzgaría como un ciudadano universal que eleva su moralidad por encima de los valores de cualquier persona particular. La genuina moralidad se funda en una vida de pocas necesidades, indagando la verdad en el propio corazón. Como se afirma en el *Émile*: «Lo que hace al hombre esencialmente bueno es tener pocas necesidades y el no compa-

rarse mucho a los demás; lo que le hace esencialmente malo es tener muchas necesidades y atenerse demasiado a la opinión ajena»<sup>36</sup>.

Con la introducción de la metalurgia y la agricultura se propició una revolución que ligó a los hombres a una progresiva interdependencia, desencadenando nuevas relaciones económicas. La especialización del trabajo, el intercambio de productos y el reparto de tierras, contribuyeron a que la propiedad se asentara socialmente como un derecho, aun a pesar de que no emane de ninguna ley natural. El cultivo del campo fue la justificación de la propiedad privada. Sin embargo, el trabajo sólo legitima la posesión de la cosecha y no la adquisición de la misma. Por el contrario, Locke sí admite que el trabajo humano es el que le confiere el valor a las cosas y, por tanto, el origen lícito de la propiedad. Desde su punto de vista, la naturaleza por sí misma carece de valor, a menos que el hombre trabaje sobre ella y consolide un título de propiedad<sup>37</sup>. Estos presupuestos típicos del liberalismo económico hacen que el hombre sólo gire en función de su interés propio, como espectador desdeñoso de los sufrimientos de las clases más bajas. El amor propio en una sociedad dividida ensancha la insensibilidad y la indiferencia, así como un deseo voraz por acumular riqueza. En este sentido, la propiedad privada suscita que se convalide y perpetúe la desigualdad como algo natural entre los hombres. En el *Discours sur l'origine de l'inégalité* se ilustra esta lamentable forma de vida: «La ambición devoradora, el ansia de elevar su fortuna relativa, menos por necesidad auténtica que por ponerse por encima de los demás, inspiran a todos los hombres una negra inclinación a perjudicarse mutuamente, una envidia secreta, tanto más peligrosa cuanto que para hacer su jugada con mayor seguridad adopta a menudo la máscara de la benevolencia; en una palabra, competencia y rivalidad por una lado, por otro oposición de intereses y siempre el oculto deseo de lograr un beneficio a costa del otro, todos estos males son el primer efecto de la propiedad y el cortejo inseparable de la desigualdad naciente»<sup>38</sup>. La paradoja que salta a la vista consiste en que la sociedad fomenta al mismo tiempo un *individualismo dependiente*, en donde el amor de sí genera en amor propio y el bien común se asume sólo cuando concuerda con el bien propio.

## Conclusión

El enfoque de Rousseau aun cuando sea optimista con relación al fondo bueno de la naturaleza humana, es completamente pesimista con relación a la sociedad y a su defensa de la propiedad y las leyes. En todo caso, tampoco en el hombre natural se consigue un argumento realmente válido contra la vida civilizada, pues este bruto feliz a pesar de no ser enemigo de sus semejantes, no es capaz de una verdadera moralidad. El panorama se ensombrece cuando se vislumbra a un *bon sauvage* cuya vida en el terreno de la virtud y los valores es insuficiente, y el hombre social que en lugar de desarrollar estas cualidades termina corrompiéndose. Cuando la naturaleza pierde su inocencia, el proceso decadente parece irreversible. La fuerza de los *Discursos* gira más en torno a los problemas planteados que en las soluciones ofrecidas, y por eso Rousseau en otras obras indaga nuevas propuestas. En suma, si la vida «natural» es incompleta y el «progreso» social incita formas de convivencia degeneradas, existen dos remedios a considerar:

(1) En la esfera de lo público: Un «contrato social» que transforme la personalidad moral de sus miembros. Como afirma Rousseau: «Este paso del estado de naturaleza al estado civil produce en el hombre un cambio muy notable, sustituyendo en su conducta el instinto por la justicia, y dando a sus acciones la moralidad que les faltaba antes»<sup>39</sup>. En este caso la «voluntad general» obligará al cuerpo colectivo a ser libre, es decir, a recobrar su auténtica condición humana, pues los actos en la vida social se hallan disfrazados de una supuesta libertad. Se trata de disciplinar a los individuos para que reconozcan un interés común, que no es un simple agregado de intereses particulares. Por eso obligar a ser libres significa obligar a los ciudadanos a rechazar una voluntad egoísta que no sólo es incompatible con la verdadera moralidad y libertad, sino también con la espiritualidad y los valores superiores.

(2) En la esfera de lo privado: Se busca alcanzar un reducto solitario para un genuino desarrollo de la individualidad fuera del marco social. En el *Émile* se pretende educar a un niño lejos del enviciamiento que contagia la civilización. Emi-

lio debe desplegar una independencia moral que sea lo suficientemente firme como para que no se deje engullir por el entorno malsano de la sociedad, y, más bien, cuando crezca y tenga contacto con ella, podrá influir positivamente sobre sus semejantes. El proyecto roussoniano es que existan muchos Emilios que estén facultados para transformar la sociedad, con valores genuinamente humanos que den apertura a la verdadera libertad. En este sentido, el *Émile* se conecta con *Le Contrat Social*, pues una voluntad general sólo puede construirse con ciudadanos que combinen las virtudes naturales con la sociabilidad. El nexo entre el cambio interior de la personalidad y el cambio político es certeramente expuesto por A. Baroni: «Cuando los hombres educados a la manera de Emilio se multiplicasen y prevaleciesen dentro de la sociedad, la sociedad resultaría curada y ya no sería un mito la democracia en la cual la voluntad de todos se conformase a la voluntad general»<sup>40</sup>.

Ahora bien, en la situación actual las aberraciones que propagan las instituciones conllevan a que la voluntad humana genere un conflicto con respecto a sus deseos, una desarmonía entre una infinidad de necesidades y una voluntad que no logra realizarlas. La discordia que existe entre lo que se puede hacer con relación a algo más grande como es lo que se puede desear, no sólo significa el detrimento de la libertad sino la caída en la infelicidad y la dependencia. En la vida civilizada el hombre siempre desea todo lo que no es y lo que nunca puede ser. Por eso la libertad no es una función del entendimiento o la imaginación, más bien se centra en la voluntad espontánea que permite ejercer un mando y sujeción sobre las necesidades. En esto consiste la formación de Emilio una vez que haya conseguido un excelente equilibrio entre la voluntad y los deseos, al ser educado con más libertad real y menos control, obrando principalmente por sí mismo y exigiendo menos de los demás, apenas sentirá la privación de todo aquello que no pueda obtener. Si la libertad del hombre natural es seguir el impulso físico, la libertad civil se traduce en actuar conforme a la voluntad general, lo cual implica un dominio del hombre sobre sí mismo, pues las inclinaciones de los apetitos por sí solos,

son esclavitud, mientras que la obediencia a la ley prescrita a uno mismo es libertad. En este sentido, la libertad del hombre implica un sometimiento a la propia legalidad interior, es decir, una limitación de los deseos en donde sólo se sienta que no falta nada.

## Notas

1. La sentencia del oráculo de Delfos era «conócete a ti mismo», elaborada probablemente por alguno de los Siete Sabios de Grecia y que luego fue asumida por Sócrates como el principio fundamental de su filosofía antropológica.

2. La mutua interdependencia entre lo social y lo individual a Rousseau no le pasa inadvertida, ni siquiera en sus consideraciones pedagógicas: «Es necesario estudiar la sociedad por los hombres, y los hombres por la sociedad: cuantos quieran tratar separadamente la política y la moral jamás comprenderán ninguna de las dos», *Emilio*, p. 270.

3. Hesíodo, *Trabajos y días*, 109 – 179. Platón, *Critias*, 109 B ss.; *Leyes*, 677 D – 679 D.

4. *Discurso sobre la desigualdad*, pp. 207 – 208.

5. El tema del hombre natural ha sido objeto de crítica entre diversos autores. Para B. Groethuysen el hombre natural de Rousseau no sólo es una abstracción, un fantasma brotado de su imaginación, sino una forma de autoconocerse y describirse a sí mismo, cf. *J.J. Rousseau*. México: Fondo de Cultura Económica, 1985, pp. 7 – 26. Mientras que para M. Guérout Rousseau con su propuesta del hombre natural, no piensa en un hombre real sino en un hombre *esencial o ideal*, cf: «Naturaleza humana y estado de naturaleza en Rousseau, Kant y Fichte». En: *Presencia de Rousseau*. Buenos Aires: Ediciones Nueva Visión, 1972, pp. 143 – 162. Y también G. Della Volpe considera que el hombre natural y la moralidad que pueda desprenderse de él, es demasiado abstracta, irreal y apriorística como para que sea sinónima de humanidad, cf. *Rousseau y Marx*. Barcelona: Ediciones Martínez Roca, 1975, pp. 17 – 39.

6. *Rousseau juez de Jean-Jacques*. Diálogo III.

7. *Discurso sobre la Desigualdad*, p. 195.

8. N. Abbagnano y A. Visalberghi, *Historia de la pedagogía*. México: Fondo de Cultura Económica, 1995, p. 391.

9. *Discurso sobre la desigualdad*, p. 208.

10. *Discurso sobre la desigualdad*, p. 194.

11. Platón, *República*, 611 C – D.

12. *Discurso sobre la desigualdad*, p. 217.

13. Grocio considera que la madre del derecho natural es la naturaleza humana misma, que conduciría a los hombres a las relaciones sociales aun cuando no se necesitaran mutuamente; incluso lo injusto debe entenderse como aquello que repugna necesariamente a la naturaleza racional y social (*De iure belli ac pacis*, I, 1, 10; I, 2, 1). También Hobbes consideró que la aptitud originaria del hombre es vivir socialmente (*De Cive*, I, 2). Y para Pufendorf el principio supremo del derecho natural es la coexistencia pacífica y racional entre los hombres (*De iure naturae et gentium*, II, 2).

14. Hobbes, *Leviathán*, I, 13.

15. *Discurso sobre la desigualdad*, p. 233.

16. Aristóteles, *Política*, I, 2, 1253a 9; VII, 13, 1332b 5; *Tópicos*, V, 4, 133a 20.

17. *Discurso sobre las ciencias y las artes*, p. 149.

18. *Discurso sobre las ciencias y las artes*, p. 163.

19. *Discurso sobre las ciencias y las artes*, pp. 163 – 164.

20. *Discurso sobre las ciencias y las artes*, p. 150.

21. *El Contrato Social*, I, I, p. 10.

22. *El Contrato Social*, I, VI, p. 22.

23. *Discurso sobre la desigualdad*, p. 315.

24. *Discurso sobre la desigualdad*, p. 234.

25. *Discurso sobre la desigualdad*, p. 330.

26. *Escritos polémicos*, p. 63.

27. *Discurso sobre la desigualdad*, pp. 305 – 306; *Emilio*, I y II.

28. *Discurso sobre la desigualdad*, p. 248.

29. *Discurso sobre la desigualdad*, pp. 253 – 254.

30. *Emilio*, p. 263.

31. *Discurso sobre las ciencias y las artes*, p. 176.

32. *Emilio*, p. 263.

33. Lain, Hampshire–Monk, *Historia del pensamiento político moderno. Los principales pensadores políticos de Hobbes a Marx*. Barcelona: Editorial Ariel, 1996, p. 194.

34. *Discurso sobre la desigualdad*, p. 262. Con ello Rousseau se anticipa a la dialéctica del amo y del esclavo que diera Hegel en la *Fenomenología del Espíritu* (I, IV, A), en la que la dependencia recíproca del dueño y del esclavo es aquella en la que el vencido se somete y sirve de instrumento a la voluntad del vencedor, pero otorgándole a éste el sentimiento vivo de su yo.

35. *Discurso sobre la desigualdad*, p. 263. Rousseau emprende sin duda una alusión a la sentencia de Hobbes «el hombre es un lobo para el hombre» (*homo homini lupus*), pero aplicada sólo al contexto social, en donde el hombre se vuelve enemigo del hombre.

36. *Emilio*, p. 243.

37. Locke, *Segundo ensayo sobre el gobierno civil*, 24 – 51.
38. *Discurso sobre la desigualdad*, pp. 262 – 263.
39. *El Contrato Social*, I, VIII, pp. 26 – 27.
40. A. Baroni, *La pedagogia e i suoi problemi nella storia del pensiero*, II. Brescia: La Scuola, 1976, p. 295.

## Bibliografía

- Abbagnano, N. y Visalberghi, A., *Historia de la pedagogía*. México: Fondo de Cultura Económica, 1995
- Baroni, A., *La pedagogia e i suoi problemi nella storia del pensiero*, II. Brescia: La Scuola, 1976.
- Della Volpe, Galvano, *Rousseau y Marx*. Barcelona: Ediciones Martínez Roca, 1975.
- Grimsley, Ronald, *La filosofía de Rousseau*. Madrid: Alianza Editorial, 1977.
- Groethuysen, Bernhard, *J.J. Rousseau*. México: Fondo de Cultura Económica, 1985.
- Guérout, Martial y otros, *Presencia de Rousseau*. Buenos Aires: Ediciones Nueva Visión, 1972.
- Hampsher-Monk, Lain, *Historia del pensamiento político moderno. Los principales pensadores políticos de Hobbes a Marx*. Trad. Ferran Meler. Barcelona: Editorial Ariel, 1996.

- Hunter Wright, Ernest, *The meaning of Rousseau*. Londres: Oxford University Press, 1929.
- Mondolfo, Rodolfo, *Rousseau y la conciencia moderna*. Buenos Aires: Eudeba, 1967.
- Rousseau, J.J., *Del Contrato Social. Discurso sobre las ciencias y las artes. Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres*. Trad. Mauro Armiño. Madrid: Alianza Editorial, 1996.
- Rousseau, J.J., *Emilio, o De la educación*. Trad. Mauro Armiño. Madrid: Alianza Editorial, 1998.
- Rousseau, J.J., *Escritos polémicos. Cartas a Voltaire, Malesherbes, Beaumont y Mirabeau*. Trad. Quintín Calle Carabias. Madrid: Editorial Tecnos, 1994.
- Rousseau, J.J., *Las Confesiones*. Trad. Mauro Armiño. Madrid: Alianza Editorial, 1997.
- Rousseau, J.J., *Las ensañaciones del paseante solitario*. Trad. Mauro Armiño. Madrid: Alianza Editorial, 1979.

Roberto Cañas Quirós  
 Universidad de Costa Rica  
 Escuela de Estudios Generales  
 Sección de Filosofía y Pensamiento  
 rcanas@cariari.ucr.ac.cr