

Rousseau,
la mirada de las disciplinas

Rousseau, la mirada de las disciplinas

Julieta Espinosa
(editora)



CASA JUAN PABLOS
UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DEL ESTADO DE MORELOS
México, 2008

Esta publicación fue apoyada por Conacyt, Proyecto “Disciplinas y conceptos: procesos y fronteras” (52490).

Rousseau, la mirada de las disciplinas / Julieta Espinosa, editora. — México : Universidad Autónoma del Estado de Morelos. Instituto de Ciencias de la Educación : Casa Juan Pablos, 2008.
256 p.
ISBN: 978-607-7554-15-8

1. Rousseau, Jean-Jacques, 1712-1778 – Crítica e interpretación. 2. Ciencia Política. 3. Filosofía. 4. Educación. I. Espinosa, Julieta; edit.

LC B2137 R67

Dewey 194 R67

ROUSSEAU, LA MIRADA DE LAS DISCIPLINAS
Julieta Espinosa (editora)

D.R. © 2008, Julieta Espinosa

D.R. © 2008, Universidad Autónoma del Estado de Morelos
Av. Universidad 1001, Col. Chamilpa
Cuernavaca, Morelos, 62210, México
<editorial@uaem.mx>

D.R. © 2008, Casa Juan Pablos, Centro Cultural, S.A. de C.V.
Malintzin 199, Col. del Carmen Coyoacán, 04100, México, D.F.
<casajuanpablos@prodigy.net.mx>

Imagen de portada: El estanque de los patos, Aníbal Delgado,
óleo/madera, 125 x 273 cm, 2000.

Imágenes de interiores: Tintas de Aníbal Delgado, 2002-2005.

ISBN: 978-607-7554-15-8

Impreso en México

ÍNDICE

Presentación	
<i>Julieta Espinosa</i>	9
Introducción. Emergencia de las disciplinas en la “modernidad sólida”	
<i>Julieta Espinosa</i>	17

CIENCIA POLÍTICA

El papel de la Constitución en la teoría contractual de J.J. Rousseau	
<i>Víctor Alarcón Olguín</i>	69
¿Rousseau republicano?	
<i>Julieta Marcone</i>	79
Crítica moderna y actualidad de Rousseau	
<i>Jorge Velázquez Delgado</i>	97

FILOSOFÍA

La culpa de la individualidad: Hegel lector de Rousseau	
<i>Clementina Cantillo</i>	115
La figura del jardín en J.J. Rousseau	
<i>Enzo Cocco</i>	129
La sociedad rousseauiana como <i>politiké koininía</i>	
<i>Dora Elvira García</i>	147

Aprender a ver: la óptica en la teoría del hombre <i>Martin Rueff</i>	165
Rousseau y la música <i>Roberto Sánchez Benítez</i>	203
La exclusión de Sofía. Educación, género y ciudadanía en el <i>Emilio</i> de Rousseau <i>Teresa Yurén</i>	213

CAMPO EDUCATIVO

Pensamiento político-pedagógico de Rousseau, una lectura desde el siglo XXI <i>Stella Araújo-Olivera</i>	229
Sobre los autores	247

PRESENTACIÓN

En el ejercicio de la investigación, una cosa es inaugurar una vía de análisis para comprender o entender algo (situaciones, eventos, acciones, relaciones); otra cosa es recorrer y desmontar la propuesta teórica de uno o varios autores; una más, es analizar los caminos que recorrió un teórico para proponer una nueva forma de comprensión y, por último, inaugurar opciones de aplicación de ciertos conocimientos teóricos a situaciones o procesos, bien puede incluirse como otra forma de investigar. En efecto, no es lo mismo conformar un planteamiento (cuadrícula analítica, teoría, concepto, modelo) que explique las causas por las cuales el sistema educativo de cada país reproduce diferencias y jerarquías sociales (Bourdieu),¹ por ejemplo; a localizar la arquitectura² (sistematización, estructura lógica, coherencias internas) de un libro o una obra (Gueroult, Aron);³ como tampoco es lo mismo buscar los elementos (teóricos, políticos, sociales, culturales) que intervinieron para que una propuesta de análisis emergiera en el panorama de cierta disciplina (Rossi, Gil

¹ *La réproduction*, París, Editions de Minuit, 1987.

² R. van der Veer señala cuatro niveles a identificar: 1) epistemológico, 2) metodológico, 3) ventajas y desventajas de los modos de análisis usados, 4) coherencia y consistencia de los tres niveles anteriores, en “las obras de todos los científicos verdaderamente importantes”. Véase su artículo “Estructura y desarrollo. Reflexiones de Vygotsky”, en A. Tryphon, J. Vonèche (comp.), *Piaget-Vygotsky: la génesis social del pensamiento*, trad. J. Piatigorsky, Buenos Aires, Paidós, 2000, pp. 65-79.

³ M. Gueroult con su célebre análisis de las dos primeras partes de la *Ética* de Spinoza, o R. Aron en su libro *Les étapes de la pensée sociologique*.

Antón, Moreau, Citton);⁴ o, finalmente, identificar los espacios donde una propuesta teórica puede provocar efectos inmediatos en las prácticas naturales o humanas, es un camino más transitado que incluye amplias etapas de análisis.

La distinción es necesaria cuando nos preguntamos y preocupamos por la formación de recursos humanos capaces de introducirse en el campo de la investigación que, lejos de ser la prueba flagrante de un indicador cumplido (eso lo podemos dejar para las estadísticas y las oficinas de planeación), podrán ser, o no, los especialistas que incidan en reflexiones, en discusiones de proyectos o programas; que participen en coloquios, cursos, seminarios, congresos; que escriban artículos, libros con planteamientos que inviten al análisis y al diálogo.

¿Nuestros investigadores inauguran conocimientos o analizan las formas y el camino de los otros?, ¿pueden hacer lo primero sin lo segundo?, ¿sólo se han limitado a lo segundo y, en algunos casos, han introducido matices?, ¿por qué modos, a través de qué procesos, los estudiantes en formación pueden iniciarse y desarrollarse en alguna de estas prácticas?

Este libro⁵ y el “Seminario Internacional sobre los Clásicos: Rousseau” que le precedió, han tenido el objetivo de discutir estas problemáticas, además de abordar la obra de Rousseau en específico.

La creación de vínculos entre las disciplinas ha sido una preocupación teórica a partir de la cual he coordinado varios eventos. En la Universidad Autónoma del Estado de Morelos, al interior de la DES de Educación y Humanidades, en 2003, para el doctorado en Educación, coordiné el Seminario “Algunas caras en la transmisión de los conceptos”, donde especialistas de distintas disciplinas expusieron las dificultades teóricas propias de su objeto de estudio y las metodologías que lo abordan; entre 2003 y 2004, coordiné dos me-

⁴ P. Rossi, *Francesco Bacon: Dalla magia alla scienza*, Bari, Laterza, 1956; M. Gil Antón, *Conocimiento científico y acción social*, Barcelona, Gedisa, 1997; P.F. Moreau, *Spinoza. L'expérience et l'éternité*, París, PUF, 1994; Y. Citton, *L'envers de la liberté. L'invention d'un imaginaire spinoziste dans la France des Lumières*, París, Editions Amsterdam, 2006.

⁵ La publicación de este libro se realiza con financiamiento del Proyecto del Conacyt 52490: “Disciplinas y conceptos: procesos y fronteras”.

sas de exposición y discusión sobre el “Diálogo entre disciplinas” a partir de conceptos previamente elegidos. Tanto en el seminario, como en las mesas de discusión, los investigadores convocados provenían de las siguientes disciplinas: historia, filosofía, matemáticas, física, química, sociología, arquitectura, literatura, historiografía. Por último, el 1 y 2 de diciembre de 2005, en la Universidad Autónoma del Estado de Morelos se llevó a cabo el seminario arriba mencionado. La propuesta fue reunir a un grupo de investigadores y estudiantes de diversas disciplinas para discutir, analizar, intercambiar, desde cada una de sus miradas, el análisis de la obra de Rousseau, así como el ejercicio de la investigación que se realiza día a día.

Rousseau: la mirada de las disciplinas, reúne una parte de los textos expuestos en ese seminario; tres fueron las disciplinas que respondieron a nuestro llamado para la publicación: la ciencia política, la filosofía y el campo educativo.

CIENCIA POLÍTICA

Víctor Alarcón profundiza en el estudio de la obra de Rousseau en dos situaciones muy puntuales: el constitucionalismo y el contractualismo. Esta temática significará proponer la conciliación de la política con el ejercicio del poder, es decir, con un nuevo modelo republicano.

Julieta Marcone expone los conceptos de libertad (natural y civil), voluntad general, igualdad, soberanía, imperio de la ley y participación ciudadana, con base en dos textos políticos de la obra de Rousseau, para subrayar, por un lado, las particularidades de dichos conceptos y, por otro lado, la condición de “autor del republicanismo” de Rousseau. Al final de su texto, Marcone pondrá en cuestionamiento algunas afirmaciones de Rousseau que autorizarían dudar de la posibilidad de diálogo racional entre los ciudadanos, es decir, de una de las condiciones de existencia del republicanismo.

El hecho de que la obra de J.J. Rousseau sea un “manejo de contradicciones”, como se ha dicho, lleva a Jorge Velázquez a formular una pregunta y un reto; la pregunta “¿quién no es un manejo de contradicciones?”, el reto, frente a tal situación en el pensamiento

de Rousseau, los investigadores podrían incursionar, justamente, en sus textos para explicar sus características y no sólo etiquetarlas. Velázquez, por su parte, recupera el espíritu de la propuesta de Rousseau para desplegarlo en la actualidad de mercado global; es así como sugiere adoptar la noción de “bien común” y, por medio de ella, echar a andar nuevamente la exigencia de comprensión de *lo y la* política. Un reto para la sociedad civil, es decir, para todos.

FILOSOFÍA

Con una introducción sobre las lecturas documentadas hechas por Hegel de Rousseau, donde indica los conceptos que van a ser reformulados en el pensamiento de Hegel. Clementina Cantillo expone una de las facetas de la individualidad en ambos pensadores: aquella que concierne a la posición del individuo en el momento de vincularse con el colectivo (Estado). En Rousseau el individuo asume que la renuncia a su libertad, a través de un contrato social, es la garantía de su calidad de hombre; Hegel, en cambio, afirmará que la constitución del Estado no es un contrato, no es algo exterior al hombre, sino que se trata de la superación de lo abstracto “privado” y el reconocimiento de la sustancia ética.

El tema del jardín en el siglo XVIII es, explica Enzo Cocco, un asunto de filósofos. Los tipos de jardín indicarán, dependiendo del analista, un contraste entre lo natural y lo regular, o una discusión entre tiranía y libertad. Es esta segunda opción lo que se encuentra en la obra de Rousseau. Cocco recorre distintas concepciones sobre el jardín, hasta centrarse en su compleja presencia en la novela epistolar *La nueva Eloísa*. El jardín no sólo está cargado de sentido para la vida individual que busca más tranquilidad que emociones contundentes o perturbadoras, sino también para las formas de “cultivar” una sociedad. Cocco se encargará de exponer cómo es que, pretensiones así, no pueden menos que exigir un ejercitar la razón y las emociones pero, sobre todo, el sacrificio de la felicidad. Siguiendo a Rousseau, Cocco nos invita a reconocer cómo el deber cumplido, cómo las pasiones dominadas son la desesperación melancólica que conducen, quizás, a la salvación.

Dora Elvira García recupera la noción *politiké koinonía* de la obra de Aristóteles, que refiere como “comunidad política”, para localizar su contraparte en el pensamiento de Rousseau. En los tres apartados de su texto, García expone: primero, el contenido preciso de *politiké koinonía* y sus presupuestos en Aristóteles; segundo, localiza el reto que se impone el mismo Rousseau de establecer otro tipo de república para, al localizarlo, hacer la comparación con la noción griega. Finalmente, Dora Elvira García subrayará dos elementos del planteamiento político-social de Rousseau: la concepción del amor propio (estima de sí por la estima de los otros, pasión social), y la necesidad de una religión cívica que una y cree la plataforma de comunicación entre los ciudadanos.

Martin Rueff desarrolla la presencia de la óptica en la teoría del hombre del pensamiento de Rousseau, porque es así como se puede entender la propuesta de un sistema de libertad en el *Emilio* de Rousseau. Rueff analiza cómo se constituye una forma de ver no sólo con los textos de Rousseau, sino a través de la cuadrícula del pensamiento imperante en su tiempo: Berkeley, Diderot, Leibniz, Condillac, sin duda, pero también Locke, Newton, Hobbes. Un hombre que quiera ser libre, no sólo debe comprender las relaciones que se establecen por la distancia que existe con los otros, sino además, la distancia que hay entre él y su él mismo (imposible “verse”, no hay espejo interior); la forma de conocerlas, de introducirse en estas distancias será la narrativa, será el contar y el contarse. La historia está ahí, dice Rueff con Rousseau, para evitar que las distancias se llenen de fantasmas que yo mismo invento.

A partir de la discusión entre Derrida y De Man sobre la concepción de la música de Rousseau, Roberto Sánchez Benítez expondrá las afirmaciones y reformulaciones que Rousseau realiza a lo largo de su vida sobre el tema, desde el *Discurso sobre las lenguas*, donde Rousseau sostiene que para que pudiera haber música, antes tuvo que existir la voz, hasta sus acercamientos a los distintos géneros en música como muestras de convivencia entre los hombres. Para Sánchez Benítez, Rousseau mostró que la música es la expresión (no representación) de lo que no puede decir el lenguaje verbal.

El análisis de Teresa Yurén, que inicia al identificar los fundamentos antropológicos de la diferenciación tajante entre hombres

y mujeres en el *Emilio* de Rousseau, es un análisis *en* filosófico con un objetivo claramente focalizado: aproximarse al planteamiento ético contemporáneo. Las desigualdades existentes en lo político, las exclusiones de género que perviven actualmente, no son situaciones de segregación nuevas, provienen de planteamientos que, tan antiguos como los de Aristóteles, o tan modernos como los de Rousseau, aún hoy, respaldan situaciones de discriminación.

CAMPO EDUCATIVO

Con base en el *Emilio* de Rousseau, Stella Araújo sostiene que este pensamiento es una muestra clara de discriminación étnica, de la mujer y de los enfermos y discapacitados. La propuesta de Rousseau para la instrucción y la educación es clasista y antidemocrática, aunque su punto de partida haya sido la crítica al orden anterior.

FINALMENTE...

Señalaba al inicio que se trata sólo de una parte del seminario de 2005; los textos que no pudieron ser incluidos corresponden a las exposiciones de los estudiantes de las carreras de Ciencias de la Educación, Enseñanza del Francés y Filosofía. Los estudiantes que participaron estaban inscritos en la Universidad Autónoma del Estado de Morelos para las dos primeras licenciaturas, y de esta universidad y la Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa, para la última.

Las sesiones plenarias del seminario, donde todos participamos para defender nuestras “miradas”, permitieron el intercambio fértil y amistoso entre colegas. Expreso aquí mi agradecimiento por sus aportaciones.

Agradezco profundamente a Martin Rueff, especialista en el siglo XVIII y escritor él mismo, haber aceptado que un texto suyo se publicara en este volumen. Asimismo, la inmediata disposición de Aníbal Delgado para que uno de sus cuadros y algunas tintas suyas aparecieran en este libro es un gesto que celebro con gratitud.

Julieta Espinosa





INTRODUCCIÓN

EMERGENCIA DE LAS DISCIPLINAS EN LA “MODERNIDAD SÓLIDA”

*Julieta Espinosa**

Podríamos pensar, hoy en día, que la comprensión de la obra de Rousseau exige el conocimiento de varias disciplinas. Si nos ubicamos en el siglo XVIII, sería necesario conocer los criterios con base en los cuales un texto era considerado como novela o pieza de teatro (literatura); las concepciones del pasado y del presente cuestionadas en la segunda mitad del mismo siglo (historia); las discusiones que había sobre los planteamientos políticos de la tradición filosófica entre Hume, Shaftsbury, Mandeville, Montesquieu, Voltaire, Diderot (ciencia política); las preocupaciones sociales sobre la necesidad de educar, jerárquicamente, a la cada vez más numerosa población (campo educativo); las interrogantes que provocaba la comparación entre la forma de vida (lengua, costumbres, religión) de los países de Europa con otros pueblos (lingüística, antropología); las concepciones sobre el hombre, la naturaleza humana, los modos y el orden del conocimiento, la concepción de desarrollo que siguen las sociedades y la especie humana, las ideas de libertad y moral, todo ello expuesto por diferentes pensadores durante el Siglo de las Luces (filosofía); las formas de combinación entre cadencias y reposos, sonidos y tonos, medidas y armonía (música); finalmente, cómo contribuyen los hombres, con su trabajo, a la riqueza de las naciones (economía).

Sin embargo, también podríamos afirmar que la conformación de las disciplinas con las cuales distinguimos, actualmente, dife-

* Universidad Autónoma del Estado de Morelos.

rentes formas de conocimiento, análisis y comprensión, no pueden ajustarse a las obras de Rousseau, así como tampoco a las modalidades seguidas en el momento de su escritura. Es decir, que *el orden del pensamiento* en el siglo XVIII no tiene equivalente con las transformaciones que se producen en los siglos XIX y XX *dentro del conocimiento occidental*. Sus diferencias derivan, primero, de los diversos modos de reflexión inventados y aplicados; segundo, de las preocupaciones políticas, sociales y culturales específicas de cada momento.

Si consideramos que, primera opción, las disciplinas de hoy son el producto largo y paciente de pensadores que han contribuido a la continuidad de su especialidad (desde siempre vislumbrada a lo lejos), o que, segunda opción, se trata de discursos particulares concernientes a condiciones delimitadas y que, por relaciones propias de los espacios donde se organizan las ideas, se han mantenido los nombres¹ de las disciplinas (aunque de ninguna manera los contenidos, ni los objetivos, ni los métodos), debemos entender, entonces, que de estas dos concepciones de las disciplinas derivan consecuencias de todo tipo para su abordaje.

En la primera propuesta, el estudioso estaría asumiendo una posición de continuidad, de camino articulado entre los temas que analizó Rousseau con los que ahora tratan los especialistas² que, a diferencia de Rousseau, sólo se dedican a un objeto de conocimiento con una metodología particular. Como si el hecho de que Rousseau combine planteamientos y formas de análisis en sus libros no fuera relevante, como si la “creación de las disciplinas”³ no fuera

¹ Entendemos por disciplina: “[...] los conjuntos de enunciados que toman su organización de los modos científicos, que tienden a la coherencia y a la demostratividad, que son recibidos, institucionalizados, transmitidos y, en ocasiones, enseñados, como ciencias” (Foucault, 1969:233). Con base en esta delimitación, aquí demostraremos una de sus facetas.

² “Hoy, cuando es cuestión del mundo salvaje, *sabemos quién habla*: la etnología y la antropología son las ciencias en las que el objeto específico es el estudio de las sociedades llamadas salvajes, es decir, las sociedades sin historia y sin escritura. Pero, en el siglo XVIII, el discurso etnológico y el discurso antropológico sólo existen al interior del discurso filosófico en general” (Duchet, 1995:12; las cursivas son mías).

³ Para usar la bella expresión propuesta por M. Groult, en 2001, al celebrar el 250 aniversario de *L'Encyclopédie* (Groult, 2003).

importante. Tomar la vía de una sola ruta, seguida desde siempre, produce el idílico trayecto del relativismo: se cree que se puede hablar de un mismo objeto, aunque con pensamientos distintos (Veyne, 1978:421); o el entusiasta camino que se ilusiona con el progreso, la mejora, la evolución positiva. La “versión” de la continuidad de las disciplinas ofrece tranquilidad y satisfacción, le dice a los individuos que las ideas que se presentan no son producto del azar⁴ o la improvisación, que se puede tener confianza en el desarrollo de la disciplina logrado gracias a la precisión paulatina de la razón; además, se muestra un discurso teórico versátil por su adaptación inmediata a los vaivenes del día a día.⁵

En la segunda propuesta es ineluctable reconocer que la constitución de una disciplina implica distinguir el orden del pensamiento al que pertenece, los elementos teóricos, sociales, políticos, culturales, económicos que habilitaron su emergencia, cómo se regulan, cómo se cruzan, qué fuerzas los sostienen, cuál es el peso de cada uno, qué objetivos los conducen. Así, el conocimiento de los retos, los problemas, las discusiones que se plantean en las obras adscritas a la disciplina son sólo el punto de partida para la comprensión de su instauración; los elementos exteriores, que también participan, son la siguiente etapa para entenderla. El largo camino para el análisis y la comprensión que esto implica es, justamente, lo que permitirá ganar en precisión.

Aquí llamaremos “constitución de la disciplina” al ejercicio realizado con base en la segunda propuesta. Un análisis de este tipo

⁴ Esto es lo que F.J. Paoli B. expone en 1990, al señalar como antecedentes de los temas de las ciencias sociales, textos de los babilonios, de tres griegos de la época clásica, Agustín de Hipona, Tomás de Aquino y concluye contundente: “La idea de mencionar antecedentes remotos es evitar el simplismo que consiste en pensar que la aparición de las ciencias sociales sólo se explica a partir del desarrollo de las sociedades capitalistas. Es necesario ver cómo algunos temas y ciertas preocupaciones aparecen desde tiempos remotos” (Paoli, 1990:14-15).

⁵ No es aislada esta posición frente al conocimiento, responde a requerimientos específicos del mundo occidental y los países adherentes. “La ‘modernidad’ sólo resulta concebible como una modernización continua, obsesiva y compulsiva, una forma abreviada de referirse a la construcción de desvíos siempre nuevos y cada vez más largos, disfrazados a menudo de atajos” (Bauman, 2007a:101).

indica, por sí mismo, la posibilidad permanente de la transformación y las rupturas: así como los contenidos del pasado se han alejado del presente, se puede esperar que lo actual se separe, abismalmente, de lo que sigue (como ha sucedido). Asimismo, se evidencia que las formas, los modos, los procesos por medio de los cuales se desarrolla la disciplina no son, en absoluto, maneras que hayan sido dictadas por algo o alguien imposibles de cuestionar, rectificar o desechar. Las conclusiones a las que se llega muestran cómo es que antes, con otras circunstancias, se podía pensar de otra manera, por lo tanto, ¿por qué se siguen analizando las cosas mediante los mismos parámetros si ya no existen las mismas condiciones?⁶

La concepción sobre la continuidad de las ciencias⁷ o las disciplinas ha sido cuestionada por muchos autores;⁸ baste mencionar un ejemplo de las ciencias sociales y otro de las humanidades. Dada la combinación entre discurso teórico y práctico que tienen las primeras, su nivel de intervención con la realidad que las rodea no puede menos que concentrarse en las características del momento: no es que el planteamiento político de Hobbes sea falso o impropio, simplemente es que la Inglaterra del siglo XVII no coincide con la Inglaterra de principios del siglo XXI. Esta situación,

⁶ El objetivo del libro de A. McIntyre (2004:25), *Tras la virtud*, es mostrar la improcedencia de explicar lo ético del siglo XX con los planteamientos de Hume o Smith: “Demasiado a menudo todos nosotros consideramos a los filósofos morales del pasado como si hubieran contribuido a un debate único cuyo asunto fuera relativamente invariable; tratamos a Platón, Hume y Mill como si fuesen contemporáneos nuestros y entre ellos”.

⁷ Cfr., para las ciencias, Stengers (1995:76-80, 151); Husserl: “Hoy somos conscientes de que el racionalismo del siglo XVIII, su manera de querer asegurar la solidez y la presencia requerida para la humanidad europea, era una ingenuidad” (1976:11).

⁸ De antropología social, H. Díaz-Polanco (1999:45-46); de sociología, Castañeda (1990:*passim*); al abordar la conformación de las ciencias sociales, Wallerstein (2001 y 2004); sobre investigación en ciencias sociales, Ramírez (2000:86); acerca de la historia del arte, Cordero (2001:66-69); sobre las disciplinas, Becher (2001:198); sobre arquitectura, Gutiérrez Haces (2001: 124 y ss.); en física, Menchaca (2000:*passim*); sobre cultura en antropología, Krotz (2003:*passim*); al delimitar la antropología urbana, García Canciani (2005:21-23).

por supuesto, no invalida la importancia y la necesidad de estudiar a Hobbes, pero no porque sus *propuestas* sean transferibles a otra época, sino por las *formas de reflexionar* y los elementos que considera para hacerlo; es esto último lo que hace que Hobbes o Spinoza⁹ sean autores a los que pueden acudir varias disciplinas contemporáneas (Alexander, 1990:22-80; Wallerstein, 2004:141-144).

Sobre las humanidades, mencionemos cómo, a fines del siglo XIX, ya instaurada la Historia en tanto disciplina, los historiadores se encuentran frente a grandes cambios que los llevan a comprender cómo el ejercicio de metáforas procedentes de las ciencias naturales dependientes de la observación, no puede seguir guiando su forma de investigar, pues, dicen ahora, la Historia es un discurso que no “ve” lo que estudia, pero sí puede describir lo que entiende. Se trata, aquí, no de un cambio de perspectiva en la obra de un autor, sino de la concepción misma de la disciplina, de su quehacer (Hartog, 2001:169; Gutiérrez, 2001:92).

De manera general, los argumentos que se han expuesto para debilitar las ideas de continuidad, recuperan las situaciones socio-culturales y políticas presentes en los alcances teóricos de las disciplinas. En efecto, es porque existen ciertos elementos sociales y de cultura atravesados por lo político, que la delimitación de los planteamientos comprensivos de las disciplinas está sujeta a modificarse según los vaivenes de la plataforma que las sostiene (Burke, 1996:152-190). El análisis de Kant de 1798 sería uno de ellos, por ejemplo.

[...] puede admitirse que la organización de una Universidad en lo concerniente a sus clases y Facultades no ha dependido enteramente del azar, sino que el gobierno, sin atribuirse por ello un saber prematuro y merced a una necesidad sentida por él mismo (*la de actuar sobre el pueblo mediante ciertas doctrinas*), ha podido llegar *a priori* a un principio de división [...] (Kant, 1798:67; las cursivas son mías).

⁹ Una discusión sobre la incidencia de Spinoza en el siglo XVIII, que modifica la concepción de la Modernidad contemporánea, es uno de los temas esenciales del libro de J.I. Israel (2001).

En este tipo de concepciones es obligado mencionar los trabajos de Foucault, obligación proveniente del camino de estudio que inaugura con sus análisis sobre los discursos —para evitar así las etiquetas de “ciencia”, “teoría”, “conceptos”— en cualquier espacio de enunciación, así como el reto que lanza al proponer investigar partiendo del presente. Las arqueologías de sus primeros textos,¹⁰ ubicadas en la época clásica, o los que comprenden hasta el siglo XIX o XX, se concentran en las condiciones de posibilidad de la cuadrícula que habilita la conformación de los discursos, los planteamientos, las políticas, las instituciones. Las publicaciones posteriores,¹¹ además de analizar lo anterior, incluyen el abordaje explícito de las transformaciones que sufre el sujeto mismo al estar inmerso en dichos cambios.¹² Nuestro trabajo, sin duda alguna, está cercano a esta plataforma analítica.

DISCIPLINAS Y DIMENSIONES DE LA MODERNIDAD

Nosotros pretendemos abordar la trayectoria de las disciplinas no desde afuera hacia adentro, sino desde la apropiación que hacen de lo que llega del exterior. Expondremos, entonces, algunos momentos que muestran cómo, al interior mismo de las disciplinas, se encuentran ya instaladas situaciones externas propias de una sociedad de producción y, más aún, se encuentran perfectamente asumidas e implementadas.

Estas situaciones, que emergen en el siglo XVIII, las podemos ubicar, siguiendo a Z. Bauman (2006b:cap. 5), como pertenecientes a la modernidad que se vive hoy. En sus inicios, sin embargo, las pro-

¹⁰ Cfr. *Historia de la locura en la época clásica* (1960), *Nacimiento de la clínica: una arqueología de la mirada médica* (1963), *Las palabras y las cosas: una arqueología de las ciencias humanas* (1966), *La arqueología del saber* (1969).

¹¹ Desde *El orden del discurso* (1971) hasta los cursos impartidos en el Colegio de Francia.

¹² Foucault dirá, a propósito de sus libros posteriores a *La arqueología del saber*: “No es, entonces, el poder, sino el sujeto, lo que constituye el tema general de mis investigaciones” (2000, II:1042).

puestas y los objetivos formulados ambicionaban la permanencia, la duración, la estabilidad, la mejora continua, características que Bauman adjudica a una “modernidad sólida”, cultivada en sociedades que pretenden erigirse sobre bases firmes e inamovibles. Desde los últimos veinte años del siglo pasado, los cambios —de todo tipo— que sufren los colectivos por el desarrollo de la economía transnacional y la tecnología transformaron las pretensiones y las metas de la sociedad occidental: no hay más largos plazos, ni cualidades o certezas extensas sobre el tiempo de uso de algo; esto es lo que Bauman designa como “modernidad líquida”.¹³ Para el ángulo de exposición que aquí adoptaremos, interesa subrayar que la primera corresponde a una sociedad de producción, la segunda a una sociedad de consumo. Lo veremos más adelante.

En el siguiente cuadro identificamos tres dimensiones de análisis de la modernidad, conformadas a partir de algunos textos de Bauman. Cada dimensión reúne rasgos específicos de procesos a partir de los cuales los participantes en las disciplinas han recuperado formas de hacer, de convivir, de pensarse. En la dimensión “material” reunimos las concepciones que han moldeado la hechura de cualquier tipo de productos en ambas etapas de la modernidad; en la “institucional” incluimos las condiciones laborales que han pretendido evidenciar las bondades de organizar el trabajo de una cierta manera y no de otra; finalmente, la tercera dimensión está nombrada con el término “individualidad”, que indica tanto formas de pensarse de los hombres como maneras establecidas de comportarse y, desde nuestra perspectiva, comprende tres condiciones que se han mantenido a lo largo de toda la modernidad (enfaticemos que “individualidad” no es ni “individualismo” ni “individuación”).

¹³ A Bauman le parecieron inexactos los términos usados para designar lo que sucedía a partir de los años ochenta del siglo XX: “posmodernidad”, “modernidad tardía” (Giddens); “segunda modernidad” (Beck), “*surmodernité*” (Balandier); “De ahí mi proposición: *modernidad líquida*, que apunta tanto hacia lo que resulta continuo (fundir, desarraigar) como a lo que se revela discontinuo (no solidificar el material fundido, no volver a arraigar). De momento he encontrado el concepto adecuado y útil” (2002:135).

TRES DIMENSIONES DE LA MODERNIDAD

<i>Modernidad</i> ¹⁴	<i>Dimensiones</i>			<i>Individualidad</i> ¹⁵
	<i>Material</i>	<i>Institucional</i>		
<i>Sólida</i> ¹⁶	1. Productos confiables.	Trabajadores que cumplen con actividades específicas por la división del trabajo (en las disciplinas).		1. Reticencia innata a la autolimitación. 2. Presencia del carácter transgresor. 3. Rechazo y trivialización de toda frontera.
	2. Producir objetos que permanezcan.	Trabajadores con un compromiso de permanencia hacia su lugar de trabajo. ¹⁸		
	3. El centro del estar en la sociedad es la producción. ¹⁷	Salarios a cualquier persona que trabaje.		
<i>Líquida</i> ¹⁹	1. Productos que no deben cubrir todas las expectativas generadas por su producción.	Trabajadores flexibles, con grandes competencias para improvisar y resolver. ²¹		
	2. Producir objetos que se desechan en el corto plazo.	Trabajadores dispuestos a migrar y conocer otras cosas. ²²		
	3. El centro del estar en la sociedad es el consumo. ²⁰	Salarios valorados en función del consumo.		

¹⁴ “La cuestión de los límites de la iniciativa humana, en general, ha estado ausente de nuestras ideas y de nuestras prácticas durante tanto tiempo que ya se ha vuelto incomprensible para nosotros e, incluso, indescriptible” (Bauman, 2007a: 103).

¹⁵ Principios del hombre en la civilización moderna: “[...] su reticencia innata a la autolimitación, su carácter transgresor innato y su animadversión (y falta de respeto) hacia toda frontera o límite (en especial, hacia la idea de unos límites finales y definitivos)” (Bauman, 2007a:101).

¹⁶ En el siglo XVIII, tras la derrota del *Ancien régime*, había que construir un nuevo orden que “debía ser macizo, sólido, tallado en piedra o forjado en acero: pensado para durar. Lo grande era hermoso, lo grande era racional; ‘grandé’ era sinónimo de poder, ambición y coraje” (Bauman, 2006a:153).

¹⁷ “El elemento fundamental que separa más drásticamente el *síndrome consumista* de su predecesor *productivista* —el que reúne el conjunto de los múltiples impulsos, intuiciones y proclividades diferentes que contiene, y eleva toda esa agregación a la categoría de programa coherente de vida— parece radicar en la inversión de valores asociados respectivamente a la *duración* y a la *fugacidad*. El *síndrome consumista* consiste, por encima de todo, en una negación enfática tanto del carácter virtuoso de la dilación como de la corrección y conveniencia del aplazamiento de la satisfacción, dos pilares axiológicos de la *sociedad de productores regida por el síndrome productivista*” (Bauman, 2006b:113; las cursivas son mías).

¹⁸ “La modernidad sólida era también, de hecho, la época del capitalismo pesado —del vínculo entre capital y mano de obra fortalecido por su compromiso mutuo—” (Bauman, 2006a:154).

¹⁹ “En la etapa fluida de la modernidad, la mayoría sedentaria es gobernada por una elite nómada y extraterritorial. [...] lo ‘grandé’ no sólo ha dejado de ser ‘mejor’, sino que ha perdido cualquier sentido racional. Lo pequeño, lo liviano, lo más portable significa, ahora, mejora y ‘progreso’” (Bauman, 2006a:18-19).

²⁰ “La principal fuente de ganancias —en especial de las grandes ganancias y, por lo tanto, también del capital del futuro— son, cada vez más y a mayor escala, las *ideas* y no los *objetos materiales* [...] Cuando se intenta que una idea sea rentable, el objeto de la competencia son los que consumen y no los que producen (Bauman, 2006a:161).

²¹ “De acuerdo con los últimos cálculos, un joven estadounidense con un relativo nivel de educación puede esperar cambiar de empleo al menos once veces en el transcurso de su vida laboral [...]” (Bauman, 2006a:157).

²² “En una vida regida por el *principio de la flexibilidad*, las estrategias y los planes de vida sólo pueden ser de corto plazo” (Bauman, 2006a:147; las cursivas son mías).

La dimensión “individualidad”,²³ sostenemos, es la única que conserva planteamientos comunes a los dos momentos de la modernidad que, se verá adelante, resultarán ser la condición de mayor peso para desarrollar las otras dos dimensiones. En efecto, “las formas de pensarse y comportarse de los hombres” estarán sostenidas por: 1) la idea de que los hombres que conforman la sociedad ya no tienen límites para producir lo orgánico y lo inorgánico; 2) que la razón del hombre tiene todos los retos para demostrar su potencia, y 3) el poder incontenible de los hombres puede superarse a sí mismo en todos los ámbitos.

Sea cualquiera de los momentos de la modernidad (sólida o líquida), en el código de acción de todos y cada uno de los hombres ya no habrá lugar para los obstáculos infranqueables, y menos las murallas indestructibles.

No nos equivoquemos: ahora, como antes —en la modernidad tanto en su etapa líquida y fluida como en su etapa sólida y pesada—, la individualización es un destino, no una elección. En la tierra de la libertad individual de elección, la opción de escapar a la individualización y de rehusarse a tomar parte de ese juego es algo enfáticamente *no* contemplado (Bauman, 2006a:39).

Los tres principios arriba señalados de la dimensión “individualidad” son los que sostendrán la idea de progreso al infinito; nosotros nos preguntaremos aquí cuáles fueron las situaciones que dichos

²³ Usamos este término que, nos parece, une tres planteamientos que han abordado el problema de “cómo los hombres se piensan a sí mismos”. Por las características de este texto, nos limitaremos a mencionar lo esencial de dos de ellos. En el primero, Foucault (2000, II:1525) distingue entre la invención del “sujeto” (experiencias de un yo) y la constitución del individuo (ser maestro de uno mismo), donde ambos participan, a lo largo del pensamiento occidental, en el desarrollo de la subjetivización (desarrollo de un saber sobre sí mismo de los hombres (Foucault, 2000, II:1603). En el segundo, U. Beck (2003b:340) explica: “utilizo el concepto de individualización para explorar no sólo la manera como la gente hace frente a estas transformaciones [la asignación histórica de roles] en términos de identidad y conciencia, sino también cómo han cambiado sus situaciones existenciales y sus modelos biográficos”. Finalmente, el de Bauman que aquí se expone.

principios provocaron en el ámbito de las disciplinas: ¿qué implicó, en términos de orden del saber, estar dispuestos a franquear cualquier barrera?, ¿cómo demuestra una disciplina que ya es impensable intentar detenerla en sus objetivos?, ¿en qué condiciones el trabajo de investigación, de formación, de difusión y de vulgarización de las disciplinas rechazaron todo límite en sus actividades y metas?

En lo que concierne a las otras dos dimensiones (la material y la institucional), es clara la necesidad de distinguir las particularidades respectivas, en las disciplinas, de los dos momentos de la modernidad. Dado que la vida en sociedad del hombre está centrada en su participación productiva, durante la “modernidad sólida” podemos preguntarnos, con respecto a *lo material*: ¿cómo demostrar que la “producción” hecha por los miembros de una disciplina es confiable, es permanente?, ¿por qué es importante no sólo producir conocimiento, sino también divulgarlo?, ¿para qué explicarle a la gente los trabajos por los que pasa un especialista?, ¿hasta dónde hay que permitirse aplicar la razón?

En lo concerniente a *lo institucional*, es decir, a las condiciones organizacionales para trabajar: ¿cuáles son los vínculos establecidos entre el lugar de trabajo y el especialista?, ¿qué tanto debe “producir” un miembro de una disciplina para ser considerado “productivo”?, ¿un investigador es un trabajador sin fronteras?, ¿qué dicen los gobiernos, el Estado al respecto?

De manera amplia ya se han analizado las situaciones de mercado ilimitado, de competencia sin código ético alguno, de producción en serie que afectan la vida de los hombres, aunque, concentrándose en “los” trabajadores (Montgomery, 1997; los trabajos clásicos de E. Hobsbawm); sobre los especialistas de las disciplinas existen, también, algunas obras. En efecto, las hay sobre sus acciones como grupo, o defendiéndose de otros grupos, o de otras disciplinas (Bourdieu), como comunidad especializada inevitablemente relacionada con el Estado (Althusser, Gramsci, Popkewitz, Wagner *et al.*, sin olvidar a Durkheim), como colectivo formado en las filas de espacios “conservadores”, tradicionales, prejuiciados que les impiden no sólo actuar, sino todo cuestionamiento (Illich, Mercado, Latour). Aquí se mostrará, no que las condiciones económicas hayan sido deter-

minantes, sino los efectos específicos que las características económico-políticas imprimieron a las disciplinas.

Antes de iniciar nuestro análisis, detengámonos en los planteamientos de otro sociólogo que nos permitirán dimensionar la propuesta que hacemos con base en los análisis de Bauman, ¿por qué conviene reflexionar sobre las disciplinas en el siglo XXI teniendo como paisaje de fondo la constitución de una modernidad forjada en la desaparición de los límites?, ¿por qué recorrer el desplegarse de las disciplinas permitirá entender la coincidencia actual de la “sociedad del conocimiento” con la “modernidad líquida”?

Los análisis de Bourdieu (1976 y 1997) nos permiten contrastar dos formas de abordar el trabajo de los especialistas de las disciplinas, con la invitación de estudio que aquí estamos exponiendo.

En 1976, año en el que publica su artículo “El campo científico”, Bourdieu lo define como un espacio donde se juegan relaciones de fuerza entre los distintos agentes e instituciones de lo científico. Bourdieu hace un análisis de cómo funcionan las reglas de legitimidad (de contenido, operación y difusión) de las ciencias, tanto en su interior como en relación con el exterior (Bourdieu, 1976:11-30). El análisis considera que es posible delimitar sus procesos en una especie de territorio en lucha permanente que él llama “campo científico” (el campo Marte de las disciplinas, espacio agónico):

El campo científico es siempre el lugar de una *lucha más o menos desigual* entre *agentes desigualmente provistos* de capital específico, por lo tanto en *condiciones desiguales* para apropiarse del producto del trabajo científico [...] que producen por su *colaboración objetiva*, puesto que el conjunto de competidores pone en juego el conjunto de los medios de producción científicos disponibles (Bourdieu, 1976:32; las cursivas son mías).

Estas batallas incesantes adquieren sentido por los objetivos que persiguen: obtener la autoridad interna suficiente para dictar reglas, establecer modelos y parámetros; ser capaz de definir el tipo de productos que ahí se producen (con sus cualidades incluidas); establecer los requisitos y las condiciones de los iniciados en el ejercicio científico; detener a los que proponen cambios internos que debi-

litarían al campo; negociar los límites de decisión del campo con respecto a instancias políticas, sociales y de otras ciencias que lo penetran (orden social). ¿Cuál es, entonces, lo que determinará el triunfo de alguno de los agentes? La existencia o no de un “capital científico”:²⁴ es decir, el capital del que puedan proveerse en su formación, el que alguno haya recibido este tipo de capital como herencia, el que se pueda acumular, el que se pueda reproducir; en otros términos, los investigadores entran en un esquema de “mercado” científico, en el cual las leyes de la oferta y la demanda, las inversiones, la acumulación, el monopolio, las luchas por la posesión de capital, así como las discusiones teóricas para reconocer el trabajo que cada uno realiza, se mezclan con las condiciones socio-político-económicas adoptadas en el campo científico.

El planteamiento de Bourdieu, que abrió importantes vías de análisis y temáticas para la sociología del conocimiento, en general, y para el campo educativo, en particular (véase Encrevé y Lagrave, 2003) requiere varias precisiones con respecto a lo que aquí proponemos. La vía analítica de Bourdieu es una transposición del esquema de una sociedad capitalista al espacio de desarrollo de las ciencias y las disciplinas; profundiza en la vertiente de la generación de conocimiento y evidencia las luchas intestinas por apropiarse de un mercado en el que el cliente más interesado es, al mismo tiempo, uno más de los productores (la investigación es, antes que nada, para los pares). Bourdieu mostró, escrupulosamente, a los académicos, en 1976, los laberintos inventados para justificar y mantener el lugar que ocupan en el “mercado” científico; cómo es que los llamados a la “verdad” científica, en muchos de los casos, eran una bandera discretamente guardada en el momento de las negociaciones hechas por los “doxosofos” (amantes de las opiniones). Bourdieu apoyará su propuesta para constituir una “sociología científica de la ciencia” (Bourdieu, 1976:56) con la posibilidad de que los análisis pierdan su carácter parcial y particular, cuando el investigador

²⁴ “[...] el capital científico es una especie particular de capital simbólico (del cual sabemos que está siempre fundado en actos de conocimiento y de reconocimiento) que consiste en el reconocimiento (o el crédito) acordado por el conjunto de pares-contrincantes en el seno del campo científico [...]” (Bourdieu, 1997:20).

deje de estudiar exclusivamente a su colega contrincante y entienda que su trabajo es abarcar el funcionamiento entero del lugar de la institución.

Más de veinte años después, Bourdieu (1997:28-30, 55-56) sostiene que el punto más débil que impera en el campo científico es la dependencia de los recursos que asigna el Estado a los centros de investigación; esto lleva a la conformación de dos tipos de capital científico: el del poder (que puede ser temporal, porque dura tanto como el nombramiento en una oficina) y el del prestigio (que dura tanto como los colegas, las revistas, los pares reconozcan al investigador). La invitación es, entonces, buscar la mayor autonomía a pesar del financiamiento, solicitando ser evaluados por sus trabajos exclusivamente, con reglas precisas y que todo mundo conozca. Es insostenible que, justamente aquellos que aplican los esquemas de evaluación en las instituciones, se exenten a sí mismos de ser evaluados por la calidad de sus procesos, sus procedimientos, por medio de cualquier sistema de medición. El sentido de todo esto, afirma Bourdieu, es claro.

[...] el fin real de sus operaciones de evaluación no es la evaluación misma, sino el poder que ella les permite ejercer y acumular al controlar la reproducción del cuerpo (sobre todo por medio de la conformación de los jurados) (1997:56).

Bourdieu considera que lo que está sucediendo no “debería” ser, o que debe lucharse para que sea de otra manera. El trabajo de los investigadores, interesados por la “ciencia” con la verdad por delante, podría estar exento de estos controles de gobierno, siempre y cuando se implemente otra manera de satisfacer los criterios para evaluar la verdadera producción científica (Bourdieu, 1997:60-62).

Veamos, ahora, las diferencias más claras entre el planteamiento de Bourdieu y el nuestro, que hemos tejido con algunos trabajos de Bauman. Pensar que los últimos trescientos años de la sociedad occidental han estado regidos por la infinitud establecida por los hombres para pensarse y comportarse, por la imposibilidad para reconocer un límite o respetar un obstáculo, nos permite identificar una plataforma que incluye los elementos generadores del inicio

de algo que, al desplegarse, adquieren más fuerza. Esos elementos de arranque, esas ideas incapaces de toda contención son, como dice Bauman, una herencia que no pide autorización para ser instalada, está ahí para todo hombre participante de la sociedad o, mejor todavía, su participación no necesariamente debe ser un acto de decisión, es suficiente con que forme parte del grupo.

Esta dimensión de la individualidad “incontenible”²⁵ de la que hablamos, en el cuadro sobre las dimensiones de la modernidad, ha generado las condiciones para que los hombres piensen como un triunfo de su razón, de su civilidad, de sus habilidades, de su organización, el hecho de producir 48 mil alfileres entre diez hombres en un día; que se crea una hazaña cruzar el mundo en un barco llamado *Beagle* entre 1831 y 1836; que en la exposición “universal” de 1889, en París, se hayan expuesto fuentes iluminadas con electricidad para mostrar la importancia de la ciencia; que se pueda pensar que hay una ciencia verdadera y otra no verdadera; en otros términos, la conformación de una “individualidad” que le indica a los hombres sus infinitos, indeterminados alcances, no podía menos que producir obreros, biólogos, jueces, administradores, químicos, lingüistas, historiadores, filósofos, políticos y hombres de cualquier otra actividad dispuestos a batirse y a conquistar lo que ninguno de sus colegas o compañeros se había atrevido ni siquiera a pensar; preparados todos a romper records o, ahora sí, a explicar verdaderamente. El entramado de la idea de individuo, de múltiples formas desarrollado en la sociedad occidental, nos dicen Bauman y, sin duda, Beck (2001:1a. parte; 2003b:*passim*), ha constituido una “individualidad” que, para expandirse lo más posible (por definición nunca alcanzará su umbral último) ha impuesto, sutilmente, las condiciones de elasticidad necesarias en cualquier espacio del hacer de los hombres.

La equiparación de Bourdieu del científico inmerso en el mercado capitalista es una afortunada equivalencia, a la que habría que

²⁵ “[...] una vez en marcha la individualización se propulsa y se acelera a sí misma. Uno de sus logros más destacados es el minado de la posibilidad misma de actuar socialmente, de cuestionar primero la sociedad y, después, continuar esa crítica con la correspondiente práctica social compartida” (Bauman, 2002:145; las cursivas son mías).

añadir dos características: la primera, el que es inversionista de su poco o mucho capital “científico” en las instituciones de investigación, no puede sorprender a nadie por reclamar y ejercer su derecho a ir hasta las últimas consecuencias para confirmar su infinitud (de poder, de renombre, de recursos); la segunda, así como en el mercado capitalista también existen los obreros, los que no tienen capital a invertir, en el orden científico, sin duda alguna, existen los investigadores que, con un mínimo capital protector, aceptan realizar tareas de producción en serie bajo la supervisión de los responsables. Inversionistas científicos o trabajadores científicos, ambos buscarán, en cuanto les sea posible, realizar la ruptura de fronteras que, en la modernidad, le corresponde a la “individualidad” de cada hombre.

Esto último es lo que el trabajo de Bauman permite complementar a los estudios de Bourdieu, entre otros. La obra del primero es una larga mirada de paisaje, un gran cuadro pincelado con las relaciones entre individuo y sociedad, bosquejado desde la perspectiva de una época (la suya) saturada de dudas, incertidumbres y fragilidades. Es el ángulo de encuadre lo que nos permite entender las cosas (de siempre) de otro modo.

En lo que sigue, expondremos cómo, pensadores de los siglos XVIII al XX, han abordado el trabajo, en las disciplinas y en el orden del saber, a partir de la mirada de la “sociedad productora”. Cada uno de los espacios donde se organizan los conocimientos y el pensarse de los hombres, desde la segunda mitad del siglo XVIII, adoptará las formas inherentes a una sociedad que produce progreso y confía ilimitadamente en una cierta racionalidad del hombre²⁶ que, en esa época, se etiquetó como “la razón”.

LOS ECOS DE LA PRODUCCIÓN EN LAS DISCIPLINAS

El orden del saber y la organización del conocimiento no sólo implican programas de estudio, administración y gestión en las universida-

²⁶ “Después de todo, al menos con respecto a esto, las prácticas políticas se parecen a las científicas: no es ‘la razón en general’ que se aplica, sino siempre un tipo muy específico de racionalidad” (Foucault, 2000, II:969).

des, relaciones reglamentadas entre pares universitarios, la paulatina articulación entre los distintos niveles de escolarización (Espinoza, 2005:19-24) sino, además (justo para que lo anterior pueda existir), la necesidad de definir e implementar la creación de diferentes actividades vinculadas con las disciplinas, así como la difusión gradual del conocimiento aprobado por las comunidades especializadas. En otras palabras, por un lado se delimita una división del trabajo de lo académico, sus formas de seguimiento y de acumulación de lo que produce y administra en su operación; por otro lado se crean diferentes canales y formas de exposición del conocimiento al distinguir las necesidades de difundirlo (darlo a conocer a los pares), o divulgarlo (exponerlo para el público en general), ambas tareas son necesarias para el sostenimiento y consolidación del orden del saber.

En la modernidad sólida, el interés por la factura de los productos no sólo implica una buena organización para fabricarlos, sino que la gente sepa lo que está adquiriendo al comprar un objeto de uno u otro taller, de una u otra ciudad. Adoptar la decisión de comprar una tela de lino de Francia o de Italia, puede hacerse porque la gente sabe, por experiencia, cuál es el tejido que mejor cumple con sus expectativas y necesidades: saben para qué la quieren, cómo la van a usar, en qué les va a servir, cuánto tiempo debe durar (Roche, 1989:125-127, 247-250). Todos estos criterios no son, en absoluto, claros y evidentes en lo que a las disciplinas y el orden del saber corresponde; es aquí donde el mundo occidental inicia los argumentos-guía para la sociedad en general.

En este apartado abordaremos las tres dimensiones de la modernidad ya identificadas, centrándonos en el desenvolvimiento de las disciplinas. Si la modernidad sólida se caracterizó por ser una sociedad de productores, porque el centro a partir del cual se “medía” a todos los individuos era por su participación en la producción, las características que tendrá el trabajo de las disciplinas y el orden del saber;²⁷ no puede quedar ajeno a estos criterios. Iniciaremos con la

²⁷ “Desde hace un par de siglos, la academia no ha tenido otro mundo para atrapar en sus redes conceptuales, ni para reflexionar, describir e interpretar, que el mundo sedimentado por la visión y la práctica capitalistas” (Bauman, 2006a:62).

dimensión institucional para ubicar las condiciones²⁸ de fragmentación del trabajo en las disciplinas que, sin titubeos, fue aplicado en los espacios laborales; asimismo, se verán las relaciones (variadas) instituidas entre los “trabajadores” de este campo y las autoridades o responsables que los contrataban (salarios). En la *dimensión individualidad* se expondrán los argumentos usados para indicar una forma de pensarse y comportarse de los hombres participantes de las disciplinas; aquí, subrayémoslo, no se trata de considerar ni al individuo, ni al sujeto, ni a la persona; las formas de pensarse y comportarse en la modernidad, evidentemente, no son producto de ningún esfuerzo “biográfico”, personal; son las opciones que tienen los hombres para estar en la sociedad.²⁹ Por último, en la *dimensión material* se estudian las características que deberán cubrir los resultados logrados por las disciplinas, para que sean incorporados, como cualquier otro producto, al esquema de mercado;³⁰ a los especialistas les interesará, sin duda, ser reconocidos como productores legítimos y cabales.

Dimensión institucional

El que cada participante del mundo laboral conozca las bondades de realizar sólo una de las tareas, para la mayor eficacia de lo que

²⁸ “La modernidad sólida era también, de hecho, la época del capitalismo pesado —del vínculo entre capital y mano de obra fortalecido por su compromiso mutuo. La supervivencia de los trabajadores dependía de que fueran contratados; la reproducción y el crecimiento del capital dependían de esa contratación” (Bauman, 2006a:155).

²⁹ A. Peyrefitte sugirió que con la modernidad se erige la confianza en 1) en las propias fuerzas; 2) en la conducta de los demás y, 3) en las instituciones; Bauman reformula: “[...] deberíamos visualizar las relaciones entre los tres tipos de confianza como los que existen entre un tronco y dos de sus ramas. Así, la confianza en uno mismo y en los demás brotaría de la confianza en la robustez y la durabilidad de las instituciones” (Bauman, 2002:108).

³⁰ Uno de los “productos” de las disciplinas en la modernidad sólida es, sin duda alguna, la educación. “La educación no se veía en modo alguno como un área separada en la división social del trabajo; al contrario, era una función de todas las instituciones sociales, un aspecto de la vida diaria, un efecto total de la planificación de la sociedad de acuerdo con la voz de la Razón” (Bauman, 1997:102).

se está produciendo, no es una idea ni sencilla ni natural. Los estudios en los siglos XVIII y XIX sobre la riqueza de las naciones, y su acrecentamiento, sostuvieron seriamente que, reconocer tal situación, es la conclusión a la que puede llegar sólo una sociedad instruida. La división del trabajo es un síntoma de un país desarrollado y que ha alcanzado el progreso, explica A. Smith (1776:9); para él es claro que en una sociedad culta la realización de una cosa se debe repartir entre muchas personas, incluida la reflexión ética o política inherentes al quehacer filosófico.

Con el progreso de la sociedad, *la Filosofía y la especulación se convierten, como cualquier otro ministerio, en el afán y la profesión de ciertos grupos de ciudadanos. Como cualquier otro empleo, también ése se subdivide en un gran número de ramos diferentes, cada uno de los cuales ofrece cierta ocupación especial a cada grupo o categoría de filósofos. Tal subdivisión de empleos en la Filosofía, al igual de lo que ocurre en otras profesiones, imparte destreza y ahorra mucho tiempo. Cada uno de los individuos se hace más experto en su ramo, se produce más en total y la cantidad de ciencia se acrecienta considerablemente (Smith, 1776:13-14; las cursivas son mías).*

La división de tareas, sin importar el tema, el objeto, el proceso del que se esté hablando, ya no es una condición a elegir. No sólo es contundente la demostración de los más de 40 mil alfileres producidos (Smith, 1776:9), sino además, el discurso de los pensadores de la época se adhiere al entusiasmo de la velocidad adquirida para la producción (“ahorro de tiempo”, traducen ellos), a la posibilidad de aumentar —en toda ciencia— la “destreza” del “operario” y, finalmente, a los efectos de la introducción de nuevas “máquinas”. Progreso indudable, que deberá ser igualmente secundado por los gobiernos.

Es muy común recordar la injerencia del Estado en la organización de la vida de los hombres. Lo que no es en absoluto coincidente son las razones³¹ por las que participa: desde la necesidad inelucta-

³¹ W. von Humboldt discute al respecto en 1792: “El fin del Estado puede, en efecto, ser doble: puede proponer fomentar la felicidad o simplemente

ble (providencia y destino hablaron) hasta la paulatina penetración del gobierno para que el pueblo, las masas, los ciudadanos, la gente realice tareas necesarias para alcanzar un cierto tipo de sociedad que ellos, los gobernantes, tienen muy claro. Las formas mediante las cuales se efectuó esta incursión fueron múltiples dependiendo de la época.

En la primera década del siglo XIX, las actividades del gobierno son ya decisión de los hombres investidos por otros hombres para hacerlo; ni el dedo divino ni el destino implacable participan más. ¿Qué se necesita para saber cómo resolver las situaciones diarias de organización de los hombres?, ¿cómo prepararse para todas las infinitas posibilidades de complicación que puede originar el ejercicio de los funcionarios gubernamentales? Charles-Jean Bonnin, en 1809, tiene varias respuestas al respecto en su libro *Principios de administración pública*. Bonnin está consciente de los compromisos y la importancia que alcanza la administración en un mundo regido exclusivamente por hombres; ahora, cual mirada omnipresente, el administrador debe velar por “todo” lo que hacen, esperan, planean, diseñan, temen, sufren los hombres (Bonnin, 1809:376). Los que estudian la “ciencia de la administración” aprenderán a “dirigir sus pasiones [las de los ciudadanos] a la utilidad pública” (Bonnin, 1809:283), y a reconocer lo que los puede llevar a la felicidad del hombre en sociedad. Los conocimientos que debe adquirir son “todos” los reglamentos de todos los ámbitos; también geografía, historia, estadística y política de su país y de las naciones con las que se tiene relación; así como tener la capacidad de reconocer “los inventos que pueden interesar a la humanidad” (Bonnin, 1809:291-292).

El administrador, para Bonnin, es el estadista, es aquel funcionario público que deberá ser parte de los procesos del gobierno. “La administración es la división de la acción del gobierno en tantas partes como está dividido el territorio” (1809:219); las virtudes ciu-

te evitar el mal, el cual puede ser, a su vez, el mal de la naturaleza o el de los hombres. Si se limita al segundo fin, busca solamente la seguridad, y permítaseme oponer este fin a todos los demás fines posibles que se agrupan bajo el nombre de bienestar positivo” (Humboldt, 1792:21).

dadanas, los beneficios al Estado y a la humanidad será lo que pretenda inculcar en los hombres. Para lograrlo, el medio más seguro, afirma, “son las luces y la instrucción” (1809:282). Ya que “la opinión pública” ha hecho honorables varias profesiones, al Estado le toca fomentar sus progresos, otorgar recompensas a sus logros pero, sobre todo, le corresponde conducir:

[...] a los ciudadanos al trabajo porque es un medio seguro de incitarlos al bien, y porque muy a menudo *los hombres no deben toda su moralidad más que a un trabajo que jamás los deja solos consigo mismos* [...] (Bonnin, 1809:304; las cursivas son mías).

El gobierno, entonces, debe velar —además de por la felicidad y las virtudes de los ciudadanos— porque no haya soledad en la vida del hombre, que no tenga tiempo de un soliloquio que lo pueda conducir, eventualmente, a la inmoralidad, o a faltar a la humanidad y a su país. El trabajo es lo que se necesita para evitar toda tentación inmoral.

Desde las instancias del Estado, entonces, desde los autores que están explicando el nuevo orden de la sociedad (ese orden que permite, cada que es reinventado, definir lo ambiguo, dejar fuera lo que es dudoso), las condiciones están dadas para hacer efectiva la separación de tareas, cueste lo que cueste, en cualquier actividad humana. La administración pública está lista para apoyar el desarrollo del “trabajo” que llevará la virtud social y la felicidad a los ciudadanos; la economía política no duda en reconocer que el progreso de un país se consolida porque aumenta su producción o, más aún, que un país culto e instruido comprende que su progreso depende de la distribución de tareas, de la especialización y la rapidez. Las bases están dadas para discutir por qué el gobierno debe asumir lo que significa “instruir al pueblo”.

Los historiadores de la instrucción o de la educación ya han mostrado (Furet *et al.*:1992) cómo fue que, a fines del siglo XVIII y principios del XIX, se instauraron los primeros sistemas de instrucción para el pueblo; es decir, niños y adultos debían aprender a leer y contar. Lo que aquí nos interesa recuperar son los argumentos expuestos para que sea el Estado el responsable, o no, de la creación

de las instituciones pertinentes. Si bien estará presente la frase lapidaria de Adam Smith: “[...] un pueblo inteligente e instruido será siempre más ordenado y decente que uno ignorante y estúpido” (1776:692); proponiendo, parecería, hacer lo que fuere para cumplir con lo primero, en realidad, las diferencias aparecerán cuando se precise cómo entender lo de “instruido”.

¿Qué debe saber el pueblo para afirmar que es instruido?, ¿quién se lo debe enseñar?, ¿verdaderamente podría aprender todo el pueblo?, ¿no será necesario tomar ciertas decisiones por el pueblo en relación con algunos saberes?

Sin duda alguna, para gozar de la civilización es necesario leer, escribir y saber contar (Say, 1841:436), y los gobiernos, modificados o inaugurados a fines del siglo XVIII, promovieron su enseñanza (Mill, 1848:815). Sólo que la medida rápidamente mostró síntomas de deterioro en los grupos a los que pretendía civilizar.

Hasta hace poco [1848], todos los oficios que precisaban la educación rudimentaria de saber leer y escribir podían reclutarse tan sólo entre la clase más selecta de trabajadores, ya que la mayoría no había tenido oportunidad de adquirir esos conocimientos. Por ello, tales perfecciones se pagaban con exceso, si se comparaban con la remuneración ordinaria del trabajo. Desde que se ha puesto al alcance de la multitud esta instrucción más elemental, ha bajado mucho el precio del monopolio de las clases más bajas de trabajos que necesita la gente educada, ya que la competencia por obtenerlos ha aumentado hasta un punto casi increíble (Mill, 1848:349).

La posesión de los conocimientos básicos, en setenta años, ya había producido efectos en la sociedad centrada en la producción. La discusión no era si, efectivamente, la felicidad, la seguridad y el gozo habían llegado con la instrucción; el respetado llamado de Mill era casi una llamada de alerta que aludía a lo contraproducente de la medida y, quizá, lo innecesaria. La baja de los salarios, por el exceso de oferta de mano de obra, llevará a entender las múltiples enseñanzas (no sólo leer o escribir) que se reciben en las instituciones de instrucción pública: no importa que no todos tengan trabajo o que deban aceptar salarios menores aunque sean letrados, la escue-

la es un espacio que permite difundir las ideas de la modernidad más sólida y más prometedoras que nunca, es la que les dice a los ciudadanos (desde el ejemplo de Estados Unidos) que con el trabajo podrán conseguir riqueza, reconocimiento y poder, pues “[...] sólo se adquiere algo durable si es obtenido con pena [...]” (Tocqueville, 1840, II:189).

No hay mucho que hacer al respecto, la carrera del progreso se ha iniciado y, de manera cotidiana, muestra sus virtudes. Aparte de las fuertes dudas de Rousseau, no se encuentran muchos autores que titubeen, como lo hace Wilhelm von Humboldt en 1792:

Reconozco que *sin las grandes masas* en que ha actuado, por decirlo así, el género humano en los últimos siglos, no habrían sido posibles los *rápidos progresos* conseguidos; o, por lo menos, *no se habrían conseguido con tanta rapidez*. El fruto habría sido más lento, pero en cambio más maduro. ¿Y no habría sido también más beneficioso? (Humboldt, 1792:48; las cursivas son mías).

Subrayémoslo, Humboldt no vacila por el progreso alcanzado, su inquietud es por la amplitud del fenómeno, ahora son todos los que están allí dentro. Recordemos que para Humboldt la inclusión universal no es situación a buscar; si todos hacen lo mismo o buscan lo mismo se acaban los retos, la inventiva, la creatividad no es necesaria; cuando los hombres se sienten parte de “un todo”, afirma, asumen que ese todo está por encima de ellos y, un “sistema de dominación” así, inhibe cualquier iniciativa.

Donde impere esta idea [ser miembros de un todo] tiene que declinar forzosamente la energía, dejando paso a la pereza y a la pasividad, cuando se pretenda obligar al hombre a actuar solamente en sí y para sí [...] (Humboldt, 1792:193).

Reticencias aparte, el gobierno interviene en la instrucción que se le da al pueblo para el acrecentamiento de su ser ciudadano, hombre y, ¿por qué no?, devenir especialista en algo. Pero no sólo hay que civilizar a los hombres con los saberes, también hay que protegerlos de los hombres formados en las disciplinas. Todos están de acuerdo en que la calidad de la mercancía la reconoce el cliente al

saber su destino, sus alcances, sus límites; sin embargo, la mercancía que puede provenir del conocimiento no es un producto que todos puedan evaluar; ¿qué pasa si el médico no cura?, ¿cómo evitar al abogado charlatán?, ¿cómo evidenciar al mal profesor? Aquí es claro que la gente no tiene posibilidades de tomar una decisión adecuada.

En cuestiones de educación es justificable la intervención del gobierno, porque el caso no es de aquellos en los que el interés y el discernimiento del consumidor son garantía suficiente de la bondad de la mercancía (Mill, 1848:817).

Toca al Estado proteger a la gente del engaño de los médicos y los juristas (Humboldt, 1792:118), los puede evaluar y otorgarles un certificado, por ejemplo; o crear un “consejo superior de sanidad” que supervise el trabajo de los médicos (Kant, 1798:74), pero con los profesores, ¿cómo detenerlos cuando hacen su trabajo sin beneficio para el estudiante? Smith y Humboldt (1792:65-66) dirán que su mal desempeño es porque tienen asegurado su salario, porque ya no deben realizar esfuerzo alguno, su salario llegará puntualmente. La otra vía de la percepción salarial del profesor son las cuotas que pagan los estudiantes y, si es el caso, será el número de estudiantes el que indique la magnitud de las entradas del profesor (Hegel se cambió de universidad porque así tendría más estudiantes; Schopenhauer, rico, pudo lidiar con sólo dos estudiantes inscritos); este ejercicio de competencia, de ofrecimiento de mercancías “atractivas” para la clientela (estudiantes), será la demostración del trabajo bien hecho: tener un anfiteatro lleno y, por ende, también los bolsillos.

En general, las *universidades más ricas* y mejor dotadas han sido las más lentas en adoptar aquellos adelantos, así como las más reacias en permitir que se altere en lo más leve su plan de educación. Con más facilidad se han introducido las innovaciones *en las universidades más pobres, pues como los maestros dependen de su reputación*, fuente principal de su sustento, se han visto obligados a dedicar mucha más atención a las opiniones preponderantes en el mundo (Smith, 1776:681; las cursivas son mías).

Es decir, si lo que discuten los profesores son cuestiones del momento, que a todos interesan, por lo que está sucediendo en la sociedad, entonces, ahí los estudiantes asistirán encantados y, si es el caso, estarán dispuestos a pagar. Notemos que el argumento para elegir está sustentado en el contenido de “actualidad” de las discusiones; insuficiente si la actualidad no tiene ninguna fuerza teórica, o si sólo está repitiendo temáticas.³²

Terminemos esta dimensión institucional ejercida, esencialmente, por los gobiernos tanto en la organización de las disciplinas como en los alcances de la instrucción que podrán recibir las “masas”, abordando las otras formas de organización del saber que se producen en la modernidad sólida. Nos referimos a las prácticas que serán el brazo de difusión de los resultados de las disciplinas. Lo subrayamos, esto último concierne sólo a la comunicación entre pares.

Un sábado de abril de 1879 hay una celebración en el edificio de la Universidad de la Sorbona. Se trata de una reunión entre hombres dedicados a la investigación —a la difusión de los conocimientos a partir de una cierta relación con las universidades— y el ministro de Instrucción Pública para conmemorar los 17 años de creación del Congreso Anual de las Sociedades de Sabios (*sociétés savantes*).

El siglo XIX está a veinte años de terminar y, en este país, la preocupación se perfila, ya no por la instrucción primaria, sino por los estudios superiores: todo lo que promueva que la gente llegue a esos niveles es de interés para el gobierno. Las “sociedades de sabios”, destaca Jules Ferry, el ministro, han defendido ante cualquier

³² Son las razones de los reclamos de Schopenhauer: “[...] hace mucho tiempo que yo he reconocido, en la filosofía universitaria, al enemigo número uno de la filosofía verdadera. Si, en estas condiciones, vemos un día aparecer una filosofía sincera, preocupada antes que nada de la verdad y nada más que de la verdad, los señores de la ‘profesión’ [los profesores universitarios] ¿no se encontrarán en el caso de esos caballeros del teatro con armaduras de cartón que ven, súbitamente, frente a ellos a un caballero acorazado en hierro que haría temblar, bajo su pesado caminar, el delgado piso del escenario? Una filosofía como ésta es, pues, necesariamente, mala y falsa, e impone a esos señores el papel —muy incómodo— de aquella persona que con tal de parecer lo que no es, no puede permitir a los otros ser lo que son” (Schopenhauer, *De la voluntad...*, prefacio de la edición de 1854).

partido en el gobierno, al único partido al que ellos pueden pertenecer:

[...] ustedes pertenecen al más grande, al más generoso de todos los partidos, al partido de la libre ciencia, de la libre investigación, del libre examen (fuertes aplausos). Y con ese partido de la libre investigación, de la libre ciencia, el gobierno republicano hará siempre un buen equipo (nuevos aplausos) (*Revue Scientifique*, 1879:1011).

La claridad de lo que defienden estas sociedades coincide con el interés de consolidación del gobierno democrático, explica Ferry; todo mundo sabe ya, en ese momento, que preparar un largo futuro para la democracia requiere de la alta ciencia, de la cultura intelectual, y no sólo de la instrucción primaria. Los avances que se hacen en la alta ciencia no pueden perderse y no importa que sólo sean unos pocos quienes los conocen directamente; en la sociedad hay una especie de dimanación del conocimiento entre los diversos grupos.

[...] no hay nunca nada en las adquisiciones y en las conquistas de la ciencia que sea perdido para la enseñanza popular. Entre las capas que saben y las capas ignorantes de la sociedad se produce, yo no sé qué penetración íntima, que permite decir que entre más elevada sea la enseñanza superior, más se eleva también la enseñanza secundaria y, a su vez, entre más se eleva la enseñanza secundaria, más se opera eficazmente esta selección de inteligencias de la que está encargada de hacer en las masas profundas de la nación (aplausos) (*Revue Scientifique*, 1879:1012; las cursivas son mías).

El gobierno, entonces, no sólo tiene clara la importancia de este tipo de sociedades (una claridad política, por supuesto), sino que las recibe y acerca a sus proyectos de permanencia, de largo futuro para la democracia que ellos están proponiendo. El espíritu institucional de la modernidad sólida quiere permanecer, prosperar, crear las garantías para que el conocimiento se desarrolle y los países se conviertan en potencias. Del lado de las disciplinas mismas, ya lo

vimos, no hay resistencia a adoptar, en sus prácticas, el nuevo orden que se instaure.

Quedan, sin embargo, grandes dudas sobre los beneficios de ciertos tipos de resultados disciplinares; mientras que los adelantos en ciencias de la naturaleza son bienvenidos por todos,³³ existe siempre la duda sobre el sentido y la pertinencia de mantener las ciencias del espíritu que no apuntalen la producción. Los economistas que hemos expuesto aquí son los que mejor evidencian los temores al respecto. Las discusiones éticas, la literatura, la moral, en términos económicos se les llama “consumos improductivos”; son conocimientos que permiten el ejercicio de las facultades del hombre, que ofrecen elementos para educar a los hijos, son los que frente a la muerte o la amistad traicionada permiten a los hombres aliviar su desazón. Lo cual quiere decir que en los hombres:

Su perfeccionamiento moral y su felicidad dependen en gran parte de sus consumos improductivos; pero no añaden nada a las riquezas de la sociedad, como lo hemos repetido a menudo (Say, 1841: 398, las cursivas son mías).

¿Cuánto tiempo se podrán mantener este tipo de consumos y de productos? En el análisis de la “dimensión material”, veremos cómo se resuelve este obstáculo: una aportación científica que no pueda acercarse, al menos mínimamente, a lo productivo, deberá ser eliminada.

Por último, en este instaurar las normas para la organización de las disciplinas, hemos visto cómo se fue definiendo su fragmentación: 1) por las temáticas (especialidades) que empezaron a definirse; 2) por las categorías que se forman con base en los estudios alcanzados, y 3) por el ejercicio administrativo gubernamental, mismo que cada vez se fue afinando. Para que la administración fuera

³³ “El adelanto debe entenderse en un sentido amplio, incluyendo no sólo las invenciones industriales, o el uso más amplio de las ya conocidas, sino también el progreso de las instituciones, de la educación, de las opiniones y de todos los asuntos humanos en general, *siempre que tiendan*, como sucede con casi todos los adelantos, *a dar nuevos motivos o nuevas facilidades a la producción*” (Mill, 1848:185, las cursivas son mías).

eficaz, se requirió la implementación de archivos adecuados; en esta actividad intervino gente formada en el ejercicio de la historia: archivistas, bibliotecarios, museógrafos, curadores. Todas esas profesiones que permitirían la acumulación de la producción de las disciplinas.

Las academias y las sociedades sabias —un pequeño número de escuelas importantes donde no sólo se conserva el depósito de los conocimientos y los buenos métodos de enseñanza, sino que se amplía sin cesar el campo de las ciencias— son entonces consideradas un gasto bien entendido, en todo país donde se sepan apreciar las ventajas relacionadas con el desarrollo de las facultades humanas (Say, 1841:434, las cursivas son mías).

Dimensión de individualidad

Desde la propuesta de análisis que hemos hecho, con base en los planteamientos de Bauman, ésta es la dimensión con mayor incidencia en toda la modernidad. Mientras que las dimensiones institucional y material presentan características específicas para el periodo sólido o líquido, nosotros sostenemos que: *a)* la no aceptación del hombre para limitarse a sí mismo; *b)* la práctica permanente de violación ahí donde hay leyes y, *c)* el rechazo y banalización de toda frontera, son la condición de los individuos para asimilar, propiciar y reproducir los objetivos de la modernidad. La sociedad de la modernidad se ha planteado no permitir límite de nada (puesto que aceptar alguno, natural o humano, significaría rendirse), romper las normas establecidas (ninguna barrera humana puede detener la potencia del hombre), jamás aceptar una demarcación establecida (cualquier umbral es, en el fondo, una invitación a modificarlo). Como se puede observar, los objetivos de la modernidad son la transferencia de los elementos que llevan a los individuos a pensarse y comportarse de una cierta manera; no podría haber diferencia alguna entre ellos, ni hay, tampoco, un polo que sea la causa del otro; ambos niveles están presentes todo el tiempo, nutriéndose mutuamente, sin tregua, sin disimulos.

Asignar a sus miembros el rol de individuos *es una marca de origen de la sociedad moderna*. Esa asignación de roles, sin embargo, no fue un acontecimiento único: es una actividad reescenificada diariamente. *La sociedad moderna existe por su incesante acción “individualizadora”*, así como la acción de los individuos consiste en reformar y renegociar diariamente la red de lazos mutuos que llamamos “sociedad” (Bauman, 2006a:36; las cursivas son mías).

Las tres características, entonces, de la “individualidad” se manifestarán en cualquier ámbito de la sociedad occidental; en lo que sigue expondremos algunos vinculados con las trayectorias de las disciplinas, concentrándonos en el periodo de la modernidad sólida. No olvidemos que estamos en el periodo, aproximado, de la segunda mitad del siglo XVIII a la década de 1970.

En el capítulo “Sobre la fuente principal de las creencias en los pueblos democráticos”, del segundo volumen de *La démocratie en Amérique*, Tocqueville explica las ventajas de que los individuos adopten una serie de ideas sobre la nación aceptadas por todos³⁴ sus conciudadanos; primero, ello es condición para pertenecer a una sociedad, pues se está aceptando una guía, una directriz que todos asumirán; segundo, con dicha concentración se alcanzará la prosperidad del pueblo y de la nación. Es la evidencia de este compartir metas lo que sustenta el progreso inusitado de Estados Unidos en la década de los años treinta del siglo XIX. Nada puede detener los trabajos de instalación en las tierras de América, las profesiones industriales tienen ahí el mayor número de ejecutantes, pues el espacio está abierto para desarrollar la industria, la agricultura y el comercio.

Tocqueville se detiene para aclarar una confusión generalizada: ¿los que trabajan en la industria y en el comercio tienen grandes inclinaciones por los bienes materiales? (Tocqueville, 1840:193-194).

³⁴ “Para que haya sociedad y, más aún, para que esta sociedad prospere, es necesario que todos los espíritus de los ciudadanos estén siempre reunidos y mantenidos juntos a partir de algunas ideas principales; esto no podría ser, a menos que cada quien venga, a veces, a tomar sus opiniones de una misma fuente y acepte recibir un cierto número de creencias ya aprobadas” (Tocqueville, 1840:15, las cursivas son mías).

El efecto ha sido tomado por la causa, corrige. Primero fue el gusto por las cosas que permiten un bienestar, justo lo que distingue al hombre de los animales (Tocqueville, 1838:185), después fue entender que, por medio de la industria y el comercio, se pueden satisfacer mejor los deseos de bienes (“Todas las causas que hacen predominar en el corazón humano el amor por los bienes de este mundo, desarrollan la industria y el comercio” [1838:194, nota]). Si a esto añadimos que el ciudadano de ese país aprende a disfrutar las inseguridades propias de la democracia en la que vive, y las consecuencias de haber perdido la vida eterna por otra forma de practicar la religión, vemos, añade Tocqueville contundente, que estas situaciones los llevan a amar las actividades azarosas y los retos, es decir, a apostar en toda empresa que parezca imposible de realizar, en competir sin cansancio para colmar el deseo de bienes, en poblar y levantar ciudades ahí donde sería imposible. El progreso se logra con energía infinita (aunque no haya dinero), pasión y ganas de aceptar cualquier reto, concluye Tocqueville.

Uno se asombra todos los días al ver las construcciones inmensas que ejecuta sin pena una nación que no tiene, por decirlo así, gente rica. Los americanos llegaron apenas ayer al suelo en el que habitan, y ya trastocaron todo el orden de la naturaleza en su provecho. Unieron el Hudson con el Mississippi y comunicaron el Océano Pacífico con el Golfo de México, a través de más de cientos de millas del continente que separan esos dos mares. Las más largas vías de ferrocarril que se hayan hecho hasta nuestros días, están en Estados Unidos (Tocqueville, 1840:196).

Las pruebas de la prosperidad efectiva están dadas para el mundo del siglo XIX, entiéndase Europa, pregona Tocqueville; profesiones y desarrollo de los países van juntos, ninguna geografía puede detener a los ingenieros al servicio de la industria y el comercio del país. Este espíritu está, igualmente, adoptado por los que se dedican a trabajar en las disciplinas.

Sin duda alguna, los grandes autores, a lo largo del pensamiento occidental, han considerado que su obra es una modificación de lo anterior, un cambio “revolucionario”, la solución largo tiempo

buscada; esto es cierto para casi todos ellos y no es ajeno a la modernidad sólida; sin embargo, la diferencia ahora, con las características de la “individualidad” ya instaladas, es que sus propuestas van a resolver hacia el futuro y el infinito, mientras que antes, los planteamientos inaugurados daban cuenta del presente y reducían o delimitaban, justamente, los alcances de lo que se podía conocer. La *Docta ignorantia* de Nicolás de Cusa, el *Discurso del método* de Descartes, la *Ética* de Spinoza, el libro tres del *Tratado de la naturaleza humana* de Hume, son obras que insisten en la imposibilidad de que el hombre abarque todo; esta condición humana impondrá límites para los proyectos y, lo que sí se puede ofrecer, es ganar precisión en los planteamientos.

La modernidad sólida disciplinar, por el contrario, busca ampliar cualquier cosa hasta los extremos. Darwin, en *El origen de las especies*, se siente autorizado para entusiasmarse de su propuesta: las leyes estaban ahí y no las habían visto, la historia natural ganó, los hombres ganaron,³⁵ ya nada está más allá de su inteligencia (Darwin, 1859:544). Con las leyes de crecimiento y reproducción, de herencia, de variabilidad y las de la multiplicación de las especies se puede explicar todo ser organizado, o la historia de los procesos de producción de los organismos, o la conformación fisiológica e instintiva de los seres vivos; la metáfora industrial se impone a Darwin al hablar de su trabajo: “[...] de la misma manera que toda gran invención mecánica es el resultado del trabajo, la experiencia y la razón, e incluso de los errores de un gran número de obreros [...]” (Darwin, 1859:544), así ha sido el trayecto recorrido por los naturalistas, y ya lograron ofrecer un producto acabado que, como corresponde a la modernidad sólida, es durable.

Nosotros podemos entonces contar, con alguna confianza, en un futuro de un tamaño incalculable. Y, como la selección natural sólo actúa por el bien de cada individuo, todas las cualidades cor-

³⁵ “Un campo de investigación inmenso y apenas transitado será abierto acerca de las causas y las leyes de variaciones, sobre la correlación, sobre los efectos del uso y de la falta de uso, sobre la acción directa de las condiciones exteriores, y sobre otras más” (Darwin, 1859:544).

porales e intelectuales deben tender a progresar hacia la perfección (Darwin, 1859:548).

Tres ideas directrices sobrevuelan el trabajo de las disciplinas y de la investigación en la modernidad sólida: el progreso, la verdad y el sistema. Éstas son sus preocupaciones principales y lo que le da sentido a su trabajo. La búsqueda de un sistema como punto culminante de un tema profundamente reflexionado es una pretensión teórica de larga tradición; en el siglo XVIII, en particular, hubo dos posturas al respecto: la que se encuentra en *L'Encyclopédie*, y la de Kant en su *Crítica de la razón pura*. La primera invitaba (Groult, 2003:78-82) a la delimitación, creación y multiplicación de las disciplinas; la segunda invitó a pensar que un sistema³⁶ es un todo del cual cada uno de los elementos está incorporado y articulado a los otros a partir de una idea central que se llama concepto racional; nada que no esté considerado desde el concepto científico racional podrá incluirse de improviso, eso sería introducir el caos; el sistema en Kant (1984:558) es orden garantizado, es forma regulada y diseñada con todo controlado al interior gracias a “la” disciplina.³⁷

Fustel de Coulanges, en la segunda mitad del siglo XIX, explicará cómo *La ciudad antigua*, su obra maestra, es producto de la búsqueda de articulación, de explicación y de confianza plena en la inagotable inteligencia del hombre. La inquietud de Coulanges se inicia con la pregunta de por qué se dejaron de usar las normas de los griegos o los romanos. Diez años de lecturas directas de esa época le mostraron las causas:

Tenemos, en efecto, un parte de nuestro ser que se modifica de siglo en siglo: es nuestra *inteligencia*. Ella está siempre en *movimiento*, casi siempre en *progreso* y, a causa de ella, nuestras ins-

³⁶ “[...] entiendo por sistema la unidad de diversos conocimientos bajo una idea. Esta idea es el concepto racional de la forma de un todo, en tanto que es en él donde son determinadas *a priori* la esfera de los elementos diversos y la posición respectiva de las partes” (Kant, 1984:558).

³⁷ “La *presión* que reprime y termina por destruir la tendencia constante que nos empuja a alejarnos de ciertas reglas, se llama *disciplina*” (Kant, 1984:491).

tuciones y nuestras leyes están sujetas a cambio (1864:2; las cursivas son mías).

La dinámica inteligencia de los hombres no puede, sin embargo, desaparecer el pasado del que provienen las actividades de los hombres, abunda Coulanges, gracias a esos “remanentes” de lo anterior, él se pudo dar cuenta de cómo los mismos griegos y romanos también habían heredado de otras épocas y, a su vez, ellos cambiaron reglas. Coulanges envió su libro a L.A. Warnkoening, jurista alemán que elogia su texto, no sin antes solicitarle ciertos detalles; es gracias a esta correspondencia (Coulanges, 1864:476-477) que sabemos que Coulanges pensaba las sociedades como un organismo movido por un principio de vida, que llevaba al desarrollo y la muerte del ser en cuestión; ese principio son las ideas de los hombres, ideas que cambian, cierto, pero que son las que sostienen el orden social.

Busqué, sinceramente, la *verdad científica*. Mi tipo de espíritu es tal, que no puedo satisfacerme con detalles aislados y sin relación; *sentí profundamente la necesidad de explicar y de articular los hechos*, es así como se construyó en mí una síntesis, lentamente y conscientemente (Coulanges, 1864:478; las cursivas son mías).

Coulanges encontró el hilo conductor (la inteligencia), y la científicidad buscada se la otorgó el encadenamiento de las ideas, la explicación articulada, el haber encontrado una respuesta que podía aplicarse a toda sociedad. Progreso, sistema y verdad, presentes en el discurso de Coulanges, adquieren sentido por la infinita, incansable y dinámica inteligencia humana, ninguno de los tres tocarán una frontera infranqueable mientras existan los hombres, nada los detiene (como al mismo Coulanges).

En la célebre conferencia de Max Weber de 1919 sobre el científico, encontramos la idea de “progreso infinito” apoyada en el ejercicio colectivo de los académicos; en la universidad alemana del siglo XX, tan difícil porque su tradición mezcla docencia con investigación (Weber, 1919:61), los profesores esperan, por un lado, concluir su especialización, la profundización en un tema que será justo el conocimiento que aportarán a la disciplina y, por otro lado,

ser superados por los siguientes especialistas. Conservar los textos anteriores sólo podría deberse a un ejercicio didáctico para los estudiantes.

En las ciencias, repito, no sólo nuestro destino, sino nuestro objetivo es el de vernos un día superados. No podemos efectuar nuestro trabajo sin esperar, al mismo tiempo, que otros irán más lejos que nosotros. En principio, *ese progreso se prolonga al infinito* (Weber, 1919:68; las cursivas son mías).

Una última situación que queremos subrayar es esta dimensión de “individualidad” que ocupa toda la modernidad (incluida esta primera década del siglo XXI). Hemos expuesto, para la modernidad sólida, cómo es que tanto los expertos sobre las disciplinas como los que las ejercen, asumieron las tres formas (carentes de todo límite) para pensarse y comportarse de un individuo; nos parece necesario completar esta adopción de la “individualidad” con la figura contraria, esto es, con los individuos que, por ciertas circunstancias, permanecen ajenos a los lineamientos de la “individualidad”: son los ignorantes.

El “ignorante” de la modernidad sólida no es aquel que no entiende, que no explica las cosas, las situaciones, sino sobre todo, es aquel que no entiende la infinitud del hombre, la inexistencia de fronteras para el hombre. El ignorante será el que no “aprecia”, no reconoce esta potencia en sus congéneres. Es decir, no se le pide saber, explicar algo, sino que sea capaz de “vislumbrar” los no límites, la fuerza infinita. La proliferación de “sociedades de lectura” en esta época, de sociedades de “expertos” en las que ingresaban personas a las que el único requisito que se les pedía era tener el gusto de escuchar, leer y detenerse en cuestiones de la naturaleza (plantas, animales, piedras, máquinas), son una muestra de lo que se está entendiendo por “ser conocedor”. Inscribirse en estos colectivos de lectura de “noticias científicas”, de realización de “experimentos” evidenciará la civilización inundando a los países, a las sociedades. Eran agrupaciones de popularización de la ciencia, incluso mujeres podían asistir (Lynn, 2006:72-96). Estamos frente al

nacimiento de un nuevo contenido al designar a “los ignorantes”:³⁸ el asombro por la ciencia no exige ningún esfuerzo de aprendizaje, basta con aceptar que se está viviendo algo asombroso, incalculable en sus alcances, insospechado en sus efectos, con beneficios para todos; quien no entienda esto es un “ignorante”.

La instrucción, instrumento primero del Estado, incorporará también la necesidad e importancia de pensarse como hombre con razón y potencia ilimitada (no ser ignorante de ello), el progreso que todos llevamos dentro (reconocer esto ya es un adelanto).

[...] un obrero estúpido jamás entenderá de qué manera el respeto de la propiedad es favorable a la prosperidad pública, ni por qué a él mismo le conviene más esa prosperidad que al hombre rico; considerará todos los grandes bienes una usurpación. *Cierto grado de instrucción, un poco de lectura [...] bastarían para elevarlo a ese orden de ideas [...]* (Say, 1841:436; las cursivas son mías).

Una cosa son las sociedades de “experimentos”, de “lecturas” para divulgar, no una cierta idea de ciencia, sino una forma de reconocimiento³⁹ al trabajo que se hace en ciencia; otra cosa es una revista de difusión de hallazgos científicos para especialistas. En otros términos, una cosa es reconocer (incluso admirar) que en la máquina de vapor hay una prueba de la inteligencia “infinita” del hombre para transportarse más rápido; otra cosa es explicar, con lenguaje matemático, el ritmo de las presiones de las válvulas para que funcione una máquina a una velocidad determinada. Ambas posiciones

³⁸ *“La ignorancia se vincula con la rutina, enemiga de todo perfeccionamiento; atribuye a una causa sobrenatural una epidemia, una calamidad que sería fácil prevenir o desechar; se dedica a prácticas supersticiosas, cuando habría que tomar precauciones o brindar remedios”* (Say, 1841:67, las cursivas son mías).

³⁹ En el siglo XIX: *“Se creó no solamente una profesión de historiador bajo sus diferentes formas, sino también un público, un cierto número de personas que habían seguido los cursos de la universidad y que, sin ser historiadores de profesión, se interesaban por el trabajo de investigación. La formación de un público ha sido y sigue siendo muy importante; es él quien compra libros de historia y quien anima a los historiadores a escribirlos”* (Lefebvre, 1975:289; las cursivas son mías).

participan en la dimensión “individualidad”, son dos de las modalidades de recepción del trabajo que realizan las disciplinas. Las encontraremos en la siguiente dimensión, pues, como en política, la rentabilidad de los productos depende del número de compradores, no de la calidad de los usuarios.

Dimensión material

En la dimensión material, vista desde la modernidad, bien puede preguntarse: ¿cómo decir a la gente que los productos cumplen con las características que se esperan?, ¿cómo mostrarle las cualidades del producto adquiridas durante el proceso de producción?

¿Cuáles son los resultados de las disciplinas? ¿Qué se debe entender por ello? Cuestiones que es necesario definir, para saber cómo integrar a los especialistas en el esquema de producción de la modernidad sólida. Estrictamente hablando, a la mitad del siglo XIX, a Mill le parece que el sabio y el inventor son una parte de ese esquema; de manera directa o indirecta, sus conocimientos han ayudado a ampliar el “conocimiento de las fuerzas de la naturaleza” (Mill, 1848:62) y, con ello, las condiciones de vida de todos. Pero el propio Mill matiza los alcances de estos trabajos, pues en los cálculos necesarios para la sociedad, el hacer de alguien se combina con el dinero que gana, ¿qué se les puede pagar a los sabios? Lo que crean con un fin determinado por ellos, lo que pretenden directamente con su trabajo: generar conocimiento. Es decir:

[...] los pensadores especulativos se clasifican, por lo general, sólo como productores de libros u otros artículos utilizables o vendibles que emanan directamente de ellos (Mill, 1848:63).

Estos productos son los que se tomarán en cuenta para los salarios, lo cual corresponderá a pagos raquíuticos que, sin vacilación alguna, el discurso económico ya pudo “explicar” perfectamente. Say lo muestra, elogiando las compensaciones encontradas para no perder el interés de los científicos.

Conforme las leyes naturales que determinan el precio de los servicios productivos, esos consejos, esas directivas, están enton-

ces mediocrementemente pagados, es decir, obtienen una pequeña parte proporcional del valor de los productos a los que han contribuido. Por ello, *todos los pueblos lo bastante civilizados para comprender la utilidad de los trabajos científicos siempre han compensado, por medio de favores especiales y de distinciones halagadoras a los sabios [...]* (Say, 1841:325; las cursivas son mías).

Aparte los beneficios para las condiciones materiales de vida de todos, para las formas de pensarse y conocerse de algunos, los productos que ofrecen los sabios, los científicos, los especialistas son, además, el corolario de un gran esfuerzo, de una dedicación absoluta y, en ocasiones, obsesiva. Ciertamente, no todo mundo sabe esto, y toca a los mismos científicos el comentarlo. Hyppolite Taine, polémico y prolífico historiador del siglo XIX, se siente con esa obligación: hay que explicarle a la gente cómo se hace un texto de historia pues, en ocasiones, creen que es una simpleza. Antes de reseñar un “buen libro” sobre Jefferson, Taine hace el recuento de las fuentes mínimas a las que el autor tuvo que recurrir: biografías, escritos de Jefferson, de sus contemporáneos, correspondencia de ministros y diplomáticos del periodo, historias de la época.

En total, 264 volúmenes, a los que debemos añadir otra centena por los viajes, novelas, autobiografías, poemas y otras obras de literatura común, sin las cuales uno no conoce la fisonomía verdadera de un siglo o de un país [... *el libro que resulta de todo esto representa*] tanto trabajo como los reportes de un abogado del ministerio público, o los balances de un contador, o las investigaciones de un fiscal (Taine, 1861:208-209).

Por supuesto, aquí estamos frente a un “producto” con todas las garantías de calidad, dada la cuidadosa elaboración del productor, pero cuando el comercio y la industria deben atender grandes mercados, cuando se hacen los objetos en serie, entonces no es tan sencillo encontrar, entre todas las opciones, la adecuada. Esto, según Tocqueville, es lo que pasa en Estados Unidos: los autores son muchos, las obras son incontables, las ganancias rápidas, los productos ligeros aunque, vista la cantidad, resultan impresionantes (Tocqueville, 1840:52, 77). Para que un libro se lea allá, explica, no es necesari-

rio que contenga claridad, o rigor de análisis (rasgos que se necesitan para admirar una obra); en Estados Unidos basta que “guste” un libro para que se lea, eso es suficiente.

Las literaturas democráticas están repletas siempre de esos autores que no ven en las letras más que una industria, y por unos cuantos grandes escritores que encontramos, podemos contar por miles a los que sólo venden ideas (Tocqueville, 1840:77).

Regresemos a la transmisión del conocimiento para colegas. En marzo de 1756, Adam Smith escribe a los editores de la *Edinburg Review* para felicitarlos por la joven publicación, y hacerles sugerencias sobre la forma de consolidar su empresa de difusión del conocimiento. Smith afirmará que no podrán sostener su revista sin incluir lo que sucede en Europa y otras partes del mundo, es por ello que comentará sobre “la nueva enciclopedia” francesa que ha iniciado sus entregas (fue en 1751). Diderot y D’Alembert demuestran, como buenos franceses, dice, sus dotes para “arreglar y metodizar [los] descubrimientos, y de expresarlos del modo más simple y natural” (Smith, 1998:216); esto es un talento peculiar que los escoceses deben recuperar y aprender. El reconocimiento de Smith al “quehacer enciclopédico” de los franceses no sólo alude a la amplia gama de conocimientos que se reúnen en una obra, sino a una de las tareas que deberán desarrollarse para difundir el conocimiento de las disciplinas; ¿cómo escribir para los pares y para el público en general? O, más aún, ¿por qué la vulgarización del conocimiento se convertirá en una preocupación mayor de todas las disciplinas? Si la producción de las disciplinas se queda en difusión del conocimiento (con pares), no se podría reunir la riqueza necesaria para continuar su desarrollo; el diminuto número de pares científicos no aporta nada a los ingresos de las disciplinas; es necesario echar a andar una estrategia para aumentar el número de personas de las que su interés retribuya económicamente, lo que implica difundir tres tácticas de incursión entre la gente: la primera, “no ser ignorante”, que ya analizamos; la segunda diría “los que quieren saber y enterarse”, y finalmente, “los que quieren usar o vender los nuevos productos” sin mayor pregunta o información adicional, para

así mostrar su aprecio por lo nuevo y por la exploración misma hacia lo nuevo. Es entonces cuando se inventan nuevas formas de difundir los resultados científicos y de las disciplinas.

Una nueva faceta es la exhibición de los hallazgos que no pretenderá transmitir conocimiento alguno. Los eventos en los que se muestran los últimos avances de las ciencias, en realidad, son el intento de promover, estimular y hacer competir a todos los que participan en la aplicación de la ciencia; es decir, en los primeros tiempos de este tipo de divulgación fue la industria la que expuso (Raichvarg y Jacques, 1991:276-277). En paralelo a esta lucha entre empresas se encuentra el impacto provocado en la gente que asiste a las grandes convenciones, ahí conocen las tendencias futuras que, gracias a las disciplinas, mejorarán la forma de vida de la sociedad. Por ejemplo, en la Exposición Internacional de Lyon se presentó una espectacular propuesta de “ciudad moderna” centrada en el uso del agua y dispositivos para la higiene (Raichvarg y Jacques, 1991:284); en lo concerniente a las disciplinas promotoras de esta “modernidad”, fueron la hidrología y el estudio de los microbios de agua las que apoyaban las bondades del proyecto.

Todo objeto que se diga derivado de las ciencias será bienvenido por su “natural” connotación de beneficio para la humanidad; no era que nadie se atreviera a sospechar de los males posibles que pudieran provocar sus productos, simplemente era impensable algo así. Los efectos positivos “naturales” de la ciencia incluidos en su propaganda,⁴⁰ hacen que la gente le adjudique la preocupación de velar por su comodidad y su futuro. Los grandes eventos permiten ver instalaciones de maquinaria (en maquetas sorprendentes) que explican las mejoras hechas o por venir, en la aeronáutica, la iluminación de las ciudades, o en la diversión simple y sana (juegos de feria, por ejemplo). Las instalaciones en miniatura representando

⁴⁰ Es el caso de la medicina al entrar en su fase “científica”, según C. Bernard: “En nuestro tiempo, gracias a los desarrollos considerables y a los recursos potentes de las ciencias físico-químicas, el estudio de los fenómenos de la vida, sea al estado normal, sea al estado patológico, ha consumado progresos sorprendentes que cada día se multiplican más. *Esto es evidente para todo espíritu no informado*, que la medicina se dirige hacia la vía científica definitiva” (1865:25; las cursivas son mías).

distintas actividades de la industria, la artesanía o las enfermedades en el cuerpo humano (Raichvarg y Jacques, 1991:289-292), tienen éxito de difusión y de recuperación económica. Las exposiciones y las ferias “científicas” son visitadas por millares de personas, sólo en Francia veamos algunas cifras: en 1881, la feria de la electricidad tuvo miles de visitantes; en 1883, la feria de los apicultores contó con 21 mil boletos pagados; en 1937, el club aéreo tuvo 600 mil visitantes (Raichvarg y Jacques, 1991:264-310). La asistencia a estos eventos transmitía dos ideas centrales: el conocimiento, aunque sea superficial, del trabajo de ciertas disciplinas, y el enterarse de los proyectos, respaldados por las ciencias, concentrados en encontrar artículos posibles de introducir, masivamente, en la vida diaria de los hombres.

El desarrollo de la industria y la tecnología, entonces, son la evidencia de cómo los objetos de las disciplinas se transformaron, rápidamente, en consumos productivos, en generadores de ganancias por sí mismos. Sea en exhibiciones, sea como artículos utilizables, sea como propuestas de formas de vida, los resultados aportados se traducen en “consumos productivos”, como les decía Jean-Baptiste Say. Es aquí donde las inversiones son atractivas, pues representan un negocio garantizado.

La modernidad sólida no fue una época de democratización del conocimiento, aunque se haya promovido masivamente su exhibición y vulgarización; pero sí fue una etapa de exaltamiento ilimitado por sus consecuencias. La instrucción pública para la mayoría de la población, de ninguna manera supuso, en efecto, un trato equitativo con respecto a la distribución del conocimiento; fue una vía más para transmitir cómo pensarse en una forma de vida dispuesta por los gobiernos; es así como el ministro de Justicia e Instrucción Pública en México lo expresa en 1875, con palabras de Alexander von Humboldt:

Los pueblos que no toman una parte activa en el movimiento industrial, en la elección y preparación de las primeras materias, en las felices aplicaciones de la Mecánica y de la Química; aquellos en los que esta actividad no penetra en *todas las clases sociales*, ven decaer infaliblemente su adquirida prosperidad y se

empobrecen con tanta mayor rapidez cuanto más se vigorizan los Estados vecinos por la benéfica influencia de las ciencias (citado en Díaz Covarrubias, 1875:ccxxxvii-ccxxxviii).

La difusión y vulgarización del conocimiento de las ciencias, a pesar de los miles de visitantes que pagan por ver las novedades, las innovaciones, no es, bajo ninguna circunstancia, un aprendizaje de lo científico; se trata de lugares espectaculares con montajes sorprendentes donde se insiste, con la misma fuerza, tanto en los productos como en *el cultivo de la expectativa por los productos* que genera la “natural” confianza en las ciencias.

Libros o artículos, comodidades o productos, sistemas, dispositivos, formas de pensamiento y prácticas de comportamiento, todo lo que las disciplinas pueden ofrecer como evidencia de su trabajo, de su ejercicio, no pudo quedar exento de las características que permearon a la modernidad sólida. Una época llena de confianza en: 1) la razón de los hombres; 2) la organización de las actividades; 3) los ilimitados alcances de cualquier empresa decidida para producir objetos; 4) la siempre posible violación de lo establecido derivado de acuerdos entre individuos; 5) la gustosa elaboración de productos sólidos, durables, estimables en el largo plazo; 6) el hecho de haber ampliado al mundo gracias al conocimiento y dominio de las cosas de la naturaleza, en fin; 7) en la trayectoria de la humanidad y el planeta hacia el progreso y la verdad.

Las características de las tres dimensiones correspondientes a la “modernidad sólida” que proponemos no autorizan, en modo alguno, suponer una continuidad entre el siglo XVIII hasta los años ochenta del siglo XX en cuanto al orden del pensamiento occidental. La confianza ilimitada en la razón del hombre, por ejemplo, que hemos localizado en todos los autores estudiados, no puede considerarse como un “hilo conductor” en el transcurrir de las disciplinas, sino como un principio que se actualiza conforme cambian las condiciones en las que es convocado: Kant, Schopenhauer y Weber confían en la “razón” del hombre y en la “verdad”, cierto, pero por distintos motivos y objetivos. Dividir a la modernidad en dos bloques, uno de los cuales comenzó, siguiendo a Bauman, hace menos de 25 años, no pretende disminuir o borrar las modificaciones pro-

pías a las disciplinas en su ejercicio comprensivo y explicativo específico; se trata, sencillamente, de exponer, desde otro ángulo, su transcurrir.

UNA CONCLUSIÓN ABIERTA FRENTE A LA “MODERNIDAD LÍQUIDA”

Las disciplinas durante el siguiente momento de la modernidad, de acuerdo con el cuadro sobre las tres dimensiones de la modernidad, entran al mundo de la movilidad, la incertidumbre, el riesgo y el corto plazo. *Movilidad* de los profesionistas en su trabajo, en la formación de la disciplina, en la práctica misma de los académicos; *incertidumbre* en la permanencia de la frontera de la disciplina con respecto a otras, en la pertinencia de las disciplinas para con la sociedad que las rodea, en los objetivos de los sistemas de transmisión del conocimiento; *riesgo* de no resistir la carrera de la actualización permanente, de no modificarse uno mismo con la rapidez solicitada, de que el Estado aumente su incapacidad para equilibrar las relaciones entre los grupos existentes; el *corto plazo* en la relación laboral, en el compromiso con el otro, en la vigencia de cualquier normativa o lineamiento establecidos, en la pertinencia de los conocimientos, de las explicaciones dadas.

Como indica Bauman, la modernidad es una, las formas de desplegarla son varias, y en ese ejercicio emergen rupturas y continuidades.

De ahí mi proposición: *modernidad líquida*, que apunta tanto hacia lo que resulta continuo (fundir, desarraigar) como a lo que se revela discontinuo (no solidificar el material fundido, no volver a arraigar) [...] me parece que el concepto ayuda a “comprender” tanto los cambios como las continuidades (Bauman, 2002:135).

Es decir, que el mundo actual se encuentra en una fase líquida que inaugura situaciones por su fluidez, pero no por ello es un material nuevo, o al menos no totalmente. Esta articulación entre una y otra fase nos exige preguntarnos qué es lo que vincula, qué es lo que se rompió. En el apartado anterior vimos cómo los principios de la di-

mención “individualidad” transcurren en todo el espectro de la modernidad; ante estas condiciones, lo que correspondería es profundizar en los efectos de dichos principios en la etapa líquida, pues es evidente, no pueden ser los mismos que en la sólida. Hay, sin embargo, otra situación de continuidad que no podíamos incluir en el análisis de las disciplinas, es la *necesidad* de la distribución desigual de los bienes entre la población.

El ahondamiento de la desigualdad no es efecto secundario accidental (ignorado pero, en principio, rectificable) de unas determinadas empresas en las que nos hayamos embarcado temerariamente y sin necesidad, amén de sin la vigilancia suficiente, como tampoco es producto de un mal funcionamiento —lamentable pero subsanable— de un sistema que, en esencia, es bueno. *Se trata, más bien, de un elemento inseparable de una determinada concepción de la felicidad humana y de la comodidad de la vida*, así como de la estrategia que viene dictada por dicha concepción (Bauman, 2007b:99; las cursivas son mías).

Esta necesidad de la desigualdad la podemos localizar en el ejercicio “líquido” de las disciplinas. Los indicadores de formación de especialistas y las consecuencias en el espacio laboral, por ejemplo, evidencian su vigencia (Beck, 2001:cap. 6). Aunque otros niveles serían suficientes para confirmar la desigualdad: en la Unión Europea, en 2001, más de 150 millones de habitantes no habían terminado el nivel básico (Bauman, 2006b:161).

Dos situaciones que sólo atañen a la modernidad líquida son la flexibilidad y el consumo efímero. La actual exigencia de “flexibilidad”, indica Bauman (2007b:introducción), responde a una visión de la sociedad en términos de redes, es decir, de segmentos conectados entre sí, que van en direcciones múltiples y que, esto es fundamental, si ya no se requiere un segmento, el diseño mismo de red permite cancelarlo, quitarlo, desconectarlo sin que todas las otras partes se vean afectadas. La mentalidad sólida funcionaba con base en un pensamiento de estructura, de sistema: un movimiento afectaba al todo. Ahora los conocimientos organizados en redes académicas permiten cualquier tipo de movimiento breve y

súbito, cualquier tipo de cancelación abrupta. La modernidad líquida reclama flexibilidad y esto tiene consecuencias:

En una vida regida por el *principio de flexibilidad*, las estrategias y los planes de vida sólo pueden ser de corto plazo (Bauman, 2006a:147; las cursivas son mías).

Del lado de la sociedad de consumo instaurada en la modernidad líquida se incorporan productos que, justo para que siga la sociedad,⁴¹ necesitan ser efímeros, intercambiables, rápidamente sustituibles. Lo que permanece ya no tiene un lugar en el orden establecido o, más aún, ya no puede ser producido, ya no hay proyectos que los contemplen. Entre las disciplinas, recordemos la enunciación de 1998 de la UNESCO sobre la “sociedad de la información” (para algunos) o “sociedad del conocimiento” (para otros), de las que la constante es la permanencia de la formación de la gente (educación para la vida), porque, dicen, el conocimiento de hoy no será ya (nunca más) el conocimiento del mañana, y el trabajo demanda estar al día. Con esto, afirma Bauman (2006b:164), lo que se está haciendo es responsabilizar al individuo de sus habilidades que, sin descanso, deberán multiplicarse todo el tiempo como si los cambios que se realicen fueran debidos al trabajador.

Déjenme que añada, también, que el cambio de énfasis de la “educación” al “aprendizaje” está en plena sintonía con otra tendencia, habitual entre los gestores contemporáneos: la inclinación a “subsidiarizar” su propia responsabilidad en los hombros de sus empleados a todos los efectos (sobre todo, los negativos); en especial la responsabilidad por “no estar a la altura del desafío planteado” (Bauman, 2006b:164).

Explicar la modernidad del mundo occidental en la que todavía vivimos no puede ignorar a los autores del pasado que pensaron *en* otro orden del conocimiento (Rousseau, por ejemplo), no puede des-

⁴¹ “El ‘síndrome consumista’ exalta la rapidez, el exceso y el desperdicio” (Bauman, 2006b:113).

conocer los antecedentes temáticos y metodológicos que han constituido la trayectoria de las disciplinas y las ciencias. La comprensión de la constitución de las disciplinas es un análisis que permite: 1) distinguir las discusiones, las preocupaciones, los intereses, las condiciones para reflexionar; su combinación, en un momento específico, permitió la emergencia de textos y planteamientos particulares y no otros; 2) ubicar los elementos que, por circunstancias que se localizarán, se modificaron, se disolvieron en otros o desaparecieron y, 3) finalmente, entender cómo es que recorrer los senderos de las disciplinas es, ineluctablemente, transitar también por la conformación de las sociedades, por las ideas que tiene cada sociedad sobre su futuro, su comunidad, su hacer.

Estudiar la conformación de las disciplinas, las condiciones que habilitan un cierto orden del conocimiento es, nos parece, una vía más para entender que el movimiento de la sociedad, su constitución (sólida o líquida) no es ajena a los planteamientos teóricos aunque, en muchas ocasiones, afirmen lo contrario.

El rechazo a los límites naturales o humanos, la promoción de que la razón del hombre es una potencia infinita, la movilidad sin tregua, la flexibilidad urgente, la insatisfacción perenne frente a cualquier producto, la necesidad del exceso, todo ello impregna el espacio de las disciplinas, es decir, el ejercicio diario y continuo de los que se dedican a comprender a los hombres y a explicar el mundo.

BIBLIOGRAFÍA

- Alexander, J.C. (1990), “La centralidad de los clásicos”, en A. Giddens, J. Turner *et al.*, *La teoría social, hoy*, trad. de J. Alborés, México, Conaculta/Alianza, pp. 22-80.
- Bauman, Z. (1997), *Legisladores e intérpretes. Sobre la modernidad, la posmodernidad y los intelectuales*, trad. de H. Pons, Quilmes, Universidad Nacional de Quilmes.
- (2006a), *Modernidad líquida*, trad. de M. Rosenberg y J. Arrambide, México, FCE.
- (2006b), *Vida líquida*, trad. de A. Santos M., Barcelona, Paidós.

- _____ (2007a), *Miedo líquido. La sociedad contemporánea y sus temores*, trad. de A. Santos M., Barcelona, Paidós.
- _____ (2007b), *Le présent liquide. Peurs sociales et obsession sécuritaire*, trad. De L. Bury, París, Seuil.
- _____ y K. Tester (2002), *La ambivalencia de la modernidad y otras conversaciones*, trad. de A. Roca A., Barcelona, Paidós.
- Becher, T. (2001), *Tribus y territorios académicos. La indagación intelectual y las culturas de las disciplinas*, trad. de A. Menegotto, Barcelona, Gedisa.
- Beck, U. (2001), *La société du risqué. Sur la voie d'une autre modernité*, trad. de L. Bernardi, París, Flammarion.
- _____ y E. Beck-Gernsheim (2003b), *La individualización*, trad. de B. Moreno, Barcelona, Paidós.
- Bernard, C. (1865/1966), *Introduction à l'étude de la médecine expérimentale*, París, Flammarion.
- Bonnin, Charles-Jean (1809/2004), *Principios de administración pública*, trad. de E. Cazenave, México, FCE.
- Bourdieu, P. (1976), "El campo científico", en *Los usos sociales de la ciencia*, trad. de H. Pons, Buenos Aires, Nueva Visión.
- _____ (1997), *Les usages sociaux de la science. Pour une sociologie clinique du champ scientifique*, París, INRA.
- Burke, P. (1996), *Historia y teoría social*, trad. de S. Mastrangelo, México, Instituto Mora.
- Castañeda, F. (1990), "La constitución de la sociología en México", en F.J. Paoli B. (coord.), *Desarrollo y organización de las ciencias sociales en México*, México, UNAM/Miguel Ángel Porrúa, pp. 397-430.
- Cordero R., K. (2001), "Lecturas de forma, formas de lectura: las aportaciones teóricas de George Kubler y el estudio del arte en México", en R. Eder (coord.), *El arte en México: autores, temas, problemas*, México, Conaculta/Lotería Nacional/FCE.
- Coulanges, F. de (1864/1984), *La cité antique*, París, Champs Flammarion.
- Darwin, Ch. (1859/1992), *L'origine des espèces*, trad. de E. Barbier, ed. de J. M. Drouin, París, GF Flammarion.
- Díaz Covarrubias, José (1875/200), *La instrucción pública en México. Estado que guardan la instrucción primaria, la secundaria*

- y la profesional, en la República. Progresos realizados, mejoras que deben introducirse*, México, Imprenta del Gobierno, 1875. Edición facsimilar, México, Miguel Ángel Porrúa, 2000 (4a. impr.).
- Díaz-Polanco, H. (1999), “La antropología social en perspectiva”, en P. González Casanova (coord.), *Ciencias sociales: algunos conceptos básicos*, México, Siglo XXI, pp. 44-66.
- Duchet, M. (1995), *Anthropologie et histoire au Siècle des Lumières*, París, Albin Michel (edición de 1995 con posfacio de Claude Blanckaert).
- Encrevé, P. y R.M. Lagrave (dirs.) (2003), *Travailler avec Bourdieu*, París, Flammarion.
- Espinosa, J. (2005), “Orden y uso del conocimiento: su emergencia en el campo educativo”, en *Revista de la Educación Superior*, núm. 135, julio-septiembre de 2005, pp. 13-39.
- Foucault, M. (1969), *L'archéologie du savoir*, París, Gallimard.
- (2000), *Dits et écrits*, vols. I y II, París, Gallimard.
- Furet, Ozouf et al. (1992), *Dictionnaire critique de la Révolution Française. Institutions et créations*, París, Champs Flammarion.
- García-Canclini, N. (2005), “La antropología en México y la cuestión urbana”, en N. García-Canclini (coord.), *La antropología urbana en México*, México, Conaculta/UAM/FCE, pp. 11-29.
- Groult, M. (dir.) (2003), “Introduction”, en *L'Encyclopédie ou la création des disciplines*, París, CNRS Editions.
- (2003), “L'enjeu du discours préliminaire des éditeurs”, en *L'Encyclopédie ou la création des disciplines*, París, CNRS Editions, pp. 77-90.
- Gutiérrez, H.J. (2001), “Algunas consideraciones sobre el término ‘estilo’ en la historiografía del arte virreinal mexicano”, en R. Eder (coord.), *El arte en México: autores, temas, problemas*, México, Conaculta/Lotería Nacional/FCE, pp. 90-193.
- Hartog, F. (2001), *Le XIX siècle et l'histoire. Le cas Fustel de Coulanges*, París, Seuil.
- Humboldt, W. von (1792/1988), *Los límites de la acción del Estado*, trad. de J. Abellán, Madrid, Tecnos.

- Husserl, E. (1976), *La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale*, trad. de G. Granel, París, Gallimard.
- Israel, J.I. (2002), *Radical Enlightenment. Philosophy and the Making of Modernity 1650-1750*, Oxford, Oxford University Press.
- Kant, I. (1984), *Critique de la raison pure*, trad. de A. Tremesaygues y B. Pacaud, París, PUF.
- (1798/2003), *El conflicto de las facultades*, ed. de R.R. Aramayo, Madrid, Alianza.
- Krotz, E. (2003), “El estudio de la cultura en la antropología mexicana reciente: una visión panorámica”, en J.M. Valenzuela A. (coord.), *Los estudios culturales en México*, México, Conaculta/FCE, pp. 80-115.
- Latour, B. (2006), *Changer de société, refaire de la sociologie*, trad. de N. Guilhot y B. Latour, París, La Découverte.
- y S. Woolgar (1996), *La vie de laboratoire*, trad. de M. Biezenski, París, La Découverte.
- Lefebvre, G. (1975), *El nacimiento de la historiografía moderna*, trad. de A. Méndez, México, Martínez Roca.
- Lynn, M.R. (2006), *Popular Science and Public Opinion in Eighteenth-Century France*, Manchester, Manchester University Press.
- McIntyre, A. (2004), *Tras la virtud*, trad. de A. Valcárcel, Barcelona, Crítica.
- Menchaca, A. (2000), “La física en México. Situación actual y perspectivas”, en A. Menchaca (coord.), *Las ciencias exactas en México*, México, Conaculta/FCE, pp. 119-143.
- Mercado Cruz., E. (2005), “Ser maestro: prácticas, procesos y rituales en la escuela normal a partir del dispositivo institucional”, en T. Yurén, C. Navia y C. Saenger (coords.), *Ethos y autoformación del docente*, Barcelona/México, Pomares, pp. 49-72.
- Mill, J.S. (1848/2001), *Principios de economía política. Con algunas de sus aplicaciones a la filosofía social*, trad. de T. Ortiz, México, FCE.
- Montgomery, D. (1997), *El ciudadano trabajador. Democracia y mercado libre en el siglo XIX norteamericano*, trad. de S. Mastrangelo, México, Instituto Mora.

- Paoli B., F.J. (coord.) (1990), "Prefacio", en *Desarrollo y organización de las ciencias sociales en México*, México, UNAM/Miguel Ángel Porrúa, pp. 7-84.
- Raichvarg, D. y J. Jacques (1991), *Savants et ignorants. Une histoire de la vulgarisation des sciences*, París, Seuil.
- Ramírez, L.A. (2000), "La provincia de la ciencia y la ciencia de la provincia. Advertencias para hacer investigación regional", en M.J. Hernández M., José Lameiras O. (eds.), *Las ciencias sociales y las humanidades en México*, México, El Colegio de Michoacán, pp. 77-87.
- Revue Scientifique*, 2a. serie, año 8, núm. 43, 26 de abril de 1879.
- Roche, D. (1989), *La culture des apparences. Une histoire du vêtement (XVII^e-XVIII^e siècle)*, París, Fayard.
- Rousseau, J.J. (1751, 1755/1971), *Discours sur les sciences et les arts (1751)*, *Discours sur l'origine de l'inégalité (1755)*, París, Flammarion.
- _____ (1761/1993), *Julie ou La Nouvelle Héloïse*, ed. de H. Coulet, París, Gallimard.
- _____ (1762/1996), *Du contrat social ou principes du droit politique*, París, Classiques de la Philosophie.
- _____ (1762/1966), *Emile ou de l'éducation*, París, Flammarion.
- _____ (1782 publicación póstuma/1964), *Rêveries d'un promeneur solitaire*, París, Flammarion.
- _____ (1990), *Essai sur l'origine des langues où il est parlé de la mélodie et de l'imitation musicale*, texto de y presentado por J. Starobinski, París, Gallimard.
- _____ (2003), *Lettres philosophiques. Anthologie*, ed. de J.F. Perrin, París, Classiques de la Philosophie.
- Say, J.B. (1841/2001), *Tratado de economía política*, trad. de E. Caze-nave, México, FCE.
- Schopenhauer, A. (1836/1986), *De la volonté de la nature*, trad. de E. Sans, París, PUF.
- Smith, A. (1776/1990), *La riqueza de las naciones*, trad. de G. Franco, México, FCE.
- _____ (1795/1998), *Ensayos filosóficos*, trad. de C. Rodríguez B., Madrid, Pirámide.

- Stengers, I. (1995), *L'invention des sciences modernes*, París, Flammarion.
- Taine, H. (1861), *Nouveaux essais de critique et d'histoire*, París, Hachette.
- Tocqueville, Alexis de (1835, 1840/1981), *De la démocratie en Amérique*, vol. I (1835) y II (1840), París, Flammarion.
- Veyne, P. (1978), *Comment on écrit l'histoire*, París, Seuil.
- Wagner, P., C.H. Weiss, B. Wittrock y H. Wollman (1999), *Ciencias sociales y Estados modernos. Experiencias nacionales e incidencias teóricas*, trad. de M.A. Neira B., México, Colegio Nacional de Ciencias Políticas y Administración Pública/FCE.
- Wallerstein, I. (2001), *Conocer el mundo, saber el mundo: el fin de lo aprendido. Una ciencia social para el siglo XXI*, trad. de S. Mastangelo, R. Briceño, H.R. Sonntag, México, Siglo XXI/UNAM.
- (2004), *Las incertidumbres del saber*, trad. de J. Barba y S. Jawerbaum, Barcelona, Gedisa.
- Weber, M. (1919/1959), *Le savant et le politique*, trad. de M. Freund, París, Plon.

CIENCIA POLÍTICA



EL PAPEL DE LA CONSTITUCIÓN EN LA TEORÍA CONTRACTUAL DE J.J. ROUSSEAU*

*Víctor Alarcón Olgún***

Agitó, transformó y revolucionó
la sociedad de su siglo y el siguiente.
El mundo viejo, destruido, no se
equivocaba al testimoniarle su rencor.

Romain Rolland
(1971)

Si bien vale manifestar la concordancia que se tiene con la idea expresada en el epígrafe, uno está tentado a considerar que las contribuciones de Jean-Jacques Rousseau (1712-1778) siguen manifestándose con inusitada fuerza, pese a la remota distancia que sus trabajos escritos hace dos siglos y medio puedan tener para muchos de nosotros.

Valorado como un naturalista que se opone de manera consistente a las manipulaciones del racionalismo elitista o el idealismo religioso, la figura de Rousseau regularmente es elevada como muestra y valladar para contener a los impulsores de modelos de organización política y social que pudieran implicar en individuos o grupos, una cesión de prerrogativas o capacidades más allá de lo necesario en favor de un soberano absoluto.

Por el contrario, el pensamiento de Rousseau reivindica una postura laica, cuyo valor central gravita en torno al concepto de una

* Ponencia presentada en el Seminario Internacional sobre los Clásicos celebrado en la Universidad Autónoma del Estado de Morelos, Cuernavaca, 2 de diciembre de 2005.

** Universidad Autónoma Metropolitana.

libertad manifestada en términos tales como la “voluntad general” o la “soberanía popular” que se rebela contra el sistema monárquico de tipo absolutista y tiránico, a la vez que nos trata de prevenir de los excesos del porvenir representativo de las falsas repúblicas aristocráticas y plutocráticas que se avizoraban con el surgimiento del mundo burgués e industrial del capitalismo.

Nos muestra a un pensador que pretende un ejercicio procedimental distinto de la razón, en lugar de mantener a las abstracciones opresoras en que usualmente se sustentan los dominios jurídicos de los gobiernos de todo tipo, como lo son el manejo de las nociones y dimensiones como el lenguaje y la educación, mismas que tamizan las conciencias de las personas, además de que manipulan las historias de los pueblos mediante la imposición de las opiniones “oficiales” acerca de lo correcto que debe difundirse en las ciencias y las artes. En este sentido, Rousseau nos permite descubrir los sutiles entramados de la dominación que posee el poder ideológico, mismo que hasta ese entonces seguía entronizado bajo la figura del vínculo entre la Iglesia y el aparato monárquico de gobierno.

De alguna manera, Rousseau se coloca precisamente a una equidistancia crítica de otros dos grandes filósofos de la Ilustración, Kant y Hegel. Este punto es sintomático para definir que no hay un linaje unívoco en el desarrollo de las capacidades que se conferían al individuo mediante el papel de la propia Ilustración. Frente a la preservación racional y ordenada de las instituciones, Rousseau se presenta como un crítico feroz y orientado a la recuperación de la propia esencia de la condición humana, como factor primigenio para definir nuevas bases para una sociedad agotada y corrupta.

El tránsito del mundo aristocrático a la nueva realidad burguesa estaba siendo posible porque se partía desde el instrumento más común que se argumentaba como el sustento de la organización humana moderna, como lo era el ámbito de lo jurídico y su traducción en la figura del contrato mercantil transmutado en leyes políticas, mismas que lo único que podían formalizar era, justamente, los fundamentos de la dominación y la desigualdad existente entre seres humanos exacerbados por el egoísmo y la ambición de poder. En buena medida, la razón no cambiaba por sí misma las cosas, sino por el contrario, para Rousseau era claro que podía ser el instru-

mento y el factor que justificara la desigualdad entre los propios individuos.

Uno estaría tentado a afirmar que Rousseau se orienta a pensar, como rechazo a esa visión rígida y unilateral venida desde arriba (misma que era ejemplificada por el famoso contrato de sumisión absoluta de tipo hobbesiano), en la definición de convenios o acuerdos flexibles generados en el seno de la propia sociedad, lo cual era una concepción ciertamente mucho más revolucionaria en todo sentido —incluso para el protestantismo cristiano de su época—, el cual había hecho un papel similar al suyo en el contexto de interpretar una “liberación del alma” en el espacio de la creencia teológica, para así reintegrar una comunicación directa del individuo con la divinidad. En esta lógica, Rousseau hace la propuesta de reintegrar al hombre a su naturaleza primigenia en cuanto que es un ente de razón libre.

Esta perspectiva de un contrato desde abajo y con precisiones a la idea de una soberanía colectiva —que quedaba asociada de manera irrenunciable a la posibilidad de una defensa en contra de los excesos del titular ejecutivo de la misma—, abre paso a un fortalecimiento de los viejos principios de la tradición del “gobierno mixto”, lo que permite identificar entre los propios pensadores de la Ilustración la presencia de un orden republicano que pueda estar sustentado en instituciones políticas y prácticas sociales que se necesitan y complementan entre sí. Con ello, la idea del contrato construido desde la comunidad puede darse y extenderse hacia el ámbito jurídico-político.

Este punto es primordial para entender que su idea de contrato es social, el cual posteriormente se pretende asumir como un recurso de derecho político que faculta la posesión de la capacidad de gobernar y legislar a unos cuantos. De ahí que se pueda comprender por qué fue perseguido en Francia e incluso en su natal Ginebra, aunque en forma posterior a su muerte, y los ideólogos revolucionarios lo ensalzarían como uno de sus más preclaros mentores.

¿Cómo situar entonces las contribuciones que Rousseau hace en la definición del derecho político y la idea propia de la Constitución? Si nos apoyamos en autores como Ernst Cassirer o Bernhard Groethuysen, Rousseau es el reflejo de una dualidad que se debate

sobre las condiciones que distinguen al hombre natural y el civil, noción presente desde el siglo XVI en todos los pensadores racionalistas.

Dicha dualidad implica definir un conflicto que remite a las nociones primigenias del bien y el mal. Bajo los retos de compaginar una moral antigua y una moderna, Rousseau trata de mostrarnos el contrasentido existente de un hombre natural que desea recuperar su fundamento y liberarse, pero que corre simultáneamente el peligro de caer dentro de una peor cárcel, debido al engaño que implica la creación de nuevas instituciones políticas a las cuales incluso accede al adoptar bajo su libre voluntad.

Rousseau pone en duda la pertinencia de los “nuevos derechos”, preconizados por los falsos redentores que se atisban en el horizonte, no porque no sean pertinentes, sino porque cabe preguntarse si los seres humanos se encuentran preparados para ejercerlos de manera adecuada. Por ende, al llamar a la soberanía del individuo, el ginebrino desafía los parámetros de la educación corporativa y religiosa desde sus cimientos, y ello afecta a las condiciones del quehacer político, dado que conminaba a convertirse en partícipes y lectores agudos de la naciente opinión pública, un concepto que sin duda Rousseau retoma de las propias experiencias de la Ilustración escocesa (en particular lo hace a partir de las obras de David Hume, con quien convivió durante sus años de estancia en Inglaterra).

De esta manera, Rousseau plantea que no existe un paso que pueda borrar o eliminar al hombre natural respecto al civil. No se elimina al salvaje y se crea a un ser racional, sino que los supuestos contratos facultan a los gobernantes a limitar la naturaleza humana, coaccionando su libertad y sus sueños en contubernio con la Iglesia. De esta manera, la libertad personal es subordinada o delegada a una libertad colectiva que es protegida, entonces, por instancias superiores y leyes que intentan abarcar los espacios públicos y privados.

La posibilidad de una clara división entre ambas esferas es el aporte más significativo que ofrece para abrir el sendero a la secularización y la Modernidad, en términos de romper con los atavismos del pasado y asumir que la moral pública se define por costum-

bres y elementos de una razón liberada y reintegrada para el ejercicio pleno de las capacidades del individuo.

Sin embargo, Rousseau observa que la moralidad pública se transmuta y se vuelve opresora de esos buenos sentimientos y costumbres, con lo que ahora se glorifica a la competencia y a la audacia de tomar ventaja, a la violencia o al despojo abiertos, como los elementos de una moral privada que es elevada hasta el punto de ubicar a la propiedad que emana de dichas acciones como algo legal y legítimo. En consecuencia, el contrato político elimina al contrato social. Esto es, se maniatra al ciudadano y se le reduce a una mínima expresión.

Así, Rousseau tiene el aplastante mérito de descubrir y anticipar que nos estábamos encaminando a vivir dentro de una contradicción que curiosamente refuta —desde la Modernidad— los valores humanistas con los que el Renacimiento había pronosticado se podía enaltecer a la civilización y a las uniones políticas de los hombres bajo las utopías republicanas del buen gobierno, tal y como él lo siguió pensando por un largo periodo, incluso dentro de sus propias reflexiones confesionales.

Sin embargo, no se trata de mostrar a un pensador reticente o antipolítico. Por el contrario, la política en Rousseau se debate en otra dualidad adicional que se manifiesta por la contradicción antes señalada y que configura su condición de asumir si es más importante centrar el ejercicio del poder soberano en el disponer de los bienes materiales, o en el saber disponer de uno mismo. Rousseau piensa, entonces, que debe existir una continuidad y no una falsa oposición entre derecho y naturaleza.

Sin embargo, ésta existe y se expresa en la idea moderna del contrato de responsabilidades expresas y limitadas, mismo que curiosamente margina o transforma al contenido original de los gobiernos; esto es, a la noción clásica grecorromana de la Constitución, en tanto diseño organizativo de las instituciones de gobierno. Curiosamente, Rousseau nos permite ubicar cómo estamos ahora dominados por las leyes secundarias y no hacemos caso a la esencia fundamental de la sociedad política y civil, como lo sería la propia idea de la Constitución como ley superior.

La Constitución Política puede percibirse como una síntesis del

curso cultural de una voluntad general. Interpretar sus alcances resulta necesario para no caer en la artificialidad de “inventar” o imponer al ciudadano lo que no existe. De ahí que Rousseau tuviera una particular lectura previsorá acerca de los alcances y las capacidades que se le pueden solicitar a una carta de derechos, como lo acometió al examinar los dos casos más prácticos en los cuales se involucró con sus opiniones y propuestas: la situación de Córcega y Polonia.¹

A decir verdad, Rousseau expresa y aplica su tesis de rechazo al gobierno extenso en aptitudes o en territorio, dada su proclividad a la ineficiencia, la opresión y la desigualdad, dado que son incapaces de poder solventar las necesidades de generar la riqueza y distribuirla adecuadamente entre los ciudadanos, lo cual constituye el principio básico de la paz y la armonía.

En cierto sentido, Rousseau se atreve a considerar las características en las cuales se puede retornar a una condición de simetría perfecta entre el ciudadano y el legislador, quienes deben reunirse y convenir regularmente acerca de sus deberes y sus derechos; aunque dicha cuestión no elimina de principio el poder del soberano, en tanto titular de la capacidad ejecutiva de mando, ni tampoco a los jueces que deben aplicar e interpretar el curso y el alcance de las leyes acordadas.

Rousseau presupone que ha llegado, de esta manera, a la aspiración de haber encontrado la fórmula que concilie a la política con el ejercicio del poder, mediante el arribo de un modelo republicano cuya misión es constituir un Estado regido por leyes emanadas de la voluntad general, regularmente sustentada en el sufragio directo de los ciudadanos en las asambleas legislativas, y sin otra mediación o representación de tipo alguno más que la de la propia intervención dentro del gobierno como un actor del mismo.

Con base en dicha consideración, Rousseau apunta hacia esquemas de gobierno basados en la descentralización territorial y la desconcentración administrativa y decisional. La idea es encaminarse

¹ El “Proyecto de Constitución para Córcega”, de 1765, y las “Consideraciones sobre el gobierno de Polonia y su proyecto de reforma”, que datan de 1771, se compilan en un solo volumen editado por la Editorial Tecnos, en 1988, en Madrid.

a un federalismo interior que vincule a los ciudadanos en todos los órdenes de la vida pública. De esta manera, la perspectiva constitucional de Rousseau se mueve, inicialmente, a favorecer un orden republicano, democrático y con una mecánica federal en la toma de decisiones.

La idea de una Constitución Política que se ubicara más allá de un documento rígido juramentado, nos presenta a un Rousseau que percibe a la Constitución no como el punto de llegada final en la edificación de un contrato, sino por el contrario, la Constitución se vuelve un documento de partida que debe sólo consignar los lineamientos de un proceder republicano y que debe tener tantos cursos de acción en el desarrollo de la libertad de los individuos y en la mayor cantidad de órdenes de la vida diaria, a partir de las modalidades de gobierno que los propios ciudadanos se reconozcan a sí mismos. De ahí que la Constitución Política pueda ser un documento de orden racional e histórico, que pueda adaptarse a las propias condiciones evolutivas de la sociedad.

De esta manera, Rousseau puede ratificar su posición más preclara que ya había consignado en *El contrato social*, cuando afirma que la institución de gobierno no es en sí el contrato, sino más bien el instrumento que permite la realización del mismo. Esto es, el contrato constituye a la sociedad, la cual incluye al gobierno. El error procedimental estriba en considerar que sólo el gobierno constituye o representa a la sociedad y que, por ende, sólo hay que contratar entre el Estado y los ciudadanos. Sin la presencia de los demás mecanismos instrumentales e institucionales, difícilmente se podría plantear la continuidad de un sistema político-administrativo y legal.

El fundamento auténtico del contrato proviene, entonces, primero del nivel horizontal que se establece entre personas iguales y libres. Sólo con posterioridad, una vez establecidas esas condiciones mínimas en materia de la ubicación de los deberes y los derechos, se puede hablar de la complejidad y las necesidades que para concretarlos son requeridas en materia de instituciones sociales.

Por ello, Rousseau rechaza a las asambleas estamentales (que sólo defienden a los intereses corporativos) y en cambio las confronta con las asambleas directas, en donde cada ciudadano se repre-

senta a sí mismo. Contra la opinión de la gran asamblea abstracta y situada en la cúspide, Rousseau se adhiere al criterio de los contratos de asociación concéntrica y de multinivel que llegaron a ser propuestos por otro gran teórico del federalismo, Johannes Althusius. En consecuencia, el carácter activo del ciudadano le obliga a ejercer una crítica moral y una acción legal-política permanente, en tanto debe ser partícipe de la decisión colectiva que se construye en el nivel de gobierno que le corresponde.

Cabe coincidir, por entero, con Antonio Hermosa Andújar² quien, en el estudio introductorio a los trabajos aquí mencionados de Rousseau sobre las constituciones de Polonia y Córcega, nos habla de que el ginebrino ejemplifica el traslado del llamado constitucionalismo formal a uno de tipo material, en donde no sólo se toman en cuenta la tipología y las funciones del gobierno como la misión de la carta fundamental (esto es, verla como algo instituido o poco flexible), sino que se procede a considerar las atribuciones prácticas y los factores culturales que implica la aplicación regular de la misma (esto es, verla como algo que va mutando y reformándose de manera constante).

De ahí que Rousseau pueda ser visto como un defensor de una soberanía que va a ir requiriendo de una Constitución flexible y que sea producto de la decisión democrática, en tanto ésta se conceptúa como un esfuerzo deliberativo que proviene del libre discurso y la capacidad del pensamiento que debe estar en posesión de cada ciudadano.

Concluyo este texto con la idea de remarcar las importantes contribuciones que generan los trabajos de Rousseau para abordar de una manera crítica el estudio del vínculo entre el constitucionalismo y el contractualismo modernos, los cuales, como se ha tratado de apuntar aquí de manera muy somera, no son de manera alguna un asunto cerrado, sino que apuntan a una reelaboración que nos permita, de nueva cuenta, ir al encuentro de los valores políticos primigenios centrados en el ciudadano como auténtico origen y hacedor de la decisión pública.

² Véase el estudio preliminar de Hermosa Andújar en los textos referidos de Rousseau publicados en 1988.

BIBLIOGRAFÍA

- Cassirer, Ernst (1981), *La filosofía de la Ilustración*, México, FCE.
- Fioravanti, Mauricio (2001), *Constitución. De la Antigüedad a nuestros días*, Madrid, Trotta.
- Groethuysen, Bernhard (1985), *J.J. Rousseau*, México, FCE.
- Rolland, Romain (1941), *El pensamiento vivo de Rousseau*, Buenos Aires, Losada (Biblioteca del Pensamiento Vivo, núm. 1).
- Rousseau, J.J. (1979), *El contrato social o principios de derecho político*, en *Escritos de combate* (compilación de escritos a cargo de Georges Benrekassa), Barcelona, Alfaguara.
- (1988), *Proyecto de Constitución para Córcega y Consideraciones sobre el gobierno de Polonia y su proyecto de reforma*, Madrid, Tecnos (Clásicos del Pensamiento, núm. 56).



¿ROUSSEAU REPUBLICANO?

*Julieta Marcone**

En cuanto alguien dice que los asuntos del Estado
no le importan, el Estado está perdido.

Rousseau, *El contrato social*, libro III, cap. XV.

INTRODUCCIÓN

El pensamiento político de Rousseau ha sido objeto de numerosos debates y polémicas. Desde distintas trincheras Rousseau ha sido vehementemente criticado por la tradición liberal en distintos momentos históricos. Más recientemente, a mediados del siglo pasado, Talmon (1956) reprochó a este pensador el promover un modelo de “democracia totalitaria” y pocos años después, Berlin (1998) lo tildó de defensor de una idea tiránica de la razón (piedra angular del actuar jacobino durante el periodo del Terror en la época de la Revolución francesa). Pero a pesar de los reproches de totalitarismo y autoritarismo que en reiteradas ocasiones se le han hecho al pensamiento de Rousseau, en mi opinión el filósofo ginebrino es un claro representante de la tradición republicana. Su exaltación de la participación ciudadana, la idea de que la legitimidad gubernamental se funda en la legalidad, su preocupación por la división funcional del poder y su búsqueda del bien común me permiten ubicarlo claramente en las filas del republicanismo. No obstante, reconozco que algunas de las críticas del liberalismo al pensamiento rousseauiano-

* Universidad Autónoma de la Ciudad de México.

no están suficientemente justificadas desde la perspectiva de nuestras plurales y complejas sociedades contemporáneas.

En este ensayo me he hecho el doble propósito de analizar los conceptos y argumentos que nos permiten, por un lado, asegurar que Rousseau es un pensador republicano y, por el otro, demostrar que, pese a ello, algunas de sus tesis tienden a socavar la pluralidad y, de alguna manera, la libertad característica del mundo moderno.

Revisaré las tesis republicanas de Rousseau a la luz de conceptos básicos para su propuesta: la libertad, la voluntad general, la igualdad, el imperio de la ley, la soberanía, el bien común, la participación ciudadana y la división funcional del poder. Posteriormente, reconstruiré los argumentos rousseauianos en favor del legislador extraordinario y en contra de las asociaciones intermedias para, finalmente, argumentar por qué Rousseau, a pesar de ser un pensador republicano, en mi opinión, sostiene algunas tesis que no sólo resultan insostenibles en el mundo contemporáneo para el liberalismo, sino incluso para el propio republicanismo, por la facilidad con que sus ideas podrían derivar en una justificación del totalitarismo.

DE LA LIBERTAD NATURAL A LA LIBERTAD CIVIL

A diferencia de otros pensadores contractualistas que parten de un modelo dicotómico¹ (estado de naturaleza o situación originaria frente al estado civil o sociedad política), la lectura del *Discurso sobre el origen de la desigualdad* y de *El contrato social* revelan que Rousseau tiene en mente un modelo tricotómico que consta de los siguientes momentos: 1) estado de naturaleza, 2) sociedad civil y 3) estado social (o estado civil):

[...] los hombres, mientras viven en su estado de independencia primitivo [el estado de naturaleza], no establecen entre sí lazos

¹ Pensemos en Hobbes, Locke o Kant. Véase N. Bobbio y M.A. Bovero, 1985, y 1986.

lo suficientemente constantes para constituir ni el estado de paz ni el estado de guerra. No son, por tanto, enemigos por naturaleza. Son las relaciones entre las cosas [que se dan con el surgimiento de la sociedad civil] y no entre los hombres las que provocan la guerra, que no puede surgir de simples relaciones personales, sino sólo de relaciones reales. La *guerra privada* o de hombre a hombre no puede existir *ni en el estado de naturaleza*, donde no hay propiedad, *ni en el estado social*, donde todo se encuentra bajo la autoridad de las leyes (Rousseau, 2000:10; las cursivas son mías).

Tras un minucioso examen de su época y de los pensadores de su tiempo, Rousseau concluye que la situación descrita por estos últimos como el “estado de naturaleza” o situación originaria, en realidad no es más que una extrapolación de la sociedad civil (civilizada) de su época. Para Rousseau, la representación que autores como Hobbes habían hecho del estado de naturaleza como un estado de guerra, carecía de fundamento. Primero, porque no suponía la ausencia total de sociedad; y segundo, porque atribuía a la naturaleza humana las patologías propias de la sociedad de su época, tan contingentes como cualquier otro rasgo social de cualquier tiempo.

En contraste, Rousseau pensaba que en el hipotético estado de naturaleza los hombres, libres e iguales, vivirían totalmente aislados (o sea, no habría ningún tipo de sociedad) y establecerían relaciones temporales para satisfacer sus necesidades, pero para nada más. Por ello, desde su perspectiva no habría motivo para pensar que en ese estadio los hombres, carentes de todo tipo de dependencia, pudieran tener conflictos. Sin embargo, según él mismo, con el paso del tiempo (el incremento de las necesidades, el contacto permanente con los otros, el desarrollo de la agricultura y de la metalurgia, la división del trabajo y el surgimiento de la propiedad), la antigua independencia se transformó en dependencia, y la igualdad en desigualdad. De manera que las transformaciones inherentes al proceso civilizatorio (el paso del estado de naturaleza a la sociedad civil) hicieron que los hombres empezaran a depender, cada vez más, unos de otros y con ello desarrollaran vicios y pasiones (como la am-

bición) que les llevaron, según nuestro autor, a competir y a buscar dominar a los demás para satisfacer nuevas necesidades.² Las desigualdades naturales de fuerza, habilidad e ingenio se constituyeron entonces en los cimientos de una nueva desigualdad: la desigualdad de propiedad. Algunos, en palabras del propio Rousseau, “encontraron gente bastante sencilla como para creerles” cuando dijeron “esto me pertenece” (Rousseau, 1987:129) y otros, valiéndose de la fuerza, subyugaron a los más débiles para hacerse de sus propiedades. El derecho del primer ocupante fue reemplazado por el derecho del más fuerte. Y de esta forma el “inocente y puro estado de naturaleza” fue sustituido, a causa de la civilización, por el “[...] más horrible estado de guerra [...]” (Rousseau, 1987:137).

Pero a decir de Rousseau, nunca nadie es tan fuerte como para dominar por siempre a los demás. Por ello los más fuertes (los ricos) que buscaban garantizar la obediencia de los débiles (los pobres), convirtieron la fuerza en *aparente* derecho.³ Apelando a la necesidad de unir fuerzas para constituir un poder común que defendiera a todos los asociados ante los enemigos e infractores de las leyes, los ricos convencieron a los pobres de establecer un pacto que, supuestamente, permitiera asegurar las propiedades de todos; y así, en palabras del propio Rousseau, “[...] todos corrieron al encuentro de sus cadenas, creyendo asegurar su libertad [...]” (Rousseau, 1987:138). Erróneamente, los débiles imaginaron que asegurarían su libertad abandonando el estado de naturaleza que dio paso a la sociedad civil (civilizada), pues en realidad se encadenaron compro-

² Dice Rousseau: “[...] mientras [los hombres] se dedicaron a obras que uno solo podía hacer y a las artes que no exigían el concurso de muchas manos, vivieron libres, sanos, buenos y dichosos, hasta donde podían serlo dada su naturaleza, y continuaron gozando de las dulzuras de un comercio independiente; pero desde el instante en que un hombre tuvo necesidad del auxilio de otro, desde que se dio cuenta que era útil a uno tener provisiones para dos, la igualdad desapareció, la propiedad fue un hecho, el trabajo se hizo necesario y las extensas selvas transformáronse en risueñas campiñas [...] en las cuales vióse pronto la esclavitud y la miseria germinar y crecer [...]” (Rousseau, 1987:134).

³ “El más fuerte no es, sin embargo, lo bastante para ser siempre el amo, si no convierte su fuerza en derecho y la obediencia en deber” (Rousseau, 2000:7).

metiéndose a aceptar como norma los ilegítimos dictados de los ricos (monarcas o aristócratas).

Por eso, el ginebrino considera que aunque los hombres son libres por naturaleza, se encuentran, no obstante, encadenados (Rousseau, 2000:4). Para él, como para la mayoría de los pensadores republicanos, ser libre es ser autónomo, o sea, obedecer las leyes que uno mismo se ha dado.⁴ El concepto de libertad rousseauiano (libertad civil), como señala Berlin (1998), tiene un sentido positivo: afirma la *libertad para autogobernarse*, no la *libertad de interferencia*, como postula el liberalismo.⁵ En el estado de naturaleza los hombres son libres en el sentido liberal del término, pues ahí su voluntad no tiene más límite que las propias fuerzas de cada individuo. Al sellar ese primer pacto, los hombres no sólo perdieron la libertad de toda interferencia, terminaron obedeciendo también las ordenanzas que, a decir de Rousseau, dictaban los ricos.

Sin embargo, a los ojos de este autor “[...] la fuerza no constituye derecho, y [...] únicamente se está obligado a obedecer a los poderes legítimos” (Rousseau, 2000:8). Por eso, él sugiere a sus coetáneos desmantelar la sociedad civil⁶ y fundar un estado social (el tercer momento del modelo tricotómico rousseauiano) mediante un “con-

⁴ Aunque el contrato social implica la pérdida de la libertad natural y del derecho ilimitado a todas las cosas, para Rousseau tiene la ventaja de que mediante ese pacto los hombres adquieren la libertad civil, esto es la libertad de obedecer únicamente las leyes que ellos mismos se han dado: “[...] la obediencia a la ley que uno se ha prescrito es libertad” (Rousseau, 2000: 19-20).

⁵ Véase Berlin (1998): “Rousseau no entiende por libertad la libertad “negativa” del individuo para que no se metan con el [*sic*] dentro de un determinado ámbito, sino el que todos los miembros idóneos de una sociedad, y no solamente unos cuantos, tengan participación en el poder público, el cual tiene derecho a interferirse [*sic*] en todos los aspectos de todas las vidas de los ciudadanos” (Berlin, 1998:234).

⁶ Dice Rousseau: “Si no tomase en consideración más que la fuerza y el efecto que se deriva de ella, diría que, mientras un pueblo se ve obligado a obedecer y obedece, hace bien, pero que, cuando puede sacudirse el yugo y consigue liberarse, hace todavía mejor; porque, al recobrar la libertad basándose en el mismo derecho por el que había sido despojado de ella, está legitimado para recuperarla, o no lo estaba el que se la arrebató” (Rousseau, 2000:4).

trato” que permita que los hombres obedezcan, solamente, aquellas leyes que ellos mismos se hayan dado. O sea que, en palabras de Berlin, se autogobiernen.

Rousseau consideraba imposible volver al inocente estado de naturaleza. Por eso la salida de la sociedad civil debía conducir a un nuevo estadio, el estado social, y no al hipotéticamente primigenio estado de naturaleza. Pero, a pesar de los inconvenientes de la sociedad civil, Rousseau no deja de destacar que con en el paso hacia el estado social los hombres adquieren incluso una ventaja en comparación con el estado de naturaleza: la libertad moral y civil. En palabras de Rousseau, “[...] la libertad moral, [...] es la única que convierte al hombre verdaderamente en amo de sí mismo, porque el impulso exclusivo del apetito es esclavitud y la obediencia a la ley que uno se ha prescrito es libertad” (Rousseau, 2000:19-20). Por eso, el contrato y el estado social garantizan que aun con obligaciones, los hombres permanezcan tan libres como antes.⁷ Porque como ya habíamos dicho, la noción rousseauiana de libertad se funda en el principio republicano de la autonomía.

LA VOLUNTAD GENERAL COMO FUNDAMENTO DE LEGITIMIDAD EN LA BÚSQUEDA DEL BIEN COMÚN

Rousseau consideraba que toda autoridad debía fundar su legitimidad en una convención,⁸ o sea en el contrato del que acabamos de hablar. Ni el orden divino ni el natural, ni el derecho hereditario constituían en su opinión una auténtica fuente de legitimidad. Por ello, la única forma legítima que podía adoptar un Estado era

⁷ A decir de Rousseau, el problema fundamental que resuelve el contrato social es: “Encontrar una forma de asociación que defienda y proteja de toda fuerza común a la persona y a los bienes de cada asociado, y gracias a la cual cada uno, en unión de todos los demás, solamente se obedezca a sí mismo y quede tan libre como antes” (Rousseau, 2000:14).

⁸ Asienta Rousseau: “Puesto que ningún hombre tiene una autoridad natural sobre sus semejantes, y puesto que la naturaleza no produce ningún derecho, sólo quedan las convenciones como único fundamento de toda autoridad legítima entre los hombres” (Rousseau, 2000:8).

aquella que emanara de un contrato social: la república. Cito *in extenso*:

[...] este acto de asociación produce, en lugar de la persona particular de cada contratante, un cuerpo moral y colectivo compuesto de tantos miembros como votos tiene la asamblea, el cual recibe por este mismo acto su unidad, su yo común, su vida y su voluntad. Esta persona pública, que se constituye mediante la unión de todas las restantes, se llamaba en otro tiempo Ciudad-Estado, y toma ahora el nombre de *república* o de cuerpo político, que sus miembros denominan Estado, cuando es pasivo, soberano cuando es activo y poder, al compararlo a sus semejantes. En cuanto a los asociados, toman colectivamente el nombre de pueblo, y se llaman más en concreto ciudadanos, en tanto son partícipes de la autoridad soberana, y súbditos, en cuanto están sometidos a las leyes del Estado (Rousseau, 2000:16; las cursivas son mías).

Mediante el contrato social, quizá nunca instaurado formalmente pero reconocido tácitamente por todos,⁹ los hombres forman una asociación casi perfecta (el estado civil), en la cual “[...] las cláusulas bien entendidas se reducen todas a una sola, a saber: la alienación total de cada asociado con todos sus derechos a toda la comunidad” (Rousseau, 2000:15). De manera que a decir de Rousseau, mediante este contrato

[...] cada uno de nosotros pone en común su persona y todo su poder bajo la suprema dirección de la voluntad general, recibiendo a cada miembro como parte indivisible del todo (Rousseau, 2000:15).

⁹ Rousseau destaca en *El contrato social* que: “Las cláusulas de este contrato se encuentran tan determinadas por la naturaleza del acto que la más mínima modificación las convertiría en vanas y de efecto nulo, de forma que, aunque posiblemente jamás hayan sido enunciadas de modo formal, son las mismas en todas partes, y en todos lados están admitidas y reconocidas tácitamente, hasta que, una vez violado el pacto social, cada uno recobra sus derechos originarios y recupera su libertad natural, perdiendo la libertad convencional por la cual renunció a aquella” (Rousseau, 2000:15).

Sin duda, frases como éstas son las que han llevado a liberales de diferentes épocas a percibir en Rousseau aires autoritarios o incluso totalitarios. En su favor, el ginebrino podría haber argumentado que dándose cada uno a todos, no se da a nadie pues “[...] al entregarse cada uno por entero, la condición es igual para todos y, al ser la condición igual para todos, nadie tiene interés en hacerla onerosa para los demás” (Rousseau, 2000:15). O podría haber replicado que el soberano no puede imponer a sus súbditos ninguna cadena que no sea útil para la comunidad.¹⁰ La “voluntad general”, según su propio decir, no es la “voluntad de todos”. La voluntad general es una especie de principio regulativo de la organización política (Águila, Vallespín *et al.*, 1998:162) que atiende, específicamente, al interés común. En sus propias palabras, se “[...] refiere a la común conservación y al bienestar general” (Rousseau, 2000:103), no a la agregación de deseos e intereses particulares, como supone la voluntad de todos. Rousseau no desconoce la pluralidad y la conflictividad social. De hecho reconoce que es justamente la diferencia de intereses lo que ha hecho necesario establecer el estado social. Por ello precisamente sostiene que

[...] es lo que hay de común en estos diferentes intereses lo que forma el vínculo social [la voluntad general]; y si no existiese un punto en el cual se pusiesen de acuerdo todos ellos, no podría existir ninguna sociedad [...] sólo en función de ese interés común debe ser gobernada la sociedad (Rousseau, 2000:25).

Dicho en otras palabras, según Rousseau, todo estado civil que aspire auténticamente al bien común, necesitará guiarse por la voluntad general pues, de lo contrario, en lugar de atender las necesidades e intereses comunes se beneficiaría a particulares (trátense de individuos o de asociaciones).

¹⁰ “Todos los servicios que un ciudadano puede prestar al Estado, debe prestarlos inmediatamente que el soberano se los pida; pero el soberano, por su parte, no puede cargar a sus súbditos con ninguna cadena que sea inútil para la comunidad, ni siquiera puede desearlo; porque bajo la ley de la razón no se hace nada sin causa, al igual que ocurre bajo la ley de la Naturaleza” (Rousseau, 2000:30-31).

IGUALDAD DE DERECHOS Y OBLIGACIONES

La voluntad general tiene como finalidad alcanzar los mayores bienes: la libertad civil, de la que ya hemos hablado, y la igualdad. Otro rasgo característico del republicanismo rousseauiano. Claro está que Rousseau no abogaba por una igualdad absoluta, sino por una sociedad en la que todos los ciudadanos, desiguales por naturaleza en fuerza y talento, se tornaran iguales por convención en sus derechos y obligaciones. Igualdad por la que según Rousseau no podía entenderse

[...] que el nivel de poder y de riqueza sea absolutamente el mismo, sino que en cuanto al poder éste quede por encima de toda violencia y nunca se ejerza sino en virtud del rango y de las leyes, y en cuanto a la riqueza, que ningún ciudadano sea suficientemente opulento como para comprar a otro, ni ninguno tan pobre como para ser obligado a venderse (Rousseau, 2000:51).

En otras palabras, Rousseau está enunciando un principio básico del republicanismo: todos los individuos deben gozar de independencia económica, además de independencia política, para ser verdaderamente autónomos. No se trata, según nuestro autor, de que todos tengan la misma extensión de propiedad, pero sí de garantizar que nadie pierda la autonomía de su juicio por la necesidad de asegurar su sustento. Para Rousseau

[...] los compromisos que nos ligan al cuerpo social sólo son obligatorios porque son mutuos [...] [o sea recíprocos], [...] por la naturaleza del pacto, todo acto de soberanía, es decir, todo acto auténtico de la voluntad general, obliga o favorece igualmente a todos los ciudadanos (Rousseau, 2000:32).

SOBERANÍA E IMPERIO DE LA LEY

De lo anterior se desprende otro notable indicio del republicanismo rousseauiano: la idea de que todo Estado legítimo debe regirse por leyes. En *El contrato social* Rousseau sostiene:

Llamo, pues, República a todo Estado regido por leyes, bajo cualquier tipo de administración que pueda hallarse; porque entonces solamente gobierna el interés público y la cosa pública [...] Todo gobierno legítimo es republicano (Rousseau, 2000:14).

Crítico del despotismo, Rousseau tiene claro que el único camino hacia el bien común pasa necesariamente por el imperio de la ley. ¿Por qué la ley? Porque las leyes no son otra cosa más que dictados de la voluntad general, y si la voluntad general persigue el bien común, entonces las leyes inevitablemente conducirán al bien común. Por ello, garantizar su cumplimiento equivale a asegurar el bien común. Y también por ello Rousseau considera que todo Estado regido por leyes es una república:

Por esta palabra [república] no entiendo solamente una aristocracia o una democracia, sino, en general, todo gobierno guiado por la voluntad general, que es la ley. Para ser legítimo, no es preciso que el gobierno se confunda con el soberano, sino que sea su ministro; entonces la monarquía misma es república (Rousseau, 2000:14).

Rousseau distingue entre *forma de Estado*, que está dada por la soberanía (esto es, por quien tiene el poder supremo de legislar), y *forma de gobierno* (que determina quién tiene el poder ejecutivo). Define a la soberanía como el ejercicio de la voluntad general,¹¹ o sea como el ejercicio legislativo de la voluntad común de todos los asociados. De manera que sólo la voluntad general puede dictar las leyes (generales frente a los sujetos y abstractas frente a los comportamientos) a las que todos, sin excepción, deben someterse (en la calidad de súbditos). Por eso, desde su óptica, en toda república el poder legislativo debe estar siempre en manos del pueblo, esto es, de la totalidad de los ciudadanos, no de sus representantes. En cambio, el poder ejecutivo (o sea la fuerza que aplica la ley) puede estar

¹¹ “Afirmo, pues, que no siendo la soberanía sino el ejercicio de la voluntad general, no puede enajenarse nunca, y el soberano, que no es sino un ser colectivo, no puede ser representado más que por sí mismo: el poder puede ser transmitido pero no la voluntad” (Rousseau, 2000:25).

en manos de uno, de pocos o de la mayoría, y dependiendo de ello se hablará de un gobierno monárquico, aristocrático o democrático, respectivamente. Pero la soberanía, el poder supremo de legislar que tienen todos los ciudadanos que conforman la asociación política, es *inalienable e indivisible* pues, según nuestro autor, nadie puede ser representado más que por sí mismo, ya que enajenar la capacidad de darse órdenes a sí mismo equivaldría a perder la libertad civil (la autonomía).¹² He aquí otro de los principios fundamentales del republicanismo rousseauiano: su implacable crítica a la teoría de la representación y su exaltación de la ciudadanía activa.

PARTICIPACIÓN CIUDADANA

Para Rousseau, los ciudadanos deben ocuparse de los asuntos públicos participando todos directamente en el poder legislativo. Es consciente de que el poder legislativo no puede estar reunido de manera permanente. Pero, en su opinión:

No basta que el pueblo reunido haya sancionado una vez la constitución del Estado, dando su aprobación a un cuerpo de leyes; no basta que haya establecido un gobierno perpetuo, o que haya provisto, de una vez por todas, la elección de los magistrados. Además de las asambleas extraordinarias, motivadas por casos imprevistos, es preciso que haya otras fijas y periódicas, que nada pueda abolir o prorrogar, de tal modo que, en el día señalado, el pueblo sea legítimamente convocado por ley (Rousseau, 2000: 90).

En consonancia con la tradición republicana, el filósofo ginebrino considera imprescindible que los ciudadanos participen en la vida

¹² Recordemos que, como se dijo antes, para Rousseau la libertad civil se caracteriza como la obediencia a la ley que uno mismo se ha dado. Por eso Rousseau no admite la democracia representativa. Véase J.F. Fernández Santillán, 1992.

pública. Recordemos que, desde su punto de vista, los hombres sólo se vuelven libres obedeciendo las leyes que ellos mismos se han dado. Así, no resulta extraño leer en *El contrato social*: “En un país verdaderamente libre los ciudadanos hacen todo con sus brazos y nada con dinero” (Rousseau, 2000:90). Porque para Rousseau, cuando los ciudadanos dejan de ocuparse directamente de la vida pública, el Estado está perdido. Y en contraste:

Cuanto mejor se halla constituido el Estado, más prevalecen los asuntos públicos sobre los privados en el espíritu de los ciudadanos. Hasta hay muchos menos asuntos privados, porque, al proporcionar la suma de la felicidad común una parte mayor a la felicidad de cada individuo, éstos no necesitan tanto buscarla en los asuntos particulares. En una ciudad bien gobernada, todos acuden presurosos a las asambleas; pero bajo un mal gobierno, nadie quiere dar un paso para asistir a ellas, porque a nadie le interesa lo que allí se hace, y porque prevé que no dominará la voluntad general y que, al final, los asuntos domésticos lo dominarán todo (Rousseau, 2000:93).

La participación de los ciudadanos en la vida pública resulta tan importante para Rousseau que incluso sostiene que en el estado civil debiera cultivarse una especie de “religión civil”. Esto es, un culto tal hacia los asuntos públicos que promoviera que los ciudadanos amaran las leyes y la justicia al punto de estar dispuestos a “[...] inmolar la vida, en caso de necesidad, ante el deber” (Rousseau, 2000: 139). Acorde en materia religiosa con los liberales, Rousseau considera que los dogmas religiosos de cada ciudadano no son de interés para el Estado, en la medida en que no afectan a los demás. Por ello, desde su perspectiva cada quien puede adoptar los dogmas religiosos que más le plazcan. En su opinión, la mayoría de las religiones predicán sumisión y dependencia; pero, como sus dogmas se refieren a una vida futura, no considera importante que el Estado intervenga en materia religiosa. En cambio, sí considera función del soberano indicar los preceptos de la “religión civil” no como dogmas religiosos, “[...] sino como normas de sociabilidad, sin las cuales es imposible ser buen ciudadano y súbdito fiel” (Rousseau, 2000:138).

DIVISIÓN FUNCIONAL DE PODERES

Como se dijo antes, Rousseau considera que el poder soberano es indivisible. Pero no por ello deja de reconocer la importancia de dividir la función de legislar (propia del poder legislativo) de la función de aplicar la ley (característica del poder ejecutivo): “[...] no pudiendo nuestros políticos dividir la soberanía en su principio, la dividen en su objeto; la dividen en fuerza y voluntad, en poder legislativo y poder ejecutivo [...]” (Rousseau, 2000:26-27).

De manera que una vez más encontramos en el pensamiento de Rousseau otro rasgo característico de la tradición republicana: la división funcional de poderes. Por supuesto que Rousseau jamás planteó dividir el poder soberano, esto es, el poder de legislar. Pero sí consideraba conveniente distinguir la función de elaborar la ley de la de ponerla en práctica. Por eso, nuestro autor describe a la democracia como un gobierno de “dioses”, porque sabe los riesgos que supone que el portador del poder legislativo sea a su vez el encargado de ejecutar las leyes; y además, que ese encargado sea el pueblo en su totalidad. De ahí su descarte de la democracia y su preferencia por una república aristocrática, en la cual los encargados de aplicar la ley fueran los más sabios, y los legisladores continuaran siendo la totalidad de los ciudadanos. Aun así, no repara en sugerir, una vez más, la necesidad de moderar al gobierno (esto es al poder ejecutivo), dividiendo ahí sí su poder, posibilitando la revocación del mandato o sometiéndolo a un tercer poder, como podría ser el tribunado, que en su opinión incluso podría ser mejor defensor de las leyes que el ejecutivo que las aplica o que el soberano que las sanciona.

En resumen, con lo dicho hasta ahora podríamos decir que el carácter republicano de Rousseau se observa en los siguientes rasgos: 1) su concepto de libertad como autonomía; 2) la tesis de que el estado civil, resultado del legítimo contrato que funda la voluntad general, tiene como objeto perseguir y alcanzar el bien común; 3) el supuesto de que existe esa confluencia de intereses que constituyen el bien común; 4) la consideración de la igualdad de derechos y de una distribución más o menos equitativa de la propiedad, como condiciones indispensables de la autonomía; 5) la sujeción del Estado

a las leyes; 6) la división funcional del poder y la preocupación por la moderación del poder gubernamental (ejecutivo) mediante la revocación del mandato o el tribunado; 7) la distinción entre el carácter inalienable del poder soberano (el poder de legislar que recae en el pueblo) y el poder de ejecutar estas leyes que recae en el gobierno; y finalmente, 8) la exaltación de la participación de todos o de la mayoría de los ciudadanos en los asuntos públicos.

¿ROUSSEAU REPUBLICANO?

Como anuncié al inicio de este trabajo, pese los notables rasgos republicanos que observamos en el pensamiento de Rousseau, en mi opinión, el filósofo realiza algunas aseveraciones que no sólo lo enfrentan a la tradición liberal; lo contraponen incluso a la propia tradición republicana. ¿Por qué?

En la opinión de Rousseau, la voluntad general es *infalible*. De manera que, desde su perspectiva, los dictados de la voluntad general siempre serán rectos. Puede ser que un ciudadano o un grupo de ciudadanos no compartan en principio la opinión que expresa la voluntad general, pero una vez que ha quedado sentado cuál es el sentir de esta voluntad, todos deben querer lo que ella dicta, y si alguien se niega a aceptar sus directrices, entonces se torna necesario, a decir de Rousseau, “obligarlo a ser libre”; en otras palabras, obligarlo a asumir los dictados de la voluntad general. En sus propias palabras:

Para que el pacto social no sea, pues, una vana fórmula, encierra tácitamente este compromiso, que sólo puede dar fuerza a los restantes, y que consiste en que quien se niegue a obedecer a la voluntad general será obligado por todo el cuerpo: lo que no significa sino que *se le obligará a ser libre* pues ésta es la condición que garantiza de toda dependencia personal, al entregar a cada ciudadano a la patria; condición ésta que constituye el artificio y el juego de la máquina política, y que hace legítimos los compromisos civiles, los cuales sin ello serían absurdos, tiránicos, y estarían sujetos a los más grandes abusos (Rousseau, 2000:18-19; las cursivas son mías).

Según Rousseau, la voluntad general nunca se equivoca, siempre persigue el bien común y la utilidad pública. Sin embargo, él mismo reconoce que en ocasiones los pueblos pueden no estar lo suficientemente claros respecto de las metas de la voluntad general. Y es entonces cuando Rousseau sugiere la necesidad de un “omni-legislador” que, conociendo las reglas más convenientes a cada sociedad, dicte en su Estado las leyes más apropiadas. Aclara, por supuesto, que dicho sujeto no portará ni el poder soberano (de aprobar o desaprobar una iniciativa de ley) ni el poder de ejecutar las leyes. En su calidad de experto, sólo se dedicaría a buscar y a elaborar las leyes más apropiadas para el Estado. Pero la obligatoriedad de éstas no dependería de su dictado, sino como hemos visto ya, de la aceptación de la voluntad general.

No obstante, desde la óptica republicana, y más aún, desde los mismos planteamientos de Rousseau, esta idea resulta contradictoria a la pretensión republicana de que sean los ciudadanos quienes decidan, por sí mismos, respecto de su vida colectiva. El problema no es el que antes había planteado Rousseau al criticar la teoría de la representación. No estoy cuestionando el que sea un representante el que legisle y no el ciudadano directamente. El problema de dejar la decisión en manos de un “hombre excepcional” en lugar de los propios ciudadanos o sus representantes, no es sólo que se corre el riesgo de que este hombre excepcional termine eliminando a todo aquel que piense distinto (como ha sucedido en reiteradas ocasiones a lo largo de la historia); el problema principal es que de esta forma se cierra la puerta a la posibilidad del diálogo racional (guiado por el principio del mejor argumento y la exclusión de la coacción) que abre el republicanismo. Ciertamente, Rousseau podría aducir que de esta forma corremos el riesgo de equivocarnos acerca de lo que “realmente” constituye el bien común, pero siguiendo a Del Águila, considero que es preferible correr el riesgo de equivocarse por uno mismo, que “acertar” siguiendo los dictados ajenos (Águila, 1997:34).

La otra tesis que los propios republicanos cuestionarían a Rousseau es el supuesto de que: “Es importante, pues, para la formulación de la voluntad general, que no haya ninguna sociedad parcial en el Estado y que cada ciudadano opine exclusivamente según su

propio entender” (Rousseau, 2000:28-29). En contra de la tesis republicana que sostiene que la mejor forma de gobierno es aquella que en su combinación expresa los diferentes intereses de la sociedad, Rousseau considera que es necesario suprimir esas diferencias. Dice literalmente:

[...] cuando se desarrollan intrigas y se forman asociaciones parciales a expensas de la asociación general, la voluntad de cada una de estas asociaciones se convierte en general, con relación a sus miembros, y en particular, con relación al Estado; se puede decir entonces que ya no hay tantos votantes como hombres, sino como asociaciones. Las diferencias se reducen y dan un resultado menos general. Finalmente, cuando una de estas asociaciones es tan grande que prevalece sobre todas las demás, el resultado no será una suma de pequeñas diferencias, sino una diferencia única; entonces no hay ya voluntad general, y la opinión que domina no es sino una opinión particular.

Dijimos, más arriba, que Rousseau reconoce la existencia de intereses en conflicto y sin duda eso es un paso importante. Pero a diferencia de otros pensadores republicanos que ven en el gobierno mixto no sólo la posibilidad de reconocer la pluralidad de intereses, sino también la posibilidad de escenificar y regular el conflicto para evitar el extremo de la violencia, Rousseau prefiere eliminar tanto el conflicto como la diferencia. Esta tesis no sólo resulta inaceptable en nuestros días para el paradigma liberal. Como ya he dicho, incluso los republicanos la consideran insostenible. Por eso, en mi opinión, a pesar de que Rousseau es claramente un pensador republicano, algunas de sus tesis bien podrían llevarnos a borrarlo de esta tradición.

BIBLIOGRAFÍA

Águila, R. del (1997), “La política: el poder y la legitimidad”, en R. del Águila (coord.), *Manual de ciencia política*, Madrid, Trotta.

- , F. Vallespín *et al.*, (1998), *La democracia en sus textos*, Madrid, Alianza.
- Berlin, I. (1998), *Cuatro ensayos sobre la libertad*, Madrid, Alianza.
- Bobbio, N. y M.A. Bovero (1985), *Orígenes y fundamentos del poder político*, México, Grijalbo.
- (1986), *Sociedad y Estado en la filosofía moderna*, México, FCE.
- Fernández Santillán, J.F. (1992), *Hobbes y Rousseau. Entre la autocracia y la democracia*, México, FCE.
- Held, D. (2001), *Modelos de democracia*, Madrid, Alianza.
- Rousseau, J.J. (1987), *Discurso sobre el origen de la desigualdad*, México, Porrúa.
- (2000), *El contrato social o principios de derecho político*, Madrid, Tecnos.
- Rubio Carracedo, J. (1990), *Democracia o representación. Poder y legitimidad en Rousseau*, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales.
- (2000), “Rousseau y la democracia republicana”, en C. Cansino (dir.), *Metapolítica*, vol. 4, México, CPCOM, abril-junio.
- Talmon, J.L. (1956), *Los orígenes de la democracia totalitaria*, Madrid, Aguilar.
- Serrano, E. (1999), “Modernidad y sociedad civil”, en A. Olvera (coord.), *La sociedad civil, de la teoría a la realidad*, México, Colmex.
- Solari, G. (1994), “La formación histórica y filosófica del Estado moderno”, en D. Paris y G. Ávalos Tenorio (coords.), *Estado y política en el pensamiento moderno*, México, UAM-X.



CRÍTICA MODERNA Y ACTUALIDAD DE ROUSSEAU*

*Jorge Velázquez Delgado***

I

Para la crítica moderna, el más grande enemigo de Jean-Jacques Rousseau es el famoso autor de *El contrato social*. Es a partir de esta nada extraña paradoja que el pensamiento crítico de Rousseau se proyecta, a lo largo de más de dos siglos, como un huidizo objeto imposible de definir. Y hasta hoy como en el futuro próximo, ésta será la tendencia predominante en la lectura sobre dicho pensamiento. Sin embargo, lo que no deja de ser de gran interés es ver cómo a pesar de ser ésta su característica principal, esta filosofía política no deja de provocar pasiones e inquietudes de carácter político, que se disparan en las más encontradas direcciones.

Quien escribe el *Emilio* resulta ser un pensador que ante la crítica moderna bizquea por ser a la vez instigador de revoluciones y hombre melancólico de temple conservador; que encuentra en el refugio de la soledad motivos suficientes para hacer que su imaginación vuele sobre paisajes históricos fenecidos, o bien, simplemente particulares imaginarios sociales añorantes del pasado. Resulta, entonces, que el problema de Rousseau está en el propio Rousseau.

* Documento presentado en el Seminario Internacional sobre los Clásicos, celebrado en la Universidad Autónoma del Estado de Morelos, Cuernavaca, el 2 de diciembre de 2005. Agradezco a Julieta Espinosa su indeclinable interés por permitirnos hablar en este seminario sobre tan importante y trascendente personaje histórico.

** Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa.

Esto es, en un hombre quien al erigirse en el crítico más radical de su tiempo y al trascender a éste, en especial a partir de pensar de forma radical a los grandes temas de la política y de la cultura de su siglo, se convierte en el filósofo político más influyente y crítico de la Modernidad. Rousseau es para la Modernidad, el gran pensador del siglo XVIII francés a quien propios y extraños lo reconocen por su extraordinaria fama y celebridad. Pero, sin duda, este reconocimiento no es suficiente para comprender una vasta obra y un invaluable legado filosófico-político que, en muchos aspectos, continúa siendo parte central de la lucha política y social por construir una sociedad más justa e igualitaria.

Para nosotros, el pensamiento de Rousseau es, en primera instancia, el esfuerzo que llevó a cabo el propio ginebrino por definirse a sí mismo. Si esto último es aceptado como el esencial principio para la comprensión de su filosofía política, ella merece ser leída a partir de lo que son al menos sus más relevantes escritos. Nos referimos aquí en especial a *El contrato social*, a su *Emilio* y, por último, a sus *Confesiones*. Su obra debe ser estudiada y analizada considerando sus tres referentes centrales: 1) el conjunto de sus escritos políticos y de crítica cultural; 2) su interés educativo y, por último, 3) su *elección* confesional. De este modo pensamos que esta extraordinaria individualidad dejará de ser vista como si Rousseau hubiera sido un hombre quien vivió siempre rodeado por esa terrible fatalidad y que tiende a fundirse y a confundirse con la fama y la gloria que lo ha acompañado desde que vio la luz pública el *Discurso sobre las ciencias y las artes*.

Asumiendo el hecho de que este personaje y su obra son el resultado, además, de una compleja suma de contrastes, en cierto sentido esto jamás debe ser lo determinante. Lo importante es comprender cómo él mismo, a quien se culpa de tantas cosas ocurridas en estos dos últimos siglos, y esta obra a la que aún se le achacan profundos y peligrosos residuos heréticos, son un referente transversal de la Modernidad, cuya importancia es tal que ignorar y negar hoy todo lo escrito por Jean-Jacques Rousseau equivale a no querer entender nada de lo que ha sido la historia de estos dos siglos, ni por qué los combates por la Modernidad han sido tan cruentos y dramáticos.

II

La cuestión que engloba y explica las diversas actitudes y cuestionamientos que giran en torno a la compleja individualidad histórica de Jean-Jacques Rousseau y sobre su obra, responde a un problema más añejo. Es decir, remite a la eterna inquietud humana de —una vez aceptada la posibilidad— llevar a efecto la reforma moral del hombre en términos modernos. O bien, de reformar al hombre por fuera de toda eventual visión salvífica de orientación religiosa o divina. Pero como se sabe, para la Modernidad la reforma moral del hombre es lo más evidente y factible que existe, en particular desde la soberbia mirada que el hombre moderno hace del pasado. Por ello es que a esta reforma se le asume, simplemente, como un dato que habla por sí mismo del hombre como un ser “perfectible”. Es esto lo que dice su actual mundo histórico, determinado como algo superior a toda experiencia del pasado.

Desde nuestro punto de vista, pensamos que Rousseau jamás llegó a dudar de esto, menos aún cuando los mismos referentes materiales que gozamos hasta en nuestros más humildes actos cotidianos, reflejan que al menos desde un punto de vista material disfrutamos de una situación histórica cualitativamente superior a la que tuvo que enfrentar; por ejemplo, cualquier sistema de organización social determinado por la tiranía de la escasez. Lo que Rousseau asume como cuestión propia es la extraordinaria fuerza inmanente que forja una concepción del hombre determinado como un ser, quien con base en lo que llega a ser la idea que tiene de sí mismo como un ser complejamente narcisista, se libera de todo tutelaje divino y de todo drama cósmico, para proyectarse y reconocerse como un ser histórico que sólo se reconoce a través de sus logros más trascendentes. En este orden de ideas, el hombre se reconoce en sus hazañas históricas, mismas que al autodefinirlo como un ser libre, hablan también de un continuo e infatigable progreso como el sustento de una idea de perfectibilidad indeterminada en cuanto a su devenir histórico.

El sustrato profundo de la crítica de Rousseau parte justamente del imprescindible cuestionamiento al modo en cómo se ha desarrollado el progreso humano. Lo que expone así a este filósofo como

el infaltable pensador quejumbroso de su tiempo, es el hecho de no compartir un optimismo generalizado en el que jamás se repara en las condiciones y costos, materiales y humanos, que se deben pagar política, social, cultural e históricamente, al sostener un progreso concebido como irrefrenable e ilimitado. Es, pues, frente a una idea de progreso histórico reconocido como obra y producto de la razón humana, que en éste al parecer es el hombre quien menos llega a importar. Así, lo que está en juego para la filosofía de Rousseau no es sólo el reconocimiento del hombre como el autor de dicho progreso, sino en hacer que sea el hombre mismo su verdadero beneficiario.

Concretamente, lo que se plantea desde esta filosofía es el modo de ser de la personalidad histórica del *hombre civil* de la Modernidad. Es decir, lo que le preocupó a Rousseau fue definir al sentido de la vida común de los hombres en la sociedad moderna. De ahí que de lo que nos habla insistentemente su filosofía política sea de la urgente tarea de forjar al ciudadano moderno. Pero también nos habla del relevante papel que tiene para tal fin saberlo educar en correspondencia con los fines de dicha sociabilidad. De este modo, para Rousseau el ciudadano moderno nace y se proyecta al interior de un decadente sistema de dominación político-social, como una nueva y prometedora identidad histórica, misma que no por ser parte sustancialmente indiscutible de la voluntad general, tiene que ser la expresión radical de la negación al derecho a la individualidad. Por el contrario, lo que pretende esta filosofía política es, una vez detectado el conflicto, no ignorar el enorme reto de conciliar lo público y lo privado en los sistemas de sociabilidad y estatalidad anunciados por la Modernidad. Es la raíz de este histórico conflicto lo que ha convertido a dicha filosofía política en el objeto de infinidad de ataques en los que incluso finas plumas de liberales y conservadores terminan por hacer frente común a lo que llegan a considerar que es todavía un peligroso enemigo.

Sin embargo, para otros la presencia y la actualidad del pensamiento de Rousseau nace del irrenunciable espíritu igualitario que, independientemente de las trayectorias y experiencias políticas de raíz jacobina que se han tenido a lo largo de los dos últimos siglos, no deja de ser la expresión de una concepción radical de la demo-

cracia republicana, entendida como la crítica a los límites igualitarios y libertarios que expone y desarrolla el liberalismo; y como una crítica al capitalismo, determinado como una economía política que, a partir de revolucionar infatigablemente a las fuerzas productivas como condición real, material, y posibilitante del progreso histórico de los últimos siglos, genera tales condiciones de desigualdad e injusticia que colocan a nuestras sociedades siempre al borde del estallido social.

III

Aceptando que existe un proyecto rousseauiano para la Modernidad, un proyecto que se construye a partir de su crítica radical al liberalismo como lo que éste es (una doctrina política de la Modernidad) y como una crítica radical al capitalismo; el reto que siempre ha tenido esta filosofía política es cómo generar sus condiciones de posibilidad, adecuación y renovación en una sociedad que hasta hoy no deja de ser otra cosa más que la experiencia histórica concreta de ese mundo civil alienado que juzgó Jean-Jacques Rousseau desde su crítica a una sociabilidad inaceptable por sus orígenes, principios y fundamentos ideológico-políticos y, sobre todo, económicos. Importa mucho insistir en que a lo que se opuso y criticó con más insistencia fue a las nacientes fuerzas sociales que configuraban nuevas relaciones de dominación y subordinación. Fuerzas que hasta hoy, básicamente, continúan siendo las mismas que hacen posible al sistema de dominación y subordinación de todo el conjunto social a los intereses del capitalismo. Plantear, entonces, el problema sobre la actualidad de un pensamiento crítico de la Modernidad, como lo es el de Jean-Jacques Rousseau, desde nuestro punto de vista es posible únicamente en términos de ejercitar una crítica radical al capitalismo como lo que éste es en su expresión tardía: el modo de dominación y subordinación global que hoy se le impone al planeta.

Por lo hasta aquí dicho, lo que se entiende por proyecto rousseauiano para una reforma radical de la Modernidad no pasa ni supone la renuncia al progreso histórico conquistado. Mucho menos es vol-

ver a colocar al hombre caminando en “cuatro patas”, como es lo que llegó a decir Voltaire que era para el ginebrino su conocida idea de volver a la naturaleza. Todo esto no quiere decir que se de ba renunciar al incansable e irrefrenable ascenso o incesante carácter revolucionario de las fuerzas productivas. Lo que sugiere esta filosofía política es no renunciar a la crítica radical a todo lo que ha sido una larga dinámica histórica, cuyas tendencias colocan por enésima vez a los destinos humanos a tener que definirlos ante el ya viejo pero siempre vigente dilema humano de tener que elegir entre el socialismo o la barbarie.

La crítica temprana de Rousseau a la Modernidad, pero sobre todo a su figura histórico-concreta, esto es al capitalismo, insistimos, no significa renunciar al progreso. Lo que criticó siempre e infatigablemente el ginebrino fue el modo en cómo el progreso se despliega como un horizonte histórico que al estrechar los senderos para una realización del hombre idealmente más humana y promisoria, niega y limita de manera drástica a cualquier otra posibilidad libertaria e igualitaria para la experiencia de la sociabilidad humana. Así, esta filosofía política, en términos de su vigencia o actualidad, es decir, de esta filosofía política que habla y hablará siempre del “Rousseau vivo”, nos obliga a redefinir a nuestra propia sociabilidad a partir de asumir el enorme reto de redefinir el carácter y tendencia histórica de las actuales fuerzas productivas. En concreto, a lo que nos invita esta filosofía política es a asumir el compromiso histórico de transformar sustancialmente la tendencia de dichas fuerzas, domesticándolas para devolverles su carácter y naturaleza humana.

Lo que se quiere es, entonces, que las fuerzas productivas dejen de ser la razón material de una formación social que, si bien gracias a ellas ha adquirido los niveles de bienestar y confort hasta hoy conocidos y que seguramente continuarán en irrefrenable ascenso en este actual proceso de globalización planetaria, a ellas se les otorgue un destino histórico diferente al de las relaciones de cosificación histórica que producen al reducirlas a sustentar un cada vez más asfixiante mundo de mercancías bajo el cual nos encontramos. Indudablemente, aquí la cuestión es cómo proyectar una sociabilidad alternativa a todo lo que marcan las vigentes tendencias a una globalización reproductora de dicho mundo. En especial cuando los

viejos tópicos rousseaunianos se diluyen y pierden vigencia y significado en el debate contemporáneo de la política. Pues como se sabe, hoy este debate se presenta como un debate en el que las ideas de “pueblo”, “soberanía”, “Estado” y “educación”, entre otras muchas, simplemente se han convertido en referentes sin sentido o, peor aún, en simples voces arcaicas de la política que nadie, en obediencia al prestigio académico o intelectual, quiere discutir. Lo que no deja de ser un dato curioso del asunto es que, lejos de aceptar el escenario del pensamiento único, para nosotros justamente en esto radica la dimensión del actual debate de la política y de la recuperación del imaginario rousseauniano. Es decir, de lo que se trata es cómo repensar y revitalizar esas viejas categorías de la política en el actual proceso de lucha por una sociabilidad alternativa.

IV

Para la crítica moderna en general, la filosofía política de Jean-Jacques Rousseau es, por sus propios términos y principios, indefendible. Es por ello que esta crítica, en particular la crítica liberal y la crítica conservadora, no acepta nada del ginebrino. Para estas posiciones, Rousseau resulta ser un pensador locuaz a quien es preferible reconocer e identificarlo como aquel filósofo que nunca deja de ser un “manejo de contradicciones”. Pero Rousseau o cualquiera otro ser humano puede, en verdad, dejar de ser esto, es decir: ¿podremos algún día dejar de ser algo más que un simple “manejo de contradicciones”? Al ser imposible esto, dicha crítica cae por su propio peso y, por nuestra cuenta, se asume que Rousseau es un pensador y un personaje incuestionablemente contradictorio. Pero lo que no se acepta es pretender descalificar a este personaje y a ese invaluable e insuperable pensamiento, reduciendo todo a un simple e irresponsable juicio pueril. Por ser dicho juicio noticia irrefutable de pereza mental, como resultado de un método erróneo para la comprensión y explicación de una obra que debe ser leída tanto en la voz de su propio autor como en su contexto. Ha sido este reduccionismo la razón por la cual a la vista de todo este enorme legado intelectual resulte ser indefinible.

Lo que invariablemente termina por prevalecer en esta crítica es un deseo o voluntad de descalificar a un personaje y a un pensador que, como Maquiavelo o Marx, por ejemplo, resulta ser sumamente incómodo. En especial para el ejercicio de un dominio político y de un desarrollo económico, como fue lo que el ginebrino intuyó y que en gran parte es el mismo que se vive. Como prevalece, por otro lado, en esta crítica que al apresurar su juicio pueril, somete todo a una descontextualización en la que al final nunca se llega a entender nada ni del propio Jean-Jacques y menos aún de Rousseau. Recordemos, pues, que fue Rousseau quien vive en carne propia el viejo drama humano de un hombre que no sabe —al igual que nosotros— cómo vivir *virtuosamente* en una comunidad política para la cual lo que cuenta es la experiencia de un individualismo posesivo, que no sabe cómo rebelarse a las fuerzas cosificantes que le impone el capitalismo. En el caso de Rousseau, las fuerzas sociales de su tiempo se manifestaban como el reducto de un sistema de dominación absolutista y estamental, que llevó a la sociedad aristocrática que profundamente conoció, a traducir en virtud el engaño y la apariencia. Lo que criticó Rousseau fue una sociedad en la que al negar la virtud como cualidad irrenunciable del nuevo hombre civil, convierte a éste en un individuo que debe renunciar tanto a sus pretensiones a ser reconocido como persona o como hombre. Lo que en el fondo subyace en toda esta crítica a Rousseau es ignorar que esta filosofía política es, fundamentalmente, una antropología política que se resiste a hacer del hombre el centro de un eterno drama cósmico, o ser intermediario entre la naturaleza y un supuesto dios.

La antropología política de Rousseau coloca al hombre en el único lugar en que es posible, es decir, en el centro del mundo civil. O si se prefiere, en el vértice de toda organización social o Estado en el que, justo por ser éste el producto y resultado de la acción de y para los hombres, participa del reconocimiento que éstos adquieren históricamente como ciudadanos. La posibilidad de la voluntad general depende, así, de esto último: de la inviolabilidad de tal reconocimiento. Lo que llega a ser, entonces, indudable es que la voluntad general se refiera al problema de cómo debe ser la organización de la vida social. Por otro lado, el dato de mayor relevancia que ad-

quiere a partir de Rousseau la voluntad general, es reconocerla y ejercerla como el principal marco de legitimidad política que únicamente ve en el pueblo al sujeto de la soberanía. En tal sentido, lo que a partir de esta filosofía política se entiende por pueblo es la voluntad general exteriorizada.

V

Sin duda alguna, el *momento* de Rousseau es también el *momento de la política*. Es decir, es el de un nuevo tiempo que anuncia la apertura de todo un horizonte para la acción y sociabilidad humana a través del cual se espera, bajo la dinámica histórica que permite el proceso de secularización característico de la Modernidad, establecer los fundamentos de una comunidad política al margen de la dominación religiosa. Es el hecho de no suscribir como propio el pretérito momento de la vieja dominación religiosa, lo que hace ver a Rousseau como un filósofo de la política que al no aceptar los principios de dicha dominación, establece su horizonte de reflexión política, social y cultural desde una perspectiva antifeudal. Por esto, sin ser necesariamente el moralista trasnochado al que muchos quieren ver, el ginebrino es alguien quien piensa a la política en términos absolutamente modernos, siendo esos términos los que hacen equiparar a esta filosofía política con el republicanismo del famoso secretario florentino. Pues tanto Maquiavelo como Rousseau enseñan a pensar a la política desde el horizonte histórico de la Modernidad. En este sentido, es claro que para Rousseau la política funda a la moral y a la vida ética de la sociedad. En otro sentido, pero con los tonos de lo que hasta aquí se ha dicho, la política en el autor de *El contrato social* debe ser una “religión civil” sustentada en un principio inquebrantable e inviolable. Concretamente, debe ser el producto de un criterio de racionalidad que, a la vez de permitir la unidad entre los hombres o pactantes del contrato social, logre los fines que persigue a través de dicha unidad. Para este filósofo, el fin supremo de la unidad y unión política entre los ciudadanos que han decidido organizarse políticamente, es de-

cir, que han formado un Estado, es el bien común. De este modo, la valorización de cualquier idea sobre el progreso humano parte de considerar a este presupuesto teleológico que subyace en su idea de la política. Lo que se busca, desde esta filosofía política, es que la política sea en verdad la fuerza histórica que mejor contribuya a satisfacer las necesidades humanas.

A lo que aproxima y conduce hoy cualquier intento por recuperar a esta filosofía política por fuera de todo eventual voluntarismo o concepción política de tendencia jacobina en estos actuales debates y combates por la Modernidad, es a nunca —y por ninguna razón— renunciar al espíritu igualitario y libertario que la caracteriza. Lo que se debe entender de toda eventual recuperación de dicha filosofía política es no esperar que a partir de ella se dé solución al enorme caudal de promesas incumplidas de la Modernidad. No es esto lo que se quiere hoy desde cualquier visión del problema de la política en estos días. Lo que se desea es, al menos, resarcir mínimamente los enormes costos y desequilibrios sociales, culturales y naturales que se viven bajo un ambiente político de generalizado déficit democrático. Por ello, a lo que nos acerca y nos propone esta filosofía política es a reivindicar un tipo de organización estatal la cual, sin caer necesariamente en un exacerbado asistencialismo social como respuesta a la filantropía instrumental que impone la razón de mercado y al ambiente de corrupción e inseguridad social que se vive, permita recuperar las cosas de la política otorgándole de este modo su dignificación. De otro modo, y dejando que todo sea arrastrado por el pesimismo y escepticismo que en estos días invade a la política, sospechamos que las cosas pueden llegar a tal punto que lo único que se intuye es un fatal futuro próximo en el cual la descomposición y fragmentación social llegarán a niveles inimaginables.

Esto último no necesariamente será su muerte o el anuncio de un nuevo ciclo de revoluciones, como fueron las que profetizó el ginebrino con admirable visión histórica. De un ciclo revolucionario que, como se sabe, se ha cumplido en la medida en que éste concluye justo cuando fueron desterrados de nuestros imaginarios políticos los ideales igualitarios que mejor se identificaron con el espíritu plebeyo del ginebrino.

Desde nuestro horizonte de reflexión política se llega a comprender que hoy la política se confirma y se acepta como si ella fuese el resultado de todas aquellas fuerzas que mejor han contribuido a su perversión. La política se ve y se entiende, así, como un ámbito de la acción humana que deja de ser determinada como productora de sentido de la realidad. En otras palabras: lo que se quiere decir es que para el actual proceso y por las tendencias de la actual globalización económica, se afirma que hoy la realidad se encuentra determinada como la superación del “momento de la política”. Que es mejor dejar las cosas en manos del mercado o “momento de la economía del mercado”, o en otro caso: que se vive una transición histórica que por fuera de la estela de la incertidumbre que produce, se debe aceptar a dicha transición como si ella fuese el nacimiento del “momento de la ética”. Con esto último es posible estar de acuerdo. Pero siempre y cuando no se olvide que hoy recuperar el horizonte ético de la dignidad humana pasa, indudablemente, por la filosofía política de Jean-Jacques Rousseau.

Sin importar lo que ocurra con respecto a este hipotético “momento de la ética”, lo que cabe observar es que lo que se ha perdido bajo los procesos de configuración de la globalización, es el horizonte de comprensión de la política y se ha perdido una vez que ha sido abandonado el problema del Estado y su relación con un determinado sistema de dominación y subordinación política. Como se ha perdido también, por otro lado, la visión de nuestros propios referentes democráticos. Es por esto último que no se deja de sospechar que se atraviesa una crisis de valores democráticos, que tiene razón de ser en su trastocamiento, una vez que dichos valores se convirtieron en parte del sustento de la legitimidad democrática del neoliberalismo tecnocrático.

VI

En las actuales condiciones de dominación capitalista global, es tan importante repensar el problema del Estado y el de la soberanía como considerar con cierta seriedad la crítica de Rousseau sobre el

problema de la sociedad civil. Con respecto al problema del Estado, para nuestro autor éste debe desempeñar un papel mucho más relevante que el de simple guardián de un orden social basado en la moderna propiedad privada. Es esta vulgar reducción a la que se ha sometido el Estado la que permite ver a la propiedad privada como algo inviolable y, por lo mismo, como una relación social carente de cualquier significación, referente o sentido histórico, más allá del que ella adquiere bajo dicha dominación. Lo que importa hoy es darle al Estado el sentido social e histórico al que ha tenido que renunciar a partir del poco sustentable argumento de tener que generar un esquema de acumulación capitalista que deja de ver en el Estado a un temible e inmortal enemigo.

Pero lejos de ser hoy el Estado el simple guardián del sistema de propiedad privada que requiere y exige tal sistema de acumulación, es, no hay la menor duda, una entidad política que se ha instrumentalizado para los fines exclusivos de dicha acumulación.

Ahora bien, reorientar las fuerzas del Estado hacia otros esquemas de desarrollo mediante los cuales el presupuesto teleológico de esta filosofía política adquiera mínimas condiciones para su eventual éxito, y comprendiendo que es imposible alcanzar el “bien común” en términos absolutos, significa aceptar que el bien común es una idea-fuerza de la política para la cual lo importante es recuperar los valores democráticos que deben ser impulsados y defendidos desde el Estado. Y tratando de aclarar el ambiente confuso que ha generado la polémica sobre esta filosofía política, cabe decir que la finalidad de la política no es la felicidad, como han insistido los detractores de Rousseau. Tampoco debe ser el obligar a los hombres a ser libres. Insistimos por ello: la política no tiene por qué estar obligada a conquistar estos fines. Lo que sí es su asunto es responsabilizarse por generar aquellas condiciones materiales, culturales y político-sociales que tiendan a evitar el embrutecimiento y la enajenación de los hombres.

Si el propósito de la política es evitar o reducir, en la medida de sus posibilidades históricas, la enajenación y el embrutecimiento de los hombres, Rousseau, como crítico de la Modernidad, no puede ser la insoportable figura de un “moralista trasnochado”. De un moralista que, ante la imposibilidad práctica de dar vida a su “pro-

yecto político” o a su “proyecto educativo”, se refugia en el “acto confesional” como la revelación que hace de sí mismo un individuo que, al querer ejercitar la virtud civil como elección y proyecto de vida y, por lo mismo, como compromiso y responsabilidad social, se niega a seguir las normas y criterios de convivencia de un orden que si bien no deja de ser admirado por los referentes civilizatorios que produjo, su decadencia era ya más que inevitable.

Lo importante no es ver a un pensador oportunista que proyecta a su devastadora crítica social y cultural hacia ese decadente Antiguo Régimen; lo relevante y trascendente es que intuye que el nuevo orden social que está emergiendo prácticamente ante sus ojos, resulte ser poco promisorio para los destinos humanos, pues la crítica del ginebrino, si bien es de carácter antifeudal, no deja de ser a su vez también de declarada tendencia anticapitalista.

En efecto, Rousseau como el infaltable pensador “quejumbroso” que era, despliega un pesimismo antropológico del cual se desprende el espíritu contradictorio de su personalidad y de su pensamiento. Será este individuo quien abrace a la soledad con desesperación melancólica imaginando un pasado escurridizo. Pero será también quien sabrá proyectar un pensamiento político cuyos contenidos utópicos continúan siendo referidos en consideración de la posibilidad de construir un mejor mundo civil en términos de mayor justicia, libertad e igualdad.

La crítica económico-política que desde el liberalismo y que desde el conservadurismo se le ha hecho a la filosofía de Jean-Jacques Rousseau, es la misma con la cual coincide hoy el neoconservadurismo. Tal coincidencia no es casual. Desde nuestro punto de vista, esto responde al hecho palmario de que las cosas del mundo de Rousseau sustancialmente no llegan a ser muy diferentes al actual mundo globalizado. Si la idea de esta filosofía era desterrar de este mundo la guerra, la injusticia, la desigualdad, la corrupción y la opresión, es claro que esto no ha ocurrido. Quizá sólo hemos cambiado de escenario histórico. Un escenario en el que el progreso se encuentra instrumentalizado justamente para hacer más sofisticada y cínica una dominación únicamente preocupada por mantener y reproducir la desigualdad y la injusticia, así como la opresión e incluso la guerra.

Pero justo por ser esta filosofía política crítica de ese mundo, no es casual verla como una filosofía política a la que se le acusa de ser culpable de que durante dos siglos la humanidad haya tenido que pasar por una intensa y cruenta lucha de clases, así como por un periplo revolucionario que tiene su fin con la caída del sistema soviético. Desde el neoconservadurismo, como ideología económico-política de la globalización dominante, la filosofía política de Rousseau no es sólo extraña, sino sobre todo es simplemente inaceptable. Liberales, conservadores y hoy neoconservadores coinciden en reconocer y determinar esta filosofía política —junto con la de Maquiavelo y la de Marx entre otros—, como inaceptable tanto para los fines de una acumulación capitalista sin contrapesos, como para los fines de una idea de la política en la cual sólo se aceptan con las restricciones del caso los valores de la democracia liberal.

De este modo, lo que hasta hoy ha resultado ser lo inaceptable de esta filosofía política es que Rousseau: 1) criticó a la propiedad privada moderna como lo que esencialmente es: el sustrato material del que emerge un sistema de dominación y subordinación económico-política que no deja de provocar desequilibrios sociales, injusticia y, sobre todo, desigualdad social; 2) fue el fundador de una idea de la política sustentada en la crítica a la democracia liberal. A Rousseau se le señala como el autor de la democracia totalitaria y mesiánica; de una concepción de la democracia que, con o sin revoluciones políticas de por medio, es la raíz de la “legitimidad” de los regímenes totalitarios con los que particularmente se ha identificado al fascismo, al nazismo, al populismo, pero sobre todo al socialismo; por último, 3) planteó una filosofía política que al proyectar y depender del principio o metafísica de la unidad política, ve a la sociedad civil como la suma de fuerzas que al actuar y participar política y socialmente, en vez de reforzar los referentes unitarios de la comunidad política, los trastoca, provocando con ello la fractura de la organización política que nace con la voluntad general. Es decir, lo que ve Rousseau es una sociedad civil convertida en una gama de facciones que, justo por no tomar en cuenta el bien común, se despliegan como fuerzas políticas, sociales, pero sobre todo económicas, para las cuales el Estado únicamente puede ser el agente o instrumento de sus intereses particulares. Así, lo que

invariablemente termina por ser sacrificado es el bienestar de la comunidad.

Ahora bien, el riesgo de asumir una filosofía política crítica como es la de Jean-Jacques Rousseau, conduce a replantear estos tres grandes temas y retos que hasta hoy, y a más de doscientos años de su muerte, continúan siendo los tres grandes problemas de nuestra realidad histórico-política y sociocultural. La actualidad y vigencia de esta filosofía política como crítica de la Modernidad no sugiere su negación o superación. Lo que desde nuestro particular punto de vista propone Rousseau es la realización de la Modernidad; lo que significa que ésta deje de ser la serie de sus discursos que hablan, a veces complacientemente, de su reiterado fracaso o de su imposibilidad e impotencia para cumplir sus promesas. Desde nuestra perspectiva, refrendar este espíritu crítico es abrir un horizonte de optimismo en el sentido que hace posible replantear la alternativa socialista, imaginando un nuevo sistema de poder democrático y revalorando críticamente las perspectivas y límites de una sociedad civil que ahora, a diferencia de la que pensó y enfrentó el ginebrino, se expresa y se reconoce por sus tendencias democratizadoras—incluso en el nivel global. Estas tendencias, como se puede observar, son en muchos sentidos opuestas a la democracia liberal y a la omnipotencia de la sociedad de mercado total.



FILOSOFÍA



LA CULPA DE LA INDIVIDUALIDAD: HEGEL LECTOR DE ROUSSEAU

*Clementina Cantillo**

Ya desde los años juveniles, como lo atestigua, en primer lugar, Karl Rosenkranz, Hegel leyó a Rousseau. En su etapa de estudiante (y es sabido que mantuvo esa costumbre a lo largo de toda su vida), Hegel solía transcribir fragmentos, secciones o incluso obras enteras que habían despertado su interés. Al respecto, Rosenkranz nos relata sobre una transcripción de algunos extractos de Rousseau, filósofo francés, muy esmerada y “agradable”, hecha por Hegel. Lo hace en una parte bastante amplia de su trabajo de anotación de las lecturas efectuadas por Hegel, donde inserta, entre otros, algunos fragmentos de las *Confessions* (Rosenkranz, 1844). La importancia de las lecturas rousseauianas aparece de manera significativa en los testimonios relativos a los años en que estuvo en el convento de Tubinga. A este respecto, merece la pena recordar el hecho de que la posición de Hegel se le antojaba a su compañero de estudios, Leutwein, por ejemplo, como la de un “ecléctico” que “vagabundaba por el reino del saber” (*Dokumente...*, 1966:428-430; Nicolin, 1970:10-15; Racinaro, 1975:13-14)¹ y que consideraba a Rousseau “su héroe” (*Dokumente...*, 1966:430; Henrich, 1965:39-77). Dentro de este “reino”, como es sabido, es posible particularizar dos núcleos teóricos esenciales: el que procede del intenso estudio de la Antigüedad clásica y el relativo a la Ilustración, cultivado a través de la lectura de autores históricos como Garve, Meiners, Schoroeckh

* Università degli Studi di Salerno, Italia.

¹ Remitimos a Racinaro (1975:22-23) para una aclaración del sentido de ese “eclecticismo”.

(que se había inspirado, a su vez, en el *Esprit des lois* de Montesquieu) y de pensadores como Rousseau y Voltaire, Gibbon y Hume, Ferguson y Schiller y, por supuesto, Kant. Pero el interés de Hegel hacia Rousseau, en los años de su estancia en el convento, no puede comprenderse sino a la luz de la decisiva, y al principio entusiasta, adhesión hacia aquel acontecimiento histórico que para Hegel —como para toda una generación de intelectuales— marcó, de manera contundente, el mismo desarrollo de su pensamiento: la Revolución francesa. En el convento, los estudiantes seguían con mucha atención los acontecimientos franceses, hasta el punto que fundaron un club político, inspirado en los ideales revolucionarios, en el que se leía a Rousseau y se comentaban los periódicos franceses. La importancia que ellos —Hegel, pero también Hölderlin y Schelling— atribuían a este acontecimiento histórico la atestiguan, además, los escritos de algunos estudiantes del condado de Moempelgard, que encontramos en el “Libro de familia” hegeliano, levantando himnos a la revolución y a Rousseau. Por ejemplo, en la dedicatoria del Seminario Stiftler Billing cita, casi literalmente, un fragmento de *El contrato social*: “Si hubiera un gobierno de ángeles, se gobernaría democráticamente” (el fragmento de Rousseau reza así: “Si hubiera un pueblo de Dioses, se gobernaría democráticamente”) (Hoffmeister, 1952, IV:44; Rousseau, 1964, III:406; Racinaro, 1975: 45-77 y 300-301).

Un primer factor de acercamiento más estrecho de Hegel con Rousseau lo encontramos en su escrito del periodo de Berna, *Volksreligion und Christentum* (1793-1794), en el que el filósofo alemán, al subrayar la diferencia entre una cultura sólo erudita y libresca y una cultura entendida como trabajada adquisición personal,² nos recuerda de manera inconfundible algunos importantes motivos en el estilo de Rousseau. Al afrontar la temática de la religión en los años inmediatamente posteriores a 1789, Hegel subraya la relación de ésta con la vida y la existencia concreta de los pueblos y, por consiguiente, su vínculo con la realidad histórico-política; para él, el lugar exacto de la religión tiene su raíz en la dimensión del

² Motivo, éste, perteneciente también a Garve como a Lessing (cfr. Racinaro, 1975:18).

“corazón” y no en la de un abstracto intelecto. Así como Rousseau, en su *Emilio*, había observado que “el culto esencial es el del corazón”, el único culto que Dios en verdad exige, Hegel afirma, en el escrito dedicado a la *Volksreligion*, que la religión “es asunto del corazón [...] interesa el corazón e influye en nuestros sentimientos y en la determinación de nuestra voluntad”; de ahí que no se pueda identificar con un “conocimiento simplemente histórico o razonado”, que sería más bien objeto de la teología la cual, por eso mismo, es distinta de la religión (Rousseau, 1964, IV:608 y 627; Hegel, 1907b:5 y 10).³ Como lo ha observado Manfred Riedel, con la expresión *Volksreligion* se entiende una religión que concretamente surge en un pueblo y no en la Idea. Esta “tarea se la sugirió a Hegel probablemente *El contrato social* de Rousseau”, y su idea del cristianismo como religión privada, que al diferenciar entre cristianos y ciudadanos llega a ser incompatible con un pueblo libre (Riedel, 1969:77). Para Hegel, el “cristianismo romano” —que, rousseaunianamente “rompe la unidad social”— dio lugar a una sociedad disgregada al estar compuesta por individuos desgarrados en sí mismos por la contradicción de estar obligados a vivir y obedecer como ciudadanos las leyes de un Estado que al fin y al cabo era extraño para ellos, puesto que el verdadero reino sólo sería el “de los cielos”. La religión cristiana —según expresa Rousseau— se “preocupa únicamente por las cosas del cielo”, llegando al extremo de decir que “la patria del cristiano no es de este mundo”; según Hegel, el cristianismo en lugar de dirigirse a los ciudadanos de un Estado terrenal “quiere educar a los hombres para que lleguen a ser ciudadanos del cielo, con la mirada siempre dirigida a lo alto, ahí donde los sentimientos humanos se vuelven extraños para ellos mismos” (Rousseau, 1964, IV:466; Hegel, 1907b:8). En este sentido, la referencia a Rousseau —que debía de interesar mucho a Hegel, sobre todo en aquellos años, siendo tan concreta su reflexión— adquiere una importancia peculiar, sobre todo si la consideramos a la luz del otro elemento central que se aborda en *Volksreligion und Christentum*, así como en la noción de Estado en Hegel, es decir, la referencia al ideal de la *polis*.

³ En relación con los temas aquí tratados, se remite a las deslumbrantes y documentadas páginas de Racinaro, 1975:55-77.

Como es sabido —aunque haya llegado a conclusiones distintas de las hegelianas—, es el mismo Rousseau el que defiende la necesidad, frente al espectáculo de la realidad “miserable” y “lamentable” de los pueblos contemporáneos, de volver la mirada a la *polis*, en la que el ciudadano vivía en comunidad, conjuntando la vida privada y la vida pública. El debilitamiento de este ideal hizo posible —según Hegel— el nacimiento de la *Privatreligion*, que por eso mismo, es la consecuencia histórica de un proceso de disgregación política y social.

Hoy la muchedumbre ya no tiene ninguna virtud pública, hasta tal punto que ha precipitado en un estado de opresión; [...] lleva una vida privada, le faltan signos y milagros, le falta una divinidad que le asegure la existencia de una vida futura, porque ya no puede tener en sí misma esta fe [...]. De ahí la acogida abierta y cordial de la religión cristiana en los tiempos en que la virtud pública de los romanos estaba a punto de desaparecer, al mismo tiempo que decaía su grandeza exterior (Hegel, 1907a:71-72).

Revelándose lector de Ferguson, además de Rousseau, Hegel rastrea las causas del nacimiento de la *Privatreligion* en el debilitamiento del espíritu republicano y en la privatización de las relaciones sociales, en un proceso en que la disgregación del Estado camina paralelamente a la escisión del individuo en el paso del *ci-toyen* —que no pide “ni indemnización ni compenso” para sus propias acciones— al *Privatmensch*.⁴

De manera progresiva, en la reflexión hegeliana la referencia al ideal de la armónica unidad de la *polis* se profundiza, pero con la

⁴ Según expresa Ferguson: “Para los antiguos griegos o para los romanos el individuo era nada y la comunidad todo. Para los modernos, en demasiadas naciones de la Europa, el individuo es todo, la comunidad nada” (cfr. Ferguson, 1767). Según Rosenkranz, Hegel conocía la traducción alemana de la obra, aparecida en Lipsia en 1768 con el título *Versuch über die Geschichte der bürgerlichen Gesellschaft*. Como es sabido, Rosenzweig hace remontar a esta obra, al menos desde el punto de vista terminológico, el concepto de “sociedad civil” (cfr. Rosenzweig, 1920, II:118). La observación es también de Lukács, pero revocada en duda por Riedel (cfr. Riedel, 1969: 136 ss.). Sobre toda la problemática en cuestión, véase Racinaro, 1975:90-91 y 312-313.

conciencia del carácter constitutivamente histórico de cada acontecimiento humano y, por consiguiente, del paso irreversible de la Antigüedad clásica a la Modernidad, un paso que impide la asunción de cualquier perspectiva que se dirija a una originaria condición de la humanidad que sería necesario restablecer.

Sin detenernos en los distintos trayectos y resultados teóricos en que, tanto para Rousseau como para Hegel, se plantea la exigencia de reconstituir la unidad del mundo humano y social, en relación con el tema que vamos desarrollando, cabe subrayar cómo el vínculo de Hegel con Rousseau puede ser fecundamente buscado en la configuración de la temática, decisiva en la Modernidad, de la distinción entre *homme* —entendido como *bourgeois*, *Privatmensch*— y *citoyen*, así como a partir del reconocimiento rousseauiano del hombre “social” como aquel hombre que “vive siempre fuera de sí mismo” (*hors de lui*) (Rousseau, 1964, III:193), en la cuestión del significado y de los usos en ambos pensadores, de un término decisivo como el de *aliénation*. Es bien sabida la importancia de términos como *Entäußerung* (“cesión”), *Entfremdung* (“alienación”), *Veräußerung* (“enajenación”) en el pensamiento y en el lenguaje hegeliano, como también el papel que estos conceptos tendrán en el posterior debate filosófico y ético-político (Bloch, 1962:69). Como muchos lo han subrayado, el concepto de alienación encuentra uno de sus lugares teóricos más relevantes de su moderna constitución justamente en la filosofía de la Ilustración, y especialmente en el debate del siglo XVIII relativo a la distinción entre derechos “alienables” e “inalienables” (Derathé, 1970). En particular, ha sido señalado el vínculo de algunos usos de *Entäußerung* (“cesión”) y *Veräußerung* (“enajenación”) con la tradición iusnaturalista y contractualista. Por ejemplo, la denominación de *unveräußerlich* (“inalienables”) para los bienes inalienables de la persona, o el doble uso de *Entäußerung* (“cesión”), en sentido positivo o negativo, según sea el objeto “cedido”, el cual puede ser de naturaleza “alienable” o “inalienable”. Por lo que se refiere al tema que abordamos en este ensayo, es interesante notar cómo en Hegel el concepto de la renuncia, por parte del individuo, a la particularidad de su voluntad para hacer posible la afirmación de la voluntad universal, tiene significativas analogías terminológicas con el uso de “alienación” en Rousseau. En relación

con esto, cabe recordar que las palabras *alienatio*, *alieno*, son las mismas utilizadas por Grotius para referirse a la “cesión”, por parte de los individuos, de su derecho a gobernarse, y es contra el mismo Grotius que Rousseau dirige sus críticas, acusándole de no haber distinguido entre un significado positivo del término *aliénation*, que se refiere a la cesión de la voluntad individual en favor de la universal, como garantía de libertad; y uno negativo, en el que éste indicaría sólo una “cesión gratuita” y unilateral de sus propios derechos, sin recibir nada a cambio (y esta argumentación, como es sabido, se usa también en contra de Hobbes). Un uso análogo del término, es decir, en las dos acepciones a las que nos hemos referido, es justamente el que adopta Hegel en referencia con los ya mencionados conceptos de *Entäußerung*, *Entfremdung* y *Veräußerung*, entendidos en el sentido de la “universalización” del individuo,⁵ del “salir de sí mismo” y como condición de enajenación. La conciencia de tal distinción, aunque no expresada de manera finita como luego lo será, madura en su pensamiento ya en los años juveniles, durante su estancia en Berna, es decir, en los años en que, como hemos visto, más vigoroso era el influjo de las lecturas rousseauianas. Desde esta perspectiva, aparece fundado el reconocimiento de la influencia del ginebrino en el pensamiento de Hegel, sobre todo en relación con el concepto de alienación, en el sentido de la distinción entre un contrato “ecuánime” y uno “inícuo”, en el que, quien lo suscribe ya no es capaz de volver a adueñarse de lo alienado, con todas las consecuencias que derivan en la relación entre el individuo y la sociedad. En su libro *Die Positivität der christlichen Religion* (1795-1796), Hegel, situándose en la misma línea de pensamiento de Rousseau, Forster y Fichte, afirma:

No hay hombre que pueda renunciar al derecho de darse por sí mismo su propia ley, de tener que dar cuenta sólo a sí mismo en relación a la aplicación de la misma, ya que a través de tal *alienación* (*Veräußerung*) dejaría de ser hombre (Hegel, 1907b:212).

⁵ Véase a este propósito Hyppolite, 1946, II:372. Con referencia a los precedentes de una tal idea de *Entanuserung*, Hyppolite cita “pensadores políticos como Hobbes, Locke, Rousseau que, bajo diversas y opuestas formas, han considerado el problema de la alienación del Uno (mismo natural”, pp. 375-376.

Y así, en Rousseau: “Renunciar a su libertad es renunciar a su calidad de hombre” (Rousseau, 1964, III:356). En el sentido de un uso “positivo” de la alienación se pueden, al contrario, descubrir importantes convergencias cotejando, por ejemplo, un paso central de *El contrato social* con un fragmento de las *Vorlesungen* impartidas en Jena en 1805 y 1806.⁶

Cabe, por supuesto, recordar cómo el sentido del “salir de sí mismo” en Hegel va más allá de la problemática de la relación individuo-Estado, haciéndose “cifra” de la misma relación entre universal y particular, totalidad y singularidad, entre el individuo y la realidad de su propio mundo. Y es a la luz de este más amplio contexto del pensamiento hegeliano que hay que comprender el alejamiento definitivo —al menos en las declaraciones explícitas— de Hegel de los planteamientos de Rousseau. Ya en la *Realphilosophie*, escrita en Jena, Hegel, al afrontar la temática del contractualismo, reconoce que en él ya existe, aunque de manera no explícita, la idea de la *Entäußerung* de la personalidad. Sin embargo, ésta no puede encontrar su propio y adecuado desarrollo, porque en la teoría del contractualismo la relación entre voluntad particular y voluntad universal es tal que la voluntad del individuo queda esencialmente singular, justo en la medida en que no ha habido una verdadera *Entäußerung*, es decir, una auténtica renuncia a su propia singularidad. Así, para Hegel lo universal como tal existe antes de las exigencias de los individuos y existe justamente como concretización de su libertad y de sus voluntades particulares, en la medida en que tal particularidad es superada en su unilateralidad (Chiereghin, 1980:115-118).

Apoyándonos en estas presuposiciones, cabe ahora dirigir nuestra atención a las célebres páginas de las *Grundlinien der Philosophie*

⁶ En *El contrato social* se lee: “Esas cláusulas, por supuesto, se reducen todas a una sola, a saber, la alienación total de cada asociado con sus derechos para toda la comunidad, pues primero, cada uno al entregarse por entero, la condición es igual para todos y, siendo la condición igual para todos, ninguno tiene interés de convertirla en algo excesivo para los otros. Más aún, al hacerse la alienación sin reserva, la unión es tan perfecta como no podría ser más, y ningún asociado tiene nada que reclamar.” Y en Hegel lo encontramos en: Hegel, 1967, II:245; Rousseau, 1964, III:360-361. Por lo que se refiere a un puntual análisis terminológico, se remite al volumen de M. D’Abbiere, 1970:32-34.

des Rechts (Fundamentos de la filosofía del derecho). En el párrafo 29, como conclusión de la introducción dedicada, precisamente, a la relación entre voluntad, libertad y derecho, Hegel critica la posición kantiana relativa al tema, observando cómo ella, por un lado, contiene una definición del derecho fundada en el aspecto negativo de la limitación de la libertad, mientras que, por el otro, se funda en el principio —que se ha difundido con Rousseau— por el cual “la base sustancial y lo primero debe ser la voluntad”; sin embargo, no en cuanto ésta es “entendida como siendo en sí y por sí, racional, el espíritu como verdadero espíritu, sino como individuo particular, como voluntad del individuo en su peculiar arbitrio”. Esto, en otras palabras, se funda en un principio que aparece absolutamente inadecuado en Hegel, ya que, en virtud del mismo, derecho y libertad no brotan de una racionalidad inmanente, sino de la creación de un universal abstracto, sólo exterior y formal, porque a su vez se funda en una voluntad singular igualmente abstracta y formal, a partir de la cual sólo es posible llegar a “lo que es común”, a una “voluntad general” y no auténticamente universal (Hegel, s.f.:§5). En función de esas presuposiciones, la “unión de los individuos llega a ser un contrato”, que tiene como fundamento la voluntad individual más que lo universal y racional (Hegel, s.f.: §258. Pero —como Hegel explícitamente aclara en el párrafo 100— “el Estado no es un contrato” (y en efecto, el tratamiento del contrato se encuentra en la segunda sección, titulada “Derecho abstracto”), o sea que no puede ceñirse a la relación entre las partes contrayentes, en la que éstas son “personas inmediatas”, que suscribiendo el contrato, actúan según su voluntad, de manera que la voluntad que con el contrato se realiza “es tan sólo una voluntad puesta por las partes, puesta por tanto sólo en común, y no universal en sí y para sí, y donde “el objeto del contrato es una única cosa exterior” (Hegel, s.f.:§75). En este sentido, presuponer un contrato equivaldría a admitir que vivir en el Estado procede de una elección subjetiva, de un consenso arbitrario y facultativo, quitando la necesidad que, por el contrario, constituye su fundamento. La voluntad considerada en sí misma es, inmediatamente, sólo referirse a sí misma y su absoluta e indiferenciada afirmación, y es también la “absoluta posibilidad” y libertad, independientemente de cual-

quier contenido particular. Pero tal libertad es para Hegel sólo “negativa, o sea, la libertad del intelecto”, “la libertad del vacío”, la cual, en el momento en que se dirige a la realidad concreta, se vuelve “el fanatismo de la destrucción de cada subsistente orden social”, el intento de eliminar todo lo que se vea afectado tan sólo por la sospecha de querer oponerse a ella. Su forma de actuar es la destrucción, e incluso cuando parece actuar en nombre de los más altos ideales, como la igualdad universal y el bienestar de la humanidad, se califica como “la furia de la destrucción”, que transforma el principio de la afirmación de la voluntad en la historia en el “acontecimiento más horrible y alucinante” (Hegel, s.f.:§5).

Como es sabido, esos temas no eran nuevos para Hegel, pues él los había afrontado de forma ejemplar en las páginas de la *Phänomenologie des Geistes* (*Fenomenología del espíritu*), en los célebres pasos en que el resultado del *raisonner* ilustrado es justamente “el fanatismo del pensamiento abstracto”, que desemboca en la experiencia trágica del terror. Más en general, la condena a la pretensión de la individualidad, de quererse afirmar en sí misma en su autónoma singularidad y de querer hacer de sí y de su propio bienestar el principio de organización de la sociedad, caracteriza las tres “figuras” de la individualidad en la parte de la *Phänomenologie...* dedicada a la razón “activa”. En ella se consume, en todo su dramatismo, la derrota de aquella “inquieta individualidad” por la cual —como expresa Hegel— “es ley la opinión o la singularidad” (Hegel, 1988:251). En la articulación del discurso hegeliano, el principio, de influencia rousseauiana, de la originaria “bondad” de la inclinación natural, luego corrompida por la sociedad, desemboca en el resultado dramático del “delirio de la presunción” (representado, como es sabido, por la figura del Karl Moor schilleriano),⁷ que transforma el mundo al seguir la ley naturalmente inscrita dentro de su propio corazón, orientada a la búsqueda de la felicidad y del bienes-

⁷ A tal propósito, cabe recordar la lectura de Cassirer, el cual, volviendo a llamar a Karl Moor, subraya cómo Rousseau, a diferencia de la actitud del *Sturm und Drang* que invoca la libertad en contra de la ley, reconoce la ley no como “enemiga y adversaria de la libertad”, sino más bien como “la única que nos puede dar y garantizar verdaderamente la libertad” (Cassirer, *et al.*, 1994).

tar de los hombres, en la ciega furia destructiva de una conciencia que “quiere obligar a los hombres a ser libres y felices”, imponiéndoles su propio punto de vista. Y así como en el curso del mundo la singularidad ve la obra de individualidades accidentales, que habrían introducido el mal en la humanidad, buena por naturaleza, esa misma perspectiva individualista aclara el hecho de que aquel orden social que se quiere combatir como responsable de iniquidades e injusticias, es el fruto no de una o más individualidades malas —ya que parecería ridículo atribuir a pocas singularidades la culpa de todos los males que afectan a la sociedad—, sino que resulta de lo que es ya el “juego” no esencial del consolidarse y del disgregarse de las múltiples singularidades que actúan en él (y también en relación con este aspecto es posible ver la referencia a la Revolución francesa y a la rápida sucesión de leyes y poderes que la caracterizan). El orden instaurado por la única individualidad muestra, por eso, su insuficiencia, ya que representa un orden sólo “privado”, trágicamente “lúdico”, que no ha llegado aún a la conciencia de la auténtica “vida ética” que podrá instaurarse sólo cuando la individualidad “hecha pedazos” —es ésta la expresión hegeliana— y reducida a la condición de irrealizable de un grotesco vaniloquio subjetivo alrededor de la pureza de la virtud, haya expiado su “culpa”, esto es, cuando haya superado su abstracción y unilateralidad, reconociéndose en la universalidad de la sustancia ética.

Según esta perspectiva, Rousseau tiene —abriendo el camino hacia la filosofía kantiana-fichteana—, como aclara Hegel explícitamente en las *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie* (*Conferencias sobre la historia de la filosofía*), el mérito esencial de reconocer la libertad de la voluntad como fundamento del hombre como hombre y del Estado como adecuada realización de tal disposición a la libertad. Se puede decir que el pensamiento de Rousseau se constituye a partir de aquellas mismas exigencias que Hegel le opone críticamente, en primer lugar la exigencia de que en el Estado actúe el reino de la libertad como autonomía y la necesidad de separar el principio del Estado, sea de un mero impulso a la socialidad como de una forma cualquiera de autoridad divina (Bobbio, 1966:379-407; Tessitore, 1970:217-249; sin autor, 1972:293-319;

Methais, 1974:101-104).⁸ Cabe, además, recordar que el mismo Rousseau, al reconocer en el Estado un “yo común” en “su vida” y en “su voluntad”, distingue la voluntad general de la voluntad de todos, la cual se dirige al interés privado y es sólo “una suma de voluntades particulares”.⁹ Sin embargo, la posición de Rousseau no logra, según Hegel, ir más allá de los confines determinados por una voluntad enraizada en su absolutizada singularidad,¹⁰ es decir, que no logra liberarse de aquella “culpa” de la individualidad que, al coincidir pensamiento y voluntad en el universal ético, podrá ser verdaderamente comprendida y superada sólo con la filosofía hegeliana.

BIBLIOGRAFÍA

- Bloch, E. (1962), *Subjekt-Objekt. Erläuterungen zu Hegel*, Frankfurt del Main, Suhrkamp.
- Bobbio, N. (1966), “Hegel e il giusnaturalismo”, en *Rivista di Filosofia*, vol. LVII, Roma.
- Cassirer, E., R. Darnton y J. Starobinski (1994), *Tre letture di Rousseau*, Roma, Laterza.
- Cesa, C. (ed.) (1979), *Il pensiero politico di Hegel*, Roma-Bari, Laterza.

⁸ En la perspectiva de Petersen, las *Grundlinien* podrían ser leídas como una suerte de reformulación del *Contrat* (Petersen, 1992). Véase también C. Cesa, 1979:29.

⁹ Cfr. Hyppolite, 1946, quien observa: “Es apenas el caso de subrayar el influjo ejercido por Rousseau en la concepción hegeliana del Estado. Es te influjo fue tan profundo como el —un poco diferente— ejercido por Rousseau en el moralismo kantiano”.

¹⁰ Como se expresa Hegel en los *Grundlinien*: “En contra del principio de la voluntad singular hay que recordarse del concepto fundamental que la voluntad objetiva es el racional en sí en su *concepto*, llegue a ser conocido por el individuo y querido por su libido o no; que lo opuesto, la subjetividad de la libertad (el saber y el querer), la cual en aquel principio *únicamente* se mantiene firme, contiene sólo *uno* de los momentos, y por esa unilateralidad, de la *idea* de la voluntad *racional*, la cual es eso sólo gracias al hecho de que ella es tanto *en sí* como *por sí*” (§ 258).

- Chiereghin, F. (1980), *Dialettica dell' assoluto e ontologia della soggettività in Hegel. Dall'ideale giovanile alla Fenomenologia dello spirito*, Trento, Verifiche.
- D'Abbiere, M. (1970), *Alienazione in Hegel. Usi e significati di Entäusserung, Entfremdung, Veräusserung*, Roma, Edizioni dell'Ateneo.
- Derathé, R. (1970), *Jean-Jacques Rousseau et la science politique de son temps*, París, Vrin.
- Dokumente zu Hegels Entwicklung* (1966), Stuttgart, Forman.
- Ferguson, A. (1767), *An Essay on the History of Civil Society*, Edimburgo, s.e.
- Hegel, G.W.F. (1907a), *Teologische Jugendschriften*, Tubinga, Hermann Nohl.
- (1907b), *Volksreligion und Christentum*, en *Theologische Jugendschriften*, Tubinga, Hermann Nohl.
- (1967), *Jenaer Realphilosophie*, t. II, Hamburgo, Hoffmeister.
- (1988), *Phänomenologie des Geistes*, Hamburgo, s.e., nueva edición de Hans Friedrich Wessels y Heinrich Clairmont, introducción de Wolfgang Bonsiepen.
- (s.f.), *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, s.p.i.
- Henrich, D. (1965), "Leutwein über Hegel", en *Hegel Studien*, Bd. III, Hamburgo, Felix Meiner.
- Hypolite, J. (1946), *Genèse et structure de la Phenomenologie de l'esprit de Hegel*, t. II, París, Editions Montaigne.
- Hoffmeister, J. (comp.) (1952), *Briefe von und an Hegel*, Hamburgo, Meiner.
- Methais, P. (1974), "Contrat et volonté générale selon Hegel et Rousseau", en Jacques D'Hondt (dir.), *Hegel et le Siècle des Lumières*, París, PUF.
- Nicolin, G. (1970), *Hegel in Berichten siener Zeitgenossen*, Hamburgo, Meiner.
- Petersen, T. (1992), *Subjektivität und Politik. Hegels "Grundlinien der Philosophie des Rechts" als Reformulierung des "Contrat Social" Rousseaus*, Frankfurt del Main, Hain.
- Racinaro, R. (1975), *Realità e conciliazione in Hegel*, Bari, De Donato.

- Riedel, M. (1969), *Studien zu Hegels Rechtsphilosophie*, Frankfurt del Main, Suhrkamp.
- (1973), *System und Geschichte. Studien zum historischen Standort von Hegels Philosophie*, Frankfurt del Main, Suhrkamp.
- Rosenkranz, Karl (1844), *Georg Wilhelm Friedrich Hegels Leben*, Berlín, Bunker und Humboldt.
- Rosenzweig, F. (1920), *Hegel und der Staat*, Munich-Berlín, Oldenbourg.
- Rousseau, J.J. (1964), *Œuvres complètes*, tomos III y IV, París, Bibliothèque de la Pléiade.
- Sin autor (1972), “La filosofia giuridica di Hegel nell’ultimo decennio”, en *Rivista Critica della Filosofia*, vol. XXVII.
- Tessitore, F. (ed.) (1970), “Hegel e il diritto”, en *Incidenza di Hegel*, Nápoles, Morano.



LA FIGURA DEL JARDÍN EN J.J. ROUSSEAU*

*Enzo Cocco***

Dos géneros [de jardines], desde largo tiempo ambiciosos rivales, se disputan nuestros votos. El uno presenta a nuestros ojos el diseño regular que impone el orden.

Lo otro, de la naturaleza amante respetuoso, lo adorna, sin embellecimiento, trata con indulgencia sus caprichos seducientes, su noble negligencia su signo irregular, y permite nacer con arte las bellezas, el desorden, también el caso.

J. Delille,
Les jardins ou L'art d'embellir les paysages.

Antes de analizar y definir el significado metafórico y el valor filosófico y moral de la figura del jardín en Rousseau, hay que formular una premisa: aquí el jardín es visto, y así ha sido siempre, no como un simple espacio, sino como un *metaespacio*, lugar en el cual el espíritu se objetiva y el objeto se espiritualiza. Se carga de equivalencias metafóricas e “ideales”.

En la multivariada de las formas del jardín históricamente realizadas, las civilizaciones han —desde siempre— depositado su sentimiento de la naturaleza, las expresiones de un determinado gusto (que es “el aspecto estético de la cultura de la historia”) (Assunto, 1973, I:365). Pero también las necesidades, las nostalgias, los

* Traducción de Julieta Espinosa y Marco Certo.

** Università degli Studi di Salerno, Italia.

valores morales, políticos y religiosos de los cuales han estado atravesadas las ideas y las imágenes del hombre y del mundo que en ellas han sido elaboradas y fijadas.¹

En este sentido, quien quisiera escribir la historia completa del jardín y sus formas tendría una gran y particular tarea que preparar y llevar a buen término, porque se trataría de hacer la historia de la cultura occidental (y no sólo ésta) del representar, es decir, los aspectos y valores cambiantes que han atravesado y distinguido periodos históricos y épocas diversas.

En el siglo XVIII, por ejemplo, el arte de los jardines permite, por sí solo, hacer comprender la renovación del gusto estético y afirmarse de un nuevo sentimiento de la naturaleza. La experiencia de ambos la encontramos por medio de la contraposición entre dos estilos de jardín, lo geométrico y regular que tenía en Versalles el primer modelo, y lo paisajístico o natural que, a principios del siglo XVIII, se había ido afirmando en Inglaterra contra las simetrías de los “jardines clásicos y barrocos” de Francia y Holanda.

La voz “jardín” de De Jaucourt ofrece una confrontación precisa en tal sentido. En ella, el autor recuerda que después de la muerte de André Le Nôtre² (“uno de aquellos genios creadores dotado por la naturaleza de un gran gusto y de una sagacidad singular”), (Diderot y D’Alembert, 1770-1779, VIII:416), el arte de los jardines “ha degenerado extrañamente” entre los franceses, y “dentro de las artes del gusto es, quizá, la que más ha perdido en nuestros días”. En contra de la maravillosa invención de Le Nôtre, sus discípulos y los imitadores del estilo francés han hecho “no uso sino abuso” de las teorías del maestro y han construido jardines con un arte que “mostraba más la mano del hombre que la de la naturaleza”.

¹ Interrogando la estrategia compositiva de los jardines, que varía en el tiempo y en el espacio, es posible deducir, según Bruno Basile, “una idea filosófica, y hasta una entera visión del mundo” (Bolonia, Il Mulino, 1993:9). Basile recuerda, en la misma página, la importancia de los estudios sobre este planteamiento de Arthur O. Lovejoy: *La grande catena dell'essere* (Milán-Feltrinelli, 1966, pp. 22 ss.) y *L'albero della conoscenza. Saggi di storia delle idee* (Bolonia, Il Mulino, 1982).

² Por un juego del destino, la muerte de Le Nôtre en 1700, se asume no solamente con un valor biográfico, sino simbólico: es el parteaguas de dos

Diferente al arte francés de los jardines es, según De Jaucourt, el de los ingleses, inspirado en el buen gusto. Los jardines de Inglaterra, de hecho, desde los primeros decenios del siglo XVI, han sido creados “por ser el asilo de un placer dulce y sereno”, para hacer que el “cuerpo se relaje y el espíritu se distraiga”. Para alcanzar un tal fin “no se prefiere para nada instalar en aquellos lugares [...] ni las pequeñas y ni tampoco las más bellas obras de arte. La sola naturaleza, modestamente adornada, y nunca embellecida, expone sus propios ornamentos y beneficios” (Diderot y D’Alembert, 1770-1779, VIII:416).

La atención de De Jaucourt, como se ve, está dirigida a la relación entre arte y naturaleza, estableciendo, desde el principio del siglo, un trato de máxima distancia entre jardín simétrico (en el cual, como recuerda Dezallier D’Argenville, “el arte supera a la naturaleza, que está sujeta y sometida al genio del jardinero”) (Dezallier, 1739) y el jardín paisajístico (donde, en cambio, “el arte debe ceder frente a la naturaleza”, en cuanto que “todo debe parecer natural en un jardín”) (Aubert, 1751, I:525).

Además de volverse histórico del arte de los jardines, De Jaucourt señala aquí la diferencia fundamental entre las dos contrastantes formas de jardín: uno, el clásico a la francesa, orientado a *charmer l’oeil* (encantar al ojo), el otro, el paisajístico, a *parler au coeur* (hablarle al corazón) (Delille, 1782:17).

El primero, dirá algunos años después Delille en contra de Rapin,³ es el jardín *de l’architecte*: “hecho para resplandecer hacia los grandes y los reyes”,⁴ y por lo tanto, esencialmente teatral, escenográfico, realizado con la suntuosidad de la potencia y con un dispendio “de arte verosímil y al mismo tiempo burdo”. Busca una “falsa magnificencia” y una belleza que, más que *charmer* (fascinante, encantadora lenitiva, procurar placer), genera cansancio a la mirada y aburrimiento.

siglos, hacia dos diversos sentimientos de la naturaleza, hacia estilos contrapuestos del jardín.

³ Véase su poema latino sobre los jardines franceses, *Hortorum libri IV*, París, 1665.

⁴ *Ibid.*, p. 27.

El segundo es el jardín *du philosophe, du peintre, et du poète*.⁵ *Del filósofo*, en cuanto el jardín paisajístico es “espacio metafísico” (Mornet, s.f.:238) (muestra “la correspondencia secreta, pero/eterna, que existe entre la naturaleza física/ y la naturaleza moral, entre las sensaciones del hombre/ y las obras de Dios”) (Delille, 1800:VIII). *Del pintor*, porque recoge en sí los contrastes y los matices de la naturaleza (a la cual pintará en una completa soledad, o en la nostalgia de lo pintoresco, o el atractivo horror de lo sublime, o la voluntad del alma y la dulce melancolía de lo romano). *Del poeta*, porque con un semejante jardín sabe reproducir la metamorfosis infinita de la naturaleza y sus *passages sans ombre* (pasajes sin sombra), que hacen de modelo al arte genial (Delille, 1800:VIII).

Las reflexiones de De Jaucourt, a mediados del siglo XVIII, y de Delille, de finales del mismo siglo, son valiosas. Permiten, de hecho, comprender (lo recuerda oportunamente el historiador del arte Nikolaus Pevsner, en sus *Studies in Art, Architecture and Design* [Nueva York, 1968]) que “el parque paisajístico ha sido inventado por los filósofos, escritores y entendedores de arte, no por los arquitectos ni los jardineros”.⁶ Y, agrega Pevsner, en el momento en el cual el crecimiento libre de los árboles se convierte en “un símbolo explícito del crecimiento libre del individuo”, los senderos serpenteantes y los arroyuelos representarán “la libertad del pensamiento [...] sea en las convicciones, sea en la acción”, y la fidelidad a la naturaleza del lugar (al *genius loci*) se caracteriza, metafóricamente, como “fidelidad a la naturaleza en la esfera moral y política” (Raffetto, 1996:153).

Si esto es verdad para Inglaterra⁷ lo es aún más para Francia. Es ahí donde las innovaciones de los teóricos del jardín ingleses encontraron su más amplia difusión y la más perfecta transcripción teórica. De manera particular, en la filosofía de Diderot, Rousseau y Voltaire.

⁵ *Ibid.*, p. VI.

⁶ Este pasaje de Pevsner está en D.S. Lichačev (Raffetto, 1996:153).

⁷ El parque paisajístico, subraya también Pevsner, “ha sido inventado en Inglaterra, puesto que era el jardín del liberalismo inglés, e Inglaterra en ese periodo justamente estaba convirtiéndose en liberal, o estaba convirtiéndose en la Inglaterra de los *Wighs*” (Raffetto, 1996:153-154).

En algunas de sus obras, en efecto, el contraste entre jardín geométrico y jardín paisajístico adquiere equivalencias de carácter existencial, moral, pedagógico y político. Estos autores abundan en el debate sobre el arte de los jardines, pero para considerar “filosóficamente” los aspectos estilísticos de las diferentes formas.⁸

Las figuras opuestas del jardín, en sus escritos, se cargarán de un acento nuevo, un eco filosófico: la imagen de una “razón práctica”. La diferencia entre el jardín geométrico y el jardín paisajístico, que en los teóricos de los dos estilos consistía en el contraste regularidad-naturalidad, se vuelve así, en los escritos de los filósofos franceses, contraposición entre tiranía y libertad (Delille, 1800:X).

Expresión de la productividad de la naturaleza que se manifiesta en infinitas y libres formas, el jardín paisajístico se vuelve metáfora de una más amplia libertad. *De la libertad filosófica*, que se realiza sólo en la “razón dialogante” y en el rechazo al “pensamiento cartesiano” (que traza los confines del conocimiento claro y distinto y, al hacerlo así, jerarquiza los lugares del saber y de la verdad, separa, excluye, valoriza de modo simétrico-asimétrico los espacios de la “certeza” y de la “duda”). *De la libertad religiosa*, basada sobre principios universales de la luz interior que es la voz de Dios en el hombre. *De la libre expresión de la naturaleza humana*, que vuelve la virtud disposición espiritual armoniosamente equilibrada, digna de ser elegida en sí y por sí misma. *De la libertad civil y política*, la cual soporta mal que el poder real sea ejercido con la mano firme de un rey, comparable al constructor de jardines geométricos, ambos acostumbrados a sujetar con cuidados despóticos, ciudadanos y estamentos. *De la libertad genial del artista*, que crea teniendo como modelo a la naturaleza, depósito de todos los registros del arte que quiere refigurar la tonalidad y gradaciones de lo bello y lo salvaje, del orden y el desorden, de lo gracioso y lo sublime, de lo elegiaco y lo trágico.

⁸ Reflexionando sobre el origen y la génesis del jardín paisajístico, Ličhačev afirma: “Cuando una nueva forma de arte hace su aparición buscando suplantar a la que precede, sus expositores consideran polémicamente el lado filosófico de la vieja forma de arte y le ofrecen una interpretación reduccionista que altera la sustancia misma del pensamiento y lo priva de su profundidad” (Raffetto, 1996:153).

En Rousseau, así como en algunas obras de Diderot (*El paseo del escéptico*) y de Voltaire (*Poema sobre la ley natural y Cándido*), la contraposición entre el jardín francés y el parque inglés asume relieves filosóficos y morales. Su idea de jardín, subrayémoslo, es móvil, no unívoca, pero no por esto contradictoria. Esta idea se caracteriza, en cada ocasión, por su relación con la exterioridad del recinto. Cuando el exterior es la naturaleza el jardín es negativamente connotado, es lugar de la desnaturalización del hombre y de la degeneración de la sociedad. En cambio, cuando el exterior es la ciudad y la historia, entonces el jardín adquiere caracteres “positivos”, se vuelve lugar de la memoria de lo natural, de la naturalización de lo cultural y de la educación moral.

Dicha oscilación está presente desde los primeros escritos de Rousseau. En *Le verger de madame de Warens* (1739-1742), por ejemplo, en contra de la sociedad corrupta y corruptora (la cual considera que la perfección moral no es “más que error y quimera”) (Rousseau, 1980-1984, II:1127). Rousseau ha presentado un recóndito jardín de delicias (metáfora de la infancia del hombre y de la humanidad), que tiene los rasgos del jardín natural y del paraíso perdido. Eso es una huerta (*verger*) (un jardín con árboles y frutos) y, como el recinto edénico, es “estancia de inocencia”, “asilo de paz” (Rousseau, 1980-1984, II:1124), espacio de una soledad atractiva y de una felicidad tranquila; ahí, la vida está exenta de inquietud, repleta de placeres dulces que no inflaman el corazón humano, portando en ello los *alimens des serpens*, es decir, el veneno del crimen y de los remordimientos (Rousseau, 1980-1984, II: 1126).

En el *Discurso sobre las ciencias y las artes*, en cambio, está presente la configuración de un jardín citadino con las estatuas de los benefactores de la humanidad, que Rousseau, con sentimiento nostálgico, contrapone a “una bella ribera, adornada por las solas manos de la naturaleza”, espacio de simplicidad y de inocencia (Rousseau, 1980-1984, III:22). Este *beau rivage* (bello río) es símbolo de una naturaleza incontaminada, de la felicidad de un alma pura que vive en una especie de edén más allá de la historia y la civilización.

En los jardines públicos modernos, justamente, lo que se ha elegido instalar es la historia y la civilización. Dichos jardines (adornados con estatuas expuestas para la admiración del pueblo y como

recuerdo de los benefactores de la humanidad y los defensores de la patria) son, para los “filósofos charlatanes” que se definen “amigos de la sabiduría”, metáfora del progreso humano; mientras, para Rousseau, son únicamente “imágenes de todos los extravíos del corazón y la razón” (Rousseau, 1980-1984, III:25). En este primer discurso, el movimiento de la historia del individuo y de la sociedad aparece limitado a estas dos formas del jardín: uno edénico, con sus “árboles agradables a la vista y buenos para comer” (*Génesis*, 2.9), y el jardín público de la pérdida de la inocencia y la decadencia.

Con esta contraposición metafórica (provista por la “teología elemental”: Adán iniciador de la culpa y la caída), Rousseau muestra un modelo de filosofía de la historia que lee el proceso de la humanidad como decadencia y posible redención. Debe actuarse, pero no para retornar hacia el pasado (no es posible retroceder, escribe Rousseau continuamente), sino con una nostalgia del futuro que sepa reencontrar, en el plano social, la unidad y la simplicidad de los primeros tiempos primigenios.

En el *Emilio* y en *La nueva Eloísa*, el jardín se vuelve justamente el símbolo de este camino, metáfora “de la epifanía de la conciencia personal” (Staronbinski, 1982:87) y de la educación a la virtud. Es esto lo que da cuenta de una paradoja del pensamiento de Rousseau, la cual, por mantenerse fiel a la idea de la irreversibilidad corruptora de la cultura y la historia, está orientada a recuperar la espontaneidad, la ingenuidad y la inocencia del “hombre de naturaleza” sobre otras bases y diversos niveles: la razón sentimental y la voluntad moral.

El comienzo del *Emilio* es, bajo este aspecto, ejemplar. La invitación de Rousseau a la “madre tierna y previsor” (Rousseau, 1980-1984, IV:246), para que levante una cerca alrededor del alma del hijo (se trata así de cuidar al “joven arbusto” del choque de las opiniones humanas y de la sociedad, de cultivar y regar la joven y débil planta, antes de que sea mutilada en su propia naturaleza por malos educadores y jardineros sin previsión), nos habla del intento de alejar a los infantes de una obra de irreversible *desnaturalización*, de impedir que ellos se vuelvan “hombres sociales”, seres dobles o, más bien, compuestos que, al unirse muestren los vicios del estado social y los abusos del estado de naturaleza.

El jardín cerrado (*enclos*) que salva de la influencia de las “luces nefastas” de la sociedad y educa las almas hacia la transparencia y la virtud, está presente también en *La nueva Eloísa*, obra “fuertemente estructurada” y “sutilmente armada”, que recoge las ideas filosóficas, pedagógicas, morales, religiosas que forman “la sustancia de las grandes obras que [Rousseau] tenía en preparación” (Guyon, en Rousseau, 1980-1984, II:XLII). En ésta, el autor ginebrino discute sobre la bondad natural y la degeneración social del amor pasional y del eros platónico, de las “intermitencias del corazón” y del modo de educar a los niños, del dolor de la existencia y de la consolación religiosa, del ansia de “ser lo que se debe ser” y de la imposibilidad, a veces, de serlo, de la simplicidad de vivir y del misterio de la muerte, temas diversos que, expuestos a lo largo de las seis partes de la novela, parecerían encontrar, sin embargo, su punto de unificación y de irradiación en la figura del jardín presente en la undécima carta de la cuarta parte.

Más que un juego literario, introducido en la historia a modo de *divertimento* o de pausa narrativa, la descripción del jardín de Julie es parte significativa de la novela entera. Esto se comprueba tanto con el origen del jardín (su construcción es iniciada mucho antes del matrimonio de Julie con Wolmar, y casi inmediatamente después de la muerte de su madre), como con la especificidad del lugar que se diferencia de otro (de la ciudad, antes que nada, pero también del bosquecillo de los jóvenes amantes). Lugar cargado de sentido, el jardín ha multiplicado las equivalencias metafóricas que pueden ser recolectadas y evidenciadas sólo si se escarba en la figura, como si se tratase de un sitio arqueológico. Hay que partir de la visión del conjunto para seguir el análisis de los estratos que muestra Rousseau, en algunos casos superpuestos, en otros coexistiendo y entrelazados.

La idea, el concepto, la esencia del jardín de Julie está en su forma. El Eliseo de la carta undécima del cuarto libro es un jardín paisajístico, que se contrapone a la “planta simétrica y geométrica” de las construcciones francesas, símbolo, para Rousseau, del proceso de *desnaturalización* del humano.

De manera metafórica, opuesto al jardín geométrico es el recinto paisajístico de Julie, al interior del cual los árboles, los prados,

los bosques *no tienen orden ni simetría*, visten la tierra de tal manera que la hacen parecer como inculta o abandonada. Los caminos no son rectilíneos y paralelos, sino tortuosos e irregulares. El agua no está atrapada en tinas y fuentes, sino, limpia, clara, circular y serpentea entre hierbas y flores.

El todo tiene una especie de encanto (*charme*) indescriptible, que suscita un *je ne sais quoi* (yo no sé qué) de vaguedad, *un non so che* de alegría y de bienestar, que rapta el espíritu y lo deja abandonado a profundas ensoñaciones y a inesperados éxtasis. La mano del jardinero se percibe, pero no se ve. Julie ha borrado toda huella de arte y ha hecho que el jardín reproduzca el orden y la unidad de la naturaleza. A Saint-Preux, de hecho, que lo atravesaba maravillado, el jardín de Clarens le parece como el lugar más salvaje y solitario de la naturaleza. Pero Julie borra esta impresión de Saint-Preux, precisando que “es verdad que la naturaleza ha hecho todo, pero bajo mi dirección, y no hay cosa aquí que yo no haya dirigido” (Rousseau, 1980-1984, II:472).

Esta observación de Julie ayuda a descubrir que la huerta de Clarens es metáfora del recorrido espiritual de la señora de Wolmar, del deseo y del ideal que su alma cultiva. Así como el orden establecido por el señor de Wolmar en su propia casa “es la imagen del orden que reina en el fondo de su alma” (Rousseau, 1980-1984, II: 371), así el Eliseo representa, en el terreno, la aspiración a una vida dedicada a disciplinar y purificar las pasiones. Sin negarlas, ni sofocarlas. Regresándolas a una naturalidad que las haga ser semejantes al viento ligero y útil y no a la tempestad que pone en peligro la *navigatio vital* y prepara al naufragio. En ese sentido, no es por azar que el jardín de Julie haya sido construido junto al bosquecillo, en el cual el alma de fuego de los ex amantes cediera a la pasión, los dos lugares, vecinos y, sin embargo, separados por la barrera del jardín, sopesando la vecindad y, también, la distancia de un sentimiento apasionado que ofrece breve felicidad y guarda una larga desventura. Al final, los dos lugares se mostrarán en el ánimo de Julie, no separados sino coexistiendo, mostrando que el amor-pasión, no vencido, se mantiene vivo a pesar de las tentativas de alejamiento y de sublimación de la joven.

En este camino de purificación de la pasión, que es un camino dedicado a distinguir y a encontrar el remedio del mal, el jardín revela otro estrato metafórico, prestándose como lugar que marca el movimiento de la existencia sensible a la moral. El jardín de Julie, lo recuerda el señor Wolmar, ha sido construido en las manos de la virtud. Y la virtud, que es conocimiento del bien y del mal, es el esfuerzo (que no conoce otra cosa que lucha)⁹ de sustraer el alma al dominio de la necesidad para mantenerla en un estado de libertad. Julie, alma virtuosa, ha pasado por la experiencia de la inquietud y la turbación; ha conocido el dolor que, como sombra, acompaña la frágil felicidad de las pasiones. En su propia conversión, en la construcción de una nueva vida, Julie ha perseguido una imagen distinta de la felicidad. Esta idea se encuentra inscrita en el jardín, que es, por lo tanto, metáfora de una alegría (*bonheur*) que no quiere vivir de instantes sino de duración, no de explosión sentimental o de palpitos intermitentes, sino de una calma y de una paz interior porque, recuerda Rousseau en el escrito *Pensamientos de un espíritu recto y sentimientos de un corazón virtuoso*: “no hay, de hecho, una verdadera felicidad sino en la paz interior del alma, y no puede alegrarse de esta paz sino por medio de la virtud” (Rousseau, 1980-1984, II:1308). Rousseau asimila así la felicidad a la beatitud de la que habla Spinoza. La beatitud “no es el premio a la virtud, sino la virtud misma; y nosotros no la disfrutamos porque reprimimos nuestros deseos, sino, por el contrario, porque la disfrutamos podemos reprimirlos” (*Ética*, V, prop. 42). La forma del jardín de *La nueva Eloísa* habla, entonces, del gran esfuerzo y de la acción sublime de un alma bella que ha triunfado frente a las pasiones, oponiéndose a ellas y buscando elevarse desde ellas hacia la virtud que, ya que vence, “domina incontenible, tiene todo en equilibrio”, y hace que no se conozca otra ley “fuera de la ley del deber y el honor” (Rousseau, 1980-1984, vol. II:493-495).

⁹ “La palabra virtud significa fuerza. No hay enteramente virtud sin lucha, no la hay completamente sin victoria. La virtud no consiste solamente en ser justo, sino en serlo triunfando sobre las propias pasiones, dominando el propio corazón” (Rousseau, 1980-1984, II:1143).

Un tal camino hacia la virtud rinde digna a Julie y le permite ser la encargada (Rousseau, 1980-1984, II:472) de un lugar adaptado a la educación materna. Es la misma Julie quien lo señala, cuando declara a Saint-Preux que, durante la construcción del jardín, había sido atraída por una idea que la había empujado a hacerlo todavía más bello: “He pensado —me dijo— en la diversión de mis niños y en su salud” (Rousseau, 1980-1984, II:485). Julie inscribe así el arte del cultivar los principios de su pedagogía. Basada en el respeto por la naturaleza humana, porque “además de la constitución común de la especie, cada uno encuentra al nacer un temperamento personal, que determina su genio (*son génie*) y el carácter” (Rousseau, 1980-1984, II:568). A la manera del buen jardinero, que construye el propio jardín respetando el *genios loci* (es lo que Julie ha hecho), el educador tiene que favorecer el desarrollo, el genio y el talento natural del niño: por medio de un nivel educativo que tiene que evitar doblegar y reprimir lo natural, hacer todo para “empujarlo hasta donde sea posible que llegue, cultivarlo e impedir que degenera, porque de esta manera un hombre se vuelve lo que es posible que sea, y la obra de la naturaleza es completada en él por la educación” (Rousseau, 1980-1984, II:566). La estrategia educativa a seguir, Rousseau la equipara al buen cultivo hecho por Julie, quien al diseñar y trabajar en su propio jardín, ha seguido el método “natural”: ha dividido y reunido, como hace la naturaleza, agua, vegetales, sombra, colores, utilizando simplemente un poco de cultivo y un poco de atención. Al ordenar el lugar ha temperado los excesos, acercado los extremos, moderado, rectificado, regulado, conciliado; ha disciplinado a la naturaleza con mano ligera y paciente; hizo que cada uno de los seres encontrara cómo desarrollarse y, después, dejó que el tiempo hiciera el resto.

Inspirándose en tal principio educativo, que no prevé, por lo tanto, ni imperio ni autoridad, se obtiene de los hombres todo lo que la naturaleza les ha dado, y los orienta en la dirección más favorable: hacia el bien de la sociedad, que no sabe hacer seres dóciles. Los hombres estropeados por el “yugo inflexible de la disciplina” (Rousseau, 1980-1984, II:567), impuesta frecuentemente por monarcas absolutistas que gobiernan con mano firme y violenta, con intervenciones semejantes a aquéllas realizadas en los jardines geométri-

cos franceses, donde los jardineros declaran querer embellecer la naturaleza y, por el contrario, la desfiguran¹⁰ (el jardín de Julie muestra otro estrato metafórico, el de la crítica a la monarquía absolutista).

Pero para que el proyecto encuentre los medios apropiados al final (y una oportuna gradualidad), es necesario que la educación practicada por el maestro-jardinero se dirija al sentimiento, antes que a la razón. El sentimiento encuentra, sobre todo en el arte, la propia nutrición. En un arte que (para decir algunos versos de *Fragment d'une épître à M. Bordes*) tiene que ser *peinture d'une main savante* (pintura de una mano sabia), un *chef d'œuvre harmonieux* (obra maestra armoniosa) que *charme à la fois notre oreille et nos yeux* (encanta, al mismo tiempo, nuestro oído y nuestros ojos) (Rousseau, 1980-1984, II:1145).

Los versos del *Épître* son fiel transcripción del hacer artístico de Julie, quien con mano sabia, ha realizado una obra en la cual está la ilusión de un mundo "simple y natural".¹¹ Esto ha hecho que la obra de arte (todo jardín es una obra de arte) se presente como espacio armonioso. Tal armonía natural habla, primero, a los sentidos, porque los objetos externos, sobre todo aquellos naturales, impresionan nuestros sentidos, pero vienen también modificados por nuestros órganos, y nosotros, escribe Rousseau en *Las confesiones*: "llevamos sin enterarnos, el efecto de estas modificaciones en nuestras ideas, en nuestros sentimientos, en nuestras acciones".¹² Los objetos de la naturaleza, también en su representación artística mueven, entonces, el alma, en el doble sentido de meterla en movimiento y de con-moverla, así como de elevarla hacia el bien.

En el jardín de Clarens (metáfora por lo tanto de un arte bello), Julie ha actuado con un fin preciso: permitir al arte (lo bello) una vía de acceso que, "como por gradaciones" (Platón, *Simposio* 211c) con-

¹⁰ Cfr. la carta de Rousseau a la duquesa de Portland, del 12 de febrero de 1767 (Rousseau, 1994:52).

¹¹ El hombre con gusto hará su propia obra "simple y natural, como si pareciera que no hubiera hecho nada" (Rousseau, 1980-1984, II: 482-483).

¹² Cfr. el libro nueve de *Las confesiones*, en el que Rousseau anuncia los argumentos de la obra que tenía en proyecto con el título *La morale sensitive* (Rousseau, 1980-1984, I:409).

duzca al sumo bien. La obra de arte que se hace transmisora de los valores morales conmueve el corazón, invade el alma, “y eso no de manera directa, naturalmente, por su belleza estética, sino por la idea moral que ella rinde sensible, por el recuerdo de una acción virtuosa y moralmente bella” (Schiefenbusch, 1929-1930, XIX:30).

El jardín de Julie espacializa un movimiento del alma, tiende a definir los rasgos de un verdadero *bonheur* y del bienestar. Como ya se ha dicho, sobre la esperanza que la novela contiene y que el jardín de Julie ha representado y cultivado, pesa una sombra. Ésta se materializa en las palabras conmovedoras de la señora de Wolmar: cuando recuerda que “no existe la verdadera felicidad sobre la tierra”, y cuando afirma que la esperanza es ambigua, pues si bien es el remedio a la desesperación, también la desesperación de cada uno conduce a la salvación.

Asumir la fragilidad de la alegría (*bonheur*) es una idea que siempre ha acompañado a Rousseau, en los momentos de calma o durante los largos paseos en jardines y entre la naturaleza, como atestiguan algunos versos del poema *L'allée de Silvie* (1747); en él, Rousseau afirma que aquellos seductores asilos que son los jardines, “el sabio los ha frecuentemente hecho naufragio” justo cuando había creído tocar puerto (Rousseau, 1980-1984, II:1148-1149). Estos versos que hablan de parques filosóficos y de asilos de la moral, revelan el lado sombrío del alma de Rousseau, y aparece como el pensamiento (oculto) de un filósofo-jardinero que proyectaba y construía recintos ideales (aquellos de Julie y de Emilio) con la secreta esperanza de que ellos pudiesen ser el dique a la “desnaturalización” individual y social. Un pensamiento embebido de melancolía y pesimismo que, con el tiempo, hará nacer el deseo de una profunda separación de los hombres; pareciera con esto florecer la confianza en los jardines de salvación y madurar la búsqueda de jardines de diferente *naturaleza*. Como se percibe en una carta del 19 de mayo de 1769, en la cual Rousseau escribirá no tener últimamente “otro jardín que prados y bosques. Mientras tenga fuerza para pasearme (*de m'y promener*), encontraré placer de vivir; es un placer que los hombres no me quitarán”.¹³

¹³ Véase Raymond, 1980-1984, II:LXXV.

El jardín construido en el interior de la ciudad para marginar la decadencia (el jardín como remedio del mal) queda abandonado por una salida de la naturaleza, en la cual se vuelve, por esto, en el otro lugar de la ciudad.

El filósofo-jardinero se hace, en este momento, botánico y paseante (*promeneur*) y, además, paradójicamente busca en el espacio abierto natural espacios todavía más estrechos y cerrados del jardín y de las almas bellas: *quelque asile*, (algún asilo) escribirá en la tercera carta a Malesherbes, “entrando al cual se pueda creer haber regresado al primer recinto edénico, sin la presencia de un tercero inoportuno que venga a interponerse entre la naturaleza y el yo”. (Rousseau, 1980-1984, I:1139-1140).

La tensión hacia los lugares salvajes es, ahora, deseo de una más profunda insularidad, y Rousseau la pondrá en evidencia con los llamados a la isla de Robinson Crusoe y con el cuento de su vida sobre la isla de Saint-Pierre. Estos lugares ofrecen una singular situación por la alegría (*pour le Bonheur*) de un hombre *que aime à se circonscrivre*, a encerrar su propia alma en un recinto interior. Ahí dentro se entrevé la posibilidad de olvidar el odio de los enemigos, de recordar el tiempo transcurrido, de gozar, por algunos instantes, en el jardín del alma, un mundo transparente, en el que cada uno muestra su lado conciliador y el corazón tiene los mismos latidos del universo. En una especie de abandono al sentimiento de la existencia, Rousseau busca y dibuja nuevas imágenes de felicidad, que parecen realizadas en la isla de Saint-Pierre: “yo que tomaba por jardín un entera isla [...] corría en los bosques o en los prados [...] para conocer los vegetales en su estadio natural, antes de que vinieran cultivados por mano del hombre [...] conocía la obra de la naturaleza, no la del jardinero” (Rousseau, 1980-1984, I: 643).

En un pasaje del segundo diálogo de *Rousseau juez de Jean-Jacques*, el filósofo de Ginebra había escrito que Jean-Jacques no era avaro ni de su tiempo ni de su fatiga, y no podía estar ocioso sin sufrir: “pasaría la vida trabajando en un jardín para poder fantasear (*pour y rêver*) cómodamente (Rousseau, 1980-1984, II:845). El jardín en el cual se moverá y fantaseará el último Rousseau no es más el jardín de la esperanza de Julie y de Emilio, es un lugar mucho

más restringido y apartado. Es, precisamente, el jardín del alma trabajando (con los instrumentos del ensueño a ojos abiertos, de la memoria, de la escritura), él buscará dicho jardín, sumido en el abismo interior por meterse al amparo de los males, a cultivar una frágil felicidad (Rousseau, 1980-1984, II:999).

El jardín interior (último lugar protegido y defendido en el cual el alma parece encontrar “un ordenamiento suficiente, sólido para descansar y concentrarse en todo lo concerniente al ser”) separa el espacio, pone distancia de los otros, dilata el tiempo, concentra la vida en un instante, vuelve feliz: salva. Pero, desdoblando el verso hölderliniano de Patmos, se puede decir que ahí donde está la salvación, allí está también el peligro. En el caso de Rousseau, es posible comprender que su circunscribir el alma (en un cerrado jardín separado del resto del mundo) (Rousseau, 1980-1984, II:1048) si bien es libertad, es también exclusión definitiva; si es el último recurso del sueño de alegría (*bonheur*), es también defensa extrema en confrontación con la desgracia que, como una herida no cicatrizada, continúa lacerando su alma sedienta de absoluto y paz.

BIBLIOGRAFÍA

- Assunto, R. (1973), *Il paesaggio e l'estetica*, 2 vols., Nápoles, Giannini, 1973.
- Aubert de la Chesnaye des Bois, F.A. (1751), *Dictionnaire universal d'agriculture et de jardinage, fonctionarie, chasse, pèdil cuisine et manège*, 2 vols., París, Dauil Le Jenne.
- Basile, B. (1993), *L'Elisio effimero. Scrittori in giardino*, Bolonia, Il Mulino, 1993.
- Diderot y D'Alembert (1770-1779), *Encyclopédie, ou dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers*, 21 vols., Livorno, Imprimerie des Éditeurs.
- Delille (1782), *Les jardins ou L'art d'embellir les paysages*, París-Rheims, Valade et Cazin.
- (1800), *L'homme des champs, ou Les géorgiques françaises*, Bâle, J. Decker.

- Dezallier d'Argenville, A.J. (1739), *La théorie et la pratique du jardinage on l'on traite à fond des beaux jardins, appelés communément les jardins de plaisance et de propreté*, s.l., L'Aja.
- Lovejoy, Arthur O. (1966), *La grande catena dell'essere*, Milán, Feltrinelli.
- (1982), *L'albero della conoscenza. Saggi di storia delle idee*, Bologna, Il Mulino.
- Mornet, D. (1907), *Le sentiment de la nature en France. De J.J. Rousseau à Bernardin de Saint-Pierre*, Nueva York, Burt Franklin.
- Raffetto, A. (selec.), (1996), *La poesia dei giardini. Per una semantica degli stili dei giardini e dei parchi. Il giardino come testo*, Turín, Einaudi.
- Raymond, M. (1980-1984), *Introduction a Les rêveries du promeneur solitaire*, en J.J. Rousseau, vol. II, en *Œuvres complètes*, selección de B. Gagnebin y M. Raymond, París, Gallimard, 1980-1984, vol. II.
- Rousseau, J.J. (1980-1984), *Discours sur les sciences et les arts*, vol. III, en J.J. Rousseau, *Œuvres complètes*, 4 vols., selección de B. Gagnebin y M. Raymond, París, Gallimard.
- , *Fragment d'une épître à M. Bordes*, en *Œuvres complètes*, vol. II.
- , *Émile ou de l'éducation*, en *Œuvres complètes*, vol. IV.
- , *Julie, ou La Nouvelle Héloïse*, en *Œuvres complètes*, vol. II.
- , *L'allée de Silvie*, en *Œuvres complètes*, vol. II.
- , *Le verger de madame de Warens*, en *Œuvres complètes*, vol. II.
- , *Les confessions*, en *Œuvres complètes*, vol. I.
- , *Les rêveries du promeneur solitaire*, en *Œuvres complètes*, vol. II.
- , *Lettre à M. de Franquières*, en *Œuvres complètes*, vol. IV.
- , *Lettres à Malesherbes*, en *Œuvres complètes*, vol. I.
- , *Pensées d'un esprit droit, et sentimens d'un coeur vertueux*, en *Œuvres complètes*, vol. II.
- , *Rousseau juge de Jean-Jacques. Dialogues*, en *Œuvres complètes*, vol. II.

- _____ (1994), *Lettere sulla botanica*, selección de Enzo Cocco, Milán, Guerini e Associati.
- Schiefenbusch, E. (1929-1930), *L'influence de Jean-Jacques Rousseau sur les Beaux-Arts en France. Annales de la Société Jean-Jacques Rousseau*, Ginebra, A. Jullien Éditeur.
- Staronbinski, J. (1982), *Jean-Jacques Rousseau. La trasparenza e l'ostacolo*, Bolonia, Il Mulino.



LA SOCIEDAD ROUSSEAUNIANA
COMO *POLITIKÉ KOINONÍA*

*Dora Elvira García G.**

Varios hombres reunidos se consideran como un solo cuerpo, no tienen más que una sola voluntad relativa a la común conservación y al bien general. Entonces, todos los resortes del Estado son vigorosos y sencillos, sus máximas claras y luminosas. [...] El bien común se muestra por todas partes con evidencia, sin exigir más que buen sentido para ser conocido.

J.J. Rousseau

A MODO DE INTRODUCCIÓN

Pericles —cuyas palabras son recogidas por Tucídides— presenta en su máximo esplendor al modelo político innovador de la *polis* griega clásica basado en la participación directa de todos los ciudadanos en la asamblea ejecutiva, legislativa y judicial. En la *Historia de la guerra del Peloponeso* (II:37),¹ Tucídides señala que el régimen de gobierno de los griegos no tiene envidia por otras ciudades, sino que más bien ellos son ejemplo para otros, y ese régimen es la democracia; aquélla, con un número mayor de participantes, se distingue del régimen que se ciñe a un gobierno de pocos. La conformación defendida por el historiador griego y que enmarca la configuración política de los helenos supone una concepción comunitaria participativa.

* Instituto Tecnológico y de Estudios Superiores de Monterrey.

Así, hablar del concepto de comunidad en los terrenos de la filosofía política implica todo un conjunto de relaciones en torno a la ciudad y sus fines para el vivir bien, sus formas de organización, sus preceptos y criterios, así como sus límites y fines. La primera y más acabada propuesta reflexiva la encontramos en Aristóteles y, entre otros cauces tomados, se permea de manera importante en la Modernidad, adquiriendo matices nuevos y resignificándose en los nuevos contextos. Uno de los filósofos en quienes cala tal propuesta teórico-política fue Rousseau. El concepto de comunidad puesto en el marco rousseauiano, toma sus matices propios en torno del concepto heredado del pensamiento griego —en general— y aristotélico —en particular— de *politiké koinonía*.

Así, el objetivo del presente escrito es analizar la herencia citada que se acrisola en el concepto de comunidad rousseauiana, matizando al final del mismo algunas posturas y considerandos críticos en torno a las paradojas que se le han imputado a Rousseau, para terminar haciendo hincapié en la relevancia que tiene la religión civil en la construcción de la *politiké koinonía*. La religión civil garantiza los sentimientos de sociabilidad, para poder mostrar cómo es posible alcanzar esa ligazón comunitaria que se sustenta en las convicciones compartidas, que a su vez sostienen el orden jurídico-político.

LA *POLITIKÉ KOINONÍA* COMO CULMEN DE LA FILOSOFÍA POLÍTICA ARISTOTÉLICA

Un Estado no es meramente la participación de un lugar común en orden a prevenir las injurias y daños mutuos y al intercambio de bienes. Ésas son condiciones previas necesarias para la existencia del Estado, si bien, aun cuando estas condiciones estén presentes, eso no constituye un Estado, sino que un Estado es una asociación o comunidad de familias y clanes en una vida buena y la finalidad es una vida plena e independiente. Toda ciudad o Estado es, como podemos ver, una especie de comunidad, y toda comunidad se ha formado teniendo como fin un determinado bien. [...] Es por tanto evidente que,

mientras todas las comunidades tienden a algún bien, la comunidad superior a todas y que incluye en sí todas las demás debe hacer esto en un grado supremo por encima de todas, y aspira al más alto de todos los bienes; y ésta es la comunidad llamada el Estado, la asociación política.

Aristóteles

Apuntalándose en la teoría de Aristóteles, la comunidad se entiende como una asociación de individuos que tienen intereses comunes y participan de una acción común. Así lo expone el de Estagira en la *Ética a Nicómaco* (1982a, Lb. VIII, 9:1159b), cuando apunta que en toda comunidad o *koinonía* —en la medida en que se participe en esa comunidad— habrá amistad y justicia. Para el filósofo griego que hemos tomado como referente, la amistad es acorde a las formas de gobierno² y sus correspondientes desviaciones. En el caso de la democracia hay mayor justicia y amistad, ya que los ciudadanos, al ser “iguales, tienen muchas cosas en común” (Aristóteles, 1982a, Lb. VIII, 11:1161b).

En este tenor, la política tiene como finalidad el alcance del bien colectivo de los ciudadanos, el cual no se opone a los bienes particulares en tanto es la realización de estos últimos. Para Aristóteles, el fin de la política es el bien del hombre, por eso es mejor alcanzar el fin de la ciudad (1982a, Lb. III, 11:1094b). Aristóteles afirma: “si el bien del individuo se identifica con el bien del Estado, parece mucho más importante y más conforme a los fines verdaderos llevar entre manos y salvar el bien del Estado” (*idem*). Cualquier ciudadano está capacitado —bajo ciertas condiciones materiales³ y sobre

² La relación aristotélica en pares de opuestos entre lo mejor y lo peor la presenta así: realeza/tiranía; aristocracia/oligarquía; timocracia/democracia. El mejor, la realeza y el peor la tiranía, y la democracia es el régimen menos malo entre los regímenes imperfectos. Aristóteles, 1982a, Lb. VIII, 10:1160b; Aristóteles, 1982b, Lb. III-VIII.

³ Aristóteles, 1982b, Lb. VII, 10:1329b-1330a. No se admite la marginación económica de los ciudadanos, se requiere del tiempo libre para la excelencia y para las actividades políticas. Lb. VII, 9:1328b. Ésta es la diferencia con los esclavos, quienes no tienen una renta mínima para la ciudadanía para la posibilidad del ocio de la inteligencia y desde ahí la participación en la comunidad política.

todo desde la igualdad— para la acción política, y no necesitará de una cabeza o una clase que pueda razonar y tomar decisiones, como lo suponen Platón —con su rey filósofo— y Santo Tomás —con la monarquía ubicada en el gobernante con la capacidad de razonar.

Para Aristóteles, las ciudades constituyen comunidades (1982b, Lb. I, 1:1252a), y éstas constituyen la aspiración “a la comunidad llamada el Estado, la asociación política” (*idem*), que se han perfeccionado al pasar desde la urgencia de la vida a la posibilidad de una *eubios*, a una vida buena y un buen vivir. La comunidad superior —según el filósofo de Estagira— es “la que llamamos *polis* y *politiké koinonía*” (*idem*). La ciudad es —para este filósofo griego— ontológicamente anterior, aunque empíricamente posterior al hombre, siendo este último un animal político o cívico (*zoon politikon*). De este modo, las ciudades constituyen comunidades políticas entre sus ciudadanos (1982b, Lb. III, 3:1276b). El sistema democrático aristotélico fue nombrado por el filósofo de Estagira como *politeia* y designa un sistema de organización político-democrática, hoy día calificado como república (1982b, Lb. IV, 2:1289a y 1289b). Tal sistema político fue considerado como el mejor régimen por ser el justo medio; además, versaba sobre la opinión de la mayoría de los ciudadanos, en donde prevalecía la voluntad de la ciudadanía en tanto predominaba la fortaleza de los ciudadanos unidos. Tal situación se apuntalaba en la igualdad de los ciudadanos al posibilitar la intercambiabilidad de ellos en el desempeño de sus cargos públicos, muchas veces adjudicados por sorteo.

Aristóteles empleó la palabra *politeia* para designar un sistema de organización político-democrática que hasta nuestros días llamamos república, y que se caracteriza por una igual educación, alimentación y vestido de los ciudadanos (1982b, Lb. IV, 9:1295b y 1296a). Aristóteles recogió el sentir del ciudadano griego para decir que la democracia es el mejor régimen, al ser el menos malo y el justo medio (1982b, Lb. IV, 2:1289a y 1289b), dada la imposibilidad de un régimen perfecto y la indeseabilidad de los extremos. El de Estagira nos dice:

[...] no se debe considerar la democracia como hoy día suelen hacer unos, simplemente donde tiene la autoridad la masa. [...] Una

democracia existe cuando los libres ejercen la autoridad. [...] Pues bien, la primera democracia es la que se funda sobre todo en la igualdad. [...] Pues si la libertad se encuentra principalmente en la democracia, como piensan algunos, y también la igualdad, esto se puede lograr en especial, si en especial todos participan por igual en el gobierno. Y puesto que el pueblo [ciudadanos libres] es mayoría, y prevalece la opinión de la mayoría, necesariamente ésta es una democracia (1982b, Lb. IV, 4:1290a y 1291b).

La democracia tiene una de sus características en el gobierno de la mayoría. Según Aristóteles, no se debe considerar la democracia donde la masa tiene la autoridad, sino que una democracia existe cuando los libres ejercen la autoridad. Pues si la libertad se encuentra principalmente en la democracia, como piensan algunos, así como también la igualdad, esto se puede lograr si todos participan por igual en los asuntos del gobierno. Y puesto que el pueblo es mayoría y prevalece la opinión de la mayoría, en esta democracia (*idem*) cada uno de los ciudadanos, por separado e individualmente, es mediocre, de modo que son mejores en conjunto al reunirse con sus congéneres. Así, el filósofo de Estagira afirma:

[...] la multitud se hace como un solo hombre con múltiples pies y muchas manos y muchos sentidos y lo mismo ocurre con los caracteres y la inteligencia. Ésa es la razón por la que la mayoría juzga mejor las obras musicales y las poéticas. Unos aprecian una parte y otros otra, y todas entre todos, [...] a no ser que la masa esté demasiado envilecida (1982b, Lb. III, 11:1281b y 1282a).

La primera y mejor acabada reflexión acerca de la comunidad se encuentra en *La política*, de Aristóteles, por ello, este breve rastro nos sirve para apreciar —de manera muy rápida— la marcada herencia que el estagirita dejó en Rousseau. En lo que sigue, intentaré articular los conceptos políticos —ya mencionados— que considero claves en ambos *constructos* teóricos —el de Aristóteles y el de Rousseau—, como el de comunidad y el de *politiké koinonía*, respectivamente.

EL CONCEPTO DE COMUNIDAD EN ROUSSEAU

Encontrar una forma de asociación que, con todo el poder colectivo, defienda la persona y los bienes de cada asociado, y mediante la cual, cada uno, en tanto se une a todos los demás, permanece tan libre como antes. [...] Cada uno de nosotros sitúa su persona y todo su poder bajo la guía superior del ser colectivo; y como corporación, aceptamos a cada componente como miembro indisociable del todo.

J.J. Rousseau

La idea política conocida como “organicismo” que sostiene que “el todo es mayor a la suma de las partes” fue defendida tanto por Aristóteles como por Rousseau. La defensa del gobierno de los muchos y la opinión de la mayoría se respalda por la tesis de que muchos juntos superan a cualquiera individualmente. La mayoría juzga mejor que los expertos, y también el todo es considerado mayor a la suma de las partes. La exigencia del concepto de comunidad pensada por Rousseau subyace en su teoría y da cuenta de la preocupación sobre la comunidad.

Así, lo que pretendo hacer es rescatar el concepto de *politiké koinonía* en la mar temática de la reflexión rousseauiana. Con ello, considero que es posible afirmar que la filosofía política de Rousseau contiene la noción de comunidad como uno de los ejes centrales de su apuesta teórica en torno a una determinada conformación política. La apuesta intenta, en palabras del ginebrino, “encontrar una forma de asociación que defienda y proteja con la fuerza común la persona y los bienes de cada asociado, y por la cual cada uno, uniéndose a todos, no obedezca sino a sí mismo y permanezca tan libre como antes” (Rousseau, 1992a, Lb. I, cap. VI:9).

En *El contrato social*, Rousseau emplea la noción de comunidad (en ocho ocasiones)⁴ y alude principalmente a la diversidad de intereses que por su enlace en lo común forma la ligazón común. Rousseau no hace una distinción explícita entre lo que es la socie-

⁴ Rousseau, 1992, Lb. I, cap. VI una vez; cap. IX cuatro veces; Lb. II, cap. IV dos veces; Lb. IV, cap. VIII una vez.

dad y la comunidad, de modo que parece ser que la primera abarca y contiene esencialmente a la segunda. Sociedad es un concepto que Rousseau prefiere al de comunidad, y puede pensarse su surgimiento debido a la salvaguarda de la integridad frente a la oposición de los intereses particulares. Rousseau dice:

La primera y más importante consecuencia de los principios establecidos con anterioridad es que la voluntad general es lo único que puede dirigir las fuerzas del Estado, conforme a la finalidad de su institución, que es el bien común: porque la oposición de los intereses particulares ha hecho necesario el establecimiento de las sociedades, es el acuerdo de esos mismos intereses lo que lo ha hecho posible. Lo que hay de *común* en esos intereses diferentes es lo que forma la *ligazón social*, y si no hubiese algún punto en el cual todos los intereses concordaran, ninguna sociedad podría existir. Pues es únicamente a partir de este interés común que debe ser gobernada la sociedad (Rousseau, 1992a, Lb. II, cap. I).

La comunidad se marca por los intereses compartidos y éstos se encuentran en la base de la organización de la sociedad. Tal organización parte de un mecanismo de construcción social utilizado ya desde Hobbes y su *Leviatán*,⁵ pasando por el *Segundo ensayo sobre el gobierno civil* de John Locke, y que continúa su camino en *El contrato social*, que nos ocupa en este escrito.

En los contractualismos recién citados se defiende el estatus ontológico de los individuos presentado anterior e independientemente de la existencia del Estado. En tal estado de naturaleza existen derechos naturales, pero no está constituido todavía el Estado. En este sentido, se difiere completamente de Aristóteles, para quien la *polis* griega es el Estado y no hay alguna otra instancia posible. Esta separación entre lo natural y lo político imagina al individuo acordando con otros individuos la cesión de su soberanía a un grupo-conjunto. Tal cesión se realiza bajo ciertas condiciones, las cua-

⁵ Hobbes, *Leviatán*, en 1651, cap. 17, en *El segundo tratado sobre el gobierno civil*, de 1690, cap.7 ss., y Rousseau, *El contrato social*, 1762, cap. 6 ss.

les se ciñen al respeto y la seguridad de las personas. La noción de comunidad se relaciona negativamente con la de un “individualismo” en tanto la primera insiste constantemente en la asociación, en el compromiso recíproco y en la ayuda mutua. Así, “desde que esta multiplicidad queda constituida en un cuerpo, no se puede ofender a uno de sus miembros sin atacar a la colectividad y menos aún, ofender al cuerpo sin que sus miembros se resientan” (Rousseau, 1992, Lb. I, cap. VII:11). Enfatiza en lo común, la integración y la solidaridad como aspectos fundamentales de la relación social. De este modo, señala que “el derecho que tiene cada particular sobre sus bienes, queda siempre subordinado al derecho de la comunidad sobre todos” (Rousseau, 1992a, Lb. I, cap. VII:11). Se alude a una construcción deliberada y en el *Discurso sobre el origen de la desigualdad* apunta la importancia de la comunicación, lo cual incide en su preocupación por lo compartido y común. En este texto la pregunta que Rousseau se hace es: ¿por qué los hombres fueron tan estúpidos que no estipularon como condición del pacto social una cierta participación en la comunidad de bienes y aceptaron a un impostor que dijo que un terreno era suyo? Esa falta de envidia y de entereza fue lo que provocó la existencia de muchos que se quedaron totalmente pobres, y de otros pocos que quedaron inmensamente ricos. En ese momento se creó la sociedad civil, que se hubiera evitado con hacer oídos a lo que el filósofo ginebrino dijo en el citado *Discurso sobre el origen de la desigualdad*, cuando señaló que debía de prevenirse de escuchar a los impostores que se apropiaban de los bienes y era importante que recordaran que los frutos eran de todos y que la tierra no era de nadie. Así, señala que:

El primero que, tras haber cercado un terreno, se le ocurrió decir *esto es mío* y encontró personas lo bastante simples para creerle, fue el verdadero fundador de la *sociedad civil*. ¿Cuántos crímenes, guerras, asesinatos, miserias y horrores no habría ahorrado al género humano quien, arrancando las estacas o rellenando la zanja hubiera gritado a sus semejantes: “¡Guardaos de escuchar a este impostor!; estáis perdidos si olvidáis que los frutos son de todos y que la tierra no es de nadie” (Rousseau, 1992b: 129).

Por ello, el ciudadano para Rousseau fue muy tonto al firmar un pacto en el que se le desposeía de cualquier pertenencia, excepto de su fuerza de trabajo y sus supuestos derechos inalienables.

La crítica rousseauniana a la sociedad moderna (en los discursos y algunas cartas) se ubica fundamentalmente en la denuncia de la ausencia de la dimensión comunitaria y de la prevalencia del individuo posesivo en una sociedad en donde predominan los fuertes frente a los débiles. Tal crítica resulta, en ocasiones, ambigua porque parece que Rousseau mira nostálgicamente hacia los vínculos fraternales de las sociedades precapitalistas o comunidades rurales en un sueño nostálgico de regreso al pasado. Otras veces parece que Rousseau lamenta el surgimiento del mismo individuo en una sociedad corrupta, de modo que esas sociedades premodernas son remplazadas por sociedades individualistas cuyo espíritu se expresa en las representaciones *del mercado* y *del contrato social*. Frente al optimismo ilustrado, Rousseau aprecia las sombras y niega el presupuesto del enciclopedismo, que señalaba el paralelo desarrollo material y moral. Es lo que afirma en *Discurso sobre las ciencias y las artes*: “nuestras almas se han corrompido a medida que nuestras ciencias y nuestras artes han avanzado hacia la perfección” (Rousseau, 1992c:82). Asimismo, denuncia y critica la mercantilización de la vida pública y afirma que así como los antiguos hablaban de costumbres y virtud, los modernos hablan únicamente de comercio y dinero. De las comunidades de hombres se pasó a las comunidades de mercancías. Sin embargo, Rousseau hace una propuesta constructiva y la presenta en *El contrato social*.

La crítica a la sociedad moderna tiene uno de sus puntos de apoyo en la imagen idealizada de la comunidad antigua, principalmente Esparta y Roma. Esas comunidades son ejemplo de comunidad moral en la que los intereses individuales se encuentran fundidos con el interés público y cuyos valores son el patriotismo, la austeridad y el amor a la libertad colectiva, en contraposición con la ambición, la artificiosidad y el individualismo de las sociedades modernas. Y desde ahí es desde donde se construye la sociedad.

Se ponen de relieve las insuficiencias y vicios de la sociedad en la que vive Rousseau, como se puede apreciar en la crítica que lleva a

cabo en *El discurso sobre el origen de la desigualdad*. Rousseau realiza una genealogía de la “mala socialización” del hombre moderno, de modo que lo que se muestra es la perversión de la condición originaria de la humanidad. La ciudadanía pervertida se impone sobre la humanidad.⁶ Desde ahí, el filósofo ginebrino lleva a cabo la reconstrucción de carácter hipotético de la historia de la sociedad civil (Rousseau, 1992c:82 ss). El punto de partida es el hombre sin las características perversas que le impone el proceso civilizatorio. El hombre natural no es susceptible de calificación moral porque no hay autoconciencia aunque, ciertamente, en la calificación rousseauiana, ese hombre es bueno (Rousseau, 1992c:134) en tanto no está pervertido por la competencia y el dominio, ni intenta la maximización de sus utilidades a costa de los otros. Ese hombre es descrito por Rousseau en diversos pasajes de su obra mostrándolo naturalmente bueno, pero que se corrompe en la sociedad. La sociedad acarreará problemas. Él afirma:

¡Qué cortejo de vicios no acarreará consigo esta incertidumbre! No más amistades sinceras; no más estimación real; no más confianza. Las sospechas, el recelo, los temores, la frialdad, la reserva, el odio, la traición, se esconderán siempre bajo ese velo uniforme y pérfido de cortesanía, bajo esa urbanidad tan alabada que debemos a las luces de nuestro siglo (Rousseau, 1992c:82).

Podemos ver también esta apuesta en su otro discurso, el del origen de la desigualdad. En él se cuestiona cómo con la existencia de la propiedad privada y las sofisticaciones, la naturaleza humana fue mostrando su decadencia. Sus consecuencias se revelan en la competencia y la rivalidad, así como en la oposición de intereses y el deseo oculto de aprovecharse de los otros. Asimismo, el conjunto de males inseparables de la desigualdad que estaba emergiendo se manifiesta en esta sociedad. Rousseau nos dice:

⁶ Así lo señala Rousseau en *Emilio o de la educación*, libro I, cuando dice: “es forzoso elegir entre formar a un hombre o a un ciudadano, pues no podemos hacer al uno y al otro a la vez [...] Todo patriota es duro con los extranjeros; ellos no son más que hombres, y no valen nada a su modo de ver”.

El ejemplo de los salvajes que se han encontrado casi todos en este estado, parece confirmar que el género humano fue creado para permanecer siempre en el mismo, que representa la verdadera juventud del mundo, y que todos los progresos ulteriores han sido, en apariencia, otros tantos pasos dados hacia la perfección del individuo, pero en efecto y en realidad hacia la decrepitud de la especie. [...] En fin, la ambición devoradora, el deseo ardiente de aumentar su relativa fortuna, no tanto por verdadera necesidad cuanto por colocarse por encima de otros, inspira a todos una perversa inclinación a perjudicarse mutuamente, una secreta envidia tanto más dañina, cuanto que para herir con mayor seguridad, disfrázase a menudo con la máscara de la benevolencia (Rousseau, 1992b:134).

Por ello, es necesaria la distinción que realiza Rousseau entre el *amour de soi* —que es propio de cualquier ser vivo, de cualquier animal y no es propiamente egoísta porque es anterior a la constitución de la subjetividad misma— y el *amour propre*, que es un amor egoísta. El *amor de sí* señala que en el fondo de las almas hay un principio innato de justicia y virtud por el cual juzgan nuestras acciones y las de los demás como buenas o malas. Ese principio de los sentimientos naturales del hombre en relación consigo mismo se llama *amor de sí*, y es el que regula la relación con sus semejantes engendrando el sentimiento de humanidad. Es la piedad, a la que también se le denomina virtud. Es aquel principio que habiéndosele dado al hombre para suavizar, en determinadas circunstancias, la ferocidad de su amor propio o el deseo de conservarse antes de que naciera en él ese amor; templar el ardor con que mira por su bienestar mediante una repugnancia innata a ver sufrir a su semejante.

De este modo, la piedad se define, ante todo, en forma negativa, porque es un rechazo del sufrimiento ajeno y porque se dirige, preferentemente, a la debilidad humana. La piedad surge para suavizar o templar el *amor de sí* y el *amour proprio* desde las diversas naturalezas de cada uno de esos principios. El *amor de sí*, que es el deseo de la propia conservación, modera, es siempre bueno y se encuentra en la naturaleza humana originaria, de igual manera que la

piedad. La piedad emerge como cualquier otra pasión. Rousseau señala que

[...] la fuente de nuestras pasiones, el origen y el principio de todas las demás, la única que nace con el hombre y nunca le abandona mientras vive, es el amor de sí: pasión primitiva, innata, anterior a cualquier otra y de la que todas las demás no son en cierto modo más que modificaciones (Rousseau, 1989:152).

El *amor propio*, por su parte, no tiene el rango de tal piedad porque tal *amor propio* es un sentimiento gestado en la sociedad que hace que cada individuo se encierre en sí mismo elevándose sobre todos los demás. Por ello, este *amor propio* es la raíz de todos los males que los hombres nos infligimos de manera recíproca. Nos preferimos sobre los demás y pretendemos que los demás nos prefieran. El *amor propio* es un sentimiento relativo, ficticio y nacido en la sociedad que hace que los individuos vean por sí, más que por los demás, e inspira a los hombres a hacerse los males. Es el amor a la individualidad desarrollada que se ve obstaculizada por los demás. En este último tipo de amor hay ausencia de la piedad y de la conmiseración ante el mal ajeno, y se manifiesta la insolidaridad y el conflicto, características del *amor propio*. Los impulsos naturales están, por su parte, relacionados con la piedad y con la armonía. Por ello, la nostalgia del equilibrio de la naturaleza queda roto por el surgimiento de la división del trabajo y la propiedad privada, los cuales determinan el surgimiento de la sociedad civil. La trama rousseauiana se centra en el hombre social que se relaciona por la necesidad de los compromisos mutuos, ya que sólo mediante ellos el hombre es capaz de crear situaciones que le permitan proyectarse al futuro y realizar actividades que en forma aislada no realizaría. Las formas del *amor propio* nacen de la civilización; por ello, el filósofo ginebrino señala que: “los hombres son malos: una triste y continua experiencia nos dispensa de probarlo; sin embargo el hombre es bueno por naturaleza” (Rousseau, 1992b:170), y la causante de su depravación es la sociedad.

Ahora bien, la evolución social determina el surgimiento de la desigualdad social y la desaparición del vínculo comunitario, sus-

tituido por la competencia y la dominación. La desigualdad que le preocupa a Rousseau hace alusión al abuso del poder y la diferencia entre el que domina y el dominado, cuestiones que fungen como eje central de su discurso.

Por eso, la solución aparente es el pacto social, y es aparente porque enmascara la desigualdad real. Rousseau tiene claridad sobre la naturaleza conflictiva de la sociedad moderna y de sus bases económicas, visualizando la desigualdad y las derivaciones que ella provoca, como por ejemplo la acumulación como consecuencia de la propiedad y el despotismo del poder arbitrario.

El filósofo ginebrino busca una justificación para superar la problemática generada por el estado de guerra mediante el regreso al estado de naturaleza, debido a la necesidad imperiosa que siente de retirarse de esa sociedad por artificiosa e inmoral. Intenta rescatar a la antigua comunidad para, desde allí, llevar a cabo una resignificación de ella. *El contrato social* inicia precisamente desde esa toma de conciencia de la irreversibilidad de lo sucedido en la historia y por ello propone una refundación de la sociedad sobre principios que la legitimen. Tal contrato puede ser la propuesta de una comunidad política afirmada en el acuerdo de sujetos autónomos racionales desde presupuestos de libertad, igualdad y reciprocidad respecto a su interés común. Desde ahí podemos apreciar a una comunidad participativa y solidaria que se inscribe en las individualidades, pero desde una perspectiva diferente a los otros contractualistas: Hobbes y Locke. Para Rousseau, el hombre social carece de un rasgo esencial que es el sentido de pertenencia y solidaridad a una comunidad. El matiz del individualismo rousseauiano presenta a tal individuo con-los-otros, es decir, con una presencia de articulación solidaria, de manera que con ello se genera un tipo de comunidad que funge como entramado de los individuos-ciudadanos autónomos. Así es como Rousseau intenta crear un modelo de *politiké koinonía* o de comunidad política asentado en un sentido de amor hacia la comunidad y sus miembros, en donde los hombres se unen a los demás y buscan el interés de esa comunidad. Los miembros perciben que su asociación no les es indiferente y que el futuro del espacio social es el mismo que el suyo, de modo que se dan cuenta de que cuando la libertad y la igualdad del otro decli-

na, de igual manera la propia sufre el mismo destino. De ahí que cada uno de los miembros procure la asociación, en donde prevalecen sus intereses y donde los participantes se sienten pertenecientes a ella como miembros de un cuerpo.

ROUSSEAU COMO AUTOR DE PARADOJAS

Este pacto social no sea, pues, una vana fórmula, él encierra tácitamente el compromiso, que por sí sólo puede dar fuerza a los otros, de que, cualquiera que rehúse obedecer a la voluntad general, será obligado a ello por todo el cuerpo. [...] El hombre tiene naturalmente derecho a todo cuanto le es necesario; pero el acto positivo que lo convierte en propietario de un bien cualquiera, le excluye del derecho a lo demás. Adquirida su parte debe limitarse a ella sin derecho a lo de la comunidad.

J.J. Rousseau

El modelo rousseauiano ha sido interpretado desde varias ópticas y el mismo Rousseau lo advirtió reiteradamente a sus lectores. Él era consciente de la complejidad de las cuestiones e iluminaba la ambigüedad de las soluciones. La paradoja resulta ser un modo lúcido y honrado de abordar los problemas que exigen una complicada articulación y para los que no hay respuestas simples.

Por un lado se le tacha de individualista, por el hecho de no poder superar las premisas contractualistas de su proyecto y, por el otro se le determina como totalitario, por privilegiar acentuadamente la dimensión colectiva.⁷ La primera crítica no puede obviarse en tanto el contractualismo parte de premisas y presupuestos de carácter individualista,⁸ aunque Rousseau trata de paliar esta situación

⁷ Existen dos lecturas del valor de lo social en Rousseau. Una, la de Cassirer; y otra, la de Rüdger Safranski, con posturas aparentemente irreconciliables. El primero lo ubica en el marco de una crisis en la reflexión de la Ilustración. Safranski busca en la biografía señalando al filósofo suizo como un paranoico y que su proyecto es totalitario. Véase Cassirer, 1972; Safranski, 2000.

⁸ Hegel piensa que Rousseau fracasa en su intento de construir una voluntad general para superar el individualismo.

mediante la “voluntad general”. Mediante tal voluntad se funda la legitimidad del orden social.⁹ Por ello, el pacto propuesto por él no es un pacto de sumisión, sino de igualdad asociativa que se sustenta en la deliberación. No es el pacto de los individuos a un amo, en donde la única voluntad existente es la del que ejerce el poder. En el acto de asociación —propuesto por nuestro filósofo en cuestión— existe una manifestación de la voluntad de los individuos para reunirse, previa a la elección de la persona que ostentará el poder. El contrato sugerido por Rousseau no es una transacción e intercambio de bienes o posiciones, sino más bien es un acuerdo de integración en una comunidad en donde los particulares desaparecen en tanto particulares y conforman un todo que los incluye y abarca. Aquí está el *quid* para rechazar la primera crítica y para pensar en que hay una comunidad política entendida en el sentido griego de *politiké koinonía*. Esta última, como decíamos antes, articula aquello que es la comunidad suprema por imbricar en su seno cuestiones tales como la participación, que a su vez es generadora de la amistad y la justicia en el entramado de la política, que busca el alcance del bien colectivo radicado en la democracia. Los conceptos de reciprocidad, de participación y solidaridad se asientan en la individualidad. Esta individualidad matizada porque Rousseau no habla del individuo competidor en el seno del mercado, sino más bien de un individuo que está en conjunción con-los-otros, es decir, un ser solidario que da cuenta de la comunidad conformada por un entramado de sujetos autónomos pero solidarios.

Así, análogamente, en Rousseau todos los miembros se convierten en ciudadanos —en tanto agentes sociales de la organización política que constituyen ese entramado asociativo— que están en una comunidad que pretende ir más allá de la antítesis individualismo-colectivismo y toma como punto central a la voluntad general. No se trata de que tal comunidad sea unánime, pero sí que se escuchen todas las voces porque existen en aras de un *interés común*, que es producto del vínculo social que hay entre ellos. Y sobre la

⁹ Según Habermas, Rousseau lleva a cabo una legitimación procedimental en vez de una naturalista, debido a que lo comunitario se estructura gracias a la voluntad de los ciudadanos asociados.

base de ese bien común es que habrá de gobernarse a la sociedad. Así, la voluntad general implica la autonomía, de modo que los sujetos no obedecen a nadie sino a su propia voluntad (Rousseau, 1992a, Lb. II:17). Esto significa que los ciudadanos acatan aquellas normas que resultan de la autodeterminación colectiva, normas que se han dado a sí mismos en una condición de igualdad. Y sobre ésta se asienta la reciprocidad que supera la contraposición del interés particular y del general orientándose al interés común, al interés compartido por todos que se determina en la “deliberación pública” (que supone racionalidad), que es definitoria de la voluntad general y consecuentemente expresa el interés común (Rousseau, 1992a, Lb. I:11)¹⁰ que supone la racionalidad de los sujetos. La asociación civil se constituye como cuerpo moral y colectivo compuesto por los miembros de la asociación. Hay una cesión de la libertad natural a cambio de la libertad civil asegurada y protegida por reglas y procedimientos iguales para todos. El hombre produce el pacto y en él se produce el ciudadano.

Ahora bien, es cierto que Rousseau sabe lo complicado de hacer plausible su propuesta. Su resolución no es tan clara para las sociedades contemporáneas porque los individuos modernos difícilmente reconocen un bien común y prefieren pagar a representantes y mercenarios, tal como lo aprecia en *El contrato social* (Rousseau, 1992a, Lb. III:50). De este modo, uno de los mayores obstáculos para el logro de la comunidad política es la primacía del individualismo, y él lo trata de prevenir y subsanar. Con esto, podemos concluir estas ideas señalando que Rousseau aprecia, como consecuencia de tal individualismo, el surgimiento de los representantes del pueblo.

¹⁰ No se trata de que sean obligados a la libertad porque, para nuestro autor, la libertad, en los términos de Isaiah Berlin, es una libertad positiva, los sujetos como promotores de su propio destino. Es la libertad desde un posicionamiento comunitario, no es una libertad excluyente sino incluyente y relacional con las de los demás, por eso hay un equilibrio entre lo privado y lo público mediante la intersubjetividad que se realiza en el ámbito de lo público (Rousseau, 1992a, Lb. II:4). Hay dos voluntades: la particular y la pública, que se relacionan respectivamente con las preferencias privadas, las del hombre como tal, sus pasiones y sus preferencias como ciudadano: de carácter racional y coincidentes con el interés común (Rousseau, 1992a, Lb. I:7).

El entibiamiento del amor patrio, la actividad del interés privado, la inmensidad de los Estados, las conquistas, el abuso del gobierno, han abierto el camino para el envío de diputados o representantes del pueblo a las asambleas de la nación (Rousseau, 1992a, Lb. III:51).

CONSIDERACIONES FINALES: LA RELIGIÓN CIVIL
PARA EL ALCANCE DE LA COMUNIDAD VERDADERA

Existe, pues, una profesión de fe puramente civil, cuyos artículos deben ser fijados por el soberano, no precisamente como dogmas de religión, sino como sentimientos de sociabilidad sin los cuales es imposible ser buen ciudadano ni súbdito fiel.

J.J. Rousseau

Rousseau ve la necesidad de reivindicar los vínculos comunitarios en sociedades en las que se han perdido los lazos de integración tradicionales, ya de vivencias, ya de creencias. Por ello termina con el tema de la religión civil que garantiza los sentimientos de sociabilidad, para poder mostrar cómo es posible alcanzar esa ligazón comunitaria que se alcanzó en la Antigüedad mediante la articulación entre la religión y la patria. Es el establecimiento de un vínculo comunitario en una sociedad moderna que ha echado por la borda los lazos religiosos, pero que no ha logrado cohesionar a sus miembros por medio de la razón pura. En esta crítica se muestra una actitud de pérdida y de nostalgia de estos rubros que se presentaban de manera importante en la Antigüedad. Él considera que tal comunidad política, además de pensarse racionalmente, había de vivirse con los sentimientos y los afectos. Así, la comunidad tenía que realizarse como patria donde estos presupuestos afectuosos soslayaban los presupuestos individualistas. Y estos sentimientos de sociabilidad atestiguaban la religión civil que proponía Rousseau. Esta religión civil estaba conformada por convicciones compartidas que sostenían el orden jurídico-político.

Rousseau concibe la integración social no únicamente basada en leyes, es decir en lo racional, esto sería insuficiente, de modo que

habría que, según el filósofo ginebrino, apelar además a una vinculación vivida y sentida afectivamente. Tal religión cívica genera cohesión y acuerdos en ciertas cuestiones comunes alcanzadas mediante estos afectos y mediante la racionalidad y la deliberación. Es una profesión de fe puramente civil en la que el soberano fija sus artículos no como dogmas, sino más bien en tanto sentimientos de sociabilidad que podría dar lugar a una verdadera comunidad.

Podemos decir, en suma, que la comunidad, la política y la democracia entendidas como vinculación son entonces los conceptos eje que vertebran desde Aristóteles el constructo teórico rousseauiano. Por ello, desde ahí se pretende la defensa de una comunidad política entendida desde opciones integradoras de lo humano, que han de partir desde una comunidad solidaria y reflexiva. Ella ha de ser construida a partir de lo racional y de lo afectivo/vivencial propuesto por Rousseau y siempre en aras de la *politiké koinonía*.

BIBLIOGRAFÍA

- Aristóteles (1982a), *Ética a Nicómaco*, trad. de F. de P. Samaranch, Madrid, Aguilar.
- _____ (1982b), *La política*, trad. de F. de P. Samaranch, Madrid, Aguilar.
- Cassirer, E. (1972), *La filosofía de la Ilustración*, Buenos Aires, FCE.
- Hobbes, Th. (1982), *Leviatán*, trad. de M. Sánchez S., México, FCE.
- Locke, J. (1990), *El segundo tratado sobre el gobierno civil*, México, Nuevomar.
- Rousseau, J.J. (1992a), *El contrato social*, México, Porrúa.
- _____ (1992b), *El discurso sobre el origen de la desigualdad*, México, Porrúa.
- _____ (1992c), *El discurso sobre las ciencias y las artes*, México, Porrúa.
- _____ (1989) *Emilio o de la educación*, México, Porrúa.
- Safranski, R. (2000), *El mal o el drama de la libertad*, Barcelona, Tusquets.
- Tucídides (1988), *Historia de las guerras del Peloponeso*, Madrid, Cátedra.

APRENDER A VER:
LA ÓPTICA EN LA TEORÍA DEL HOMBRE*

*Martin Rueff***

A Serge Daney y Jean Mathiot

In memoriam

Aun con los mejores ojos, el hombre con la visión más aguda no vería nada, si no hubiese aprendido a ver desde su infancia.

Tratado de la esfera, Rousseau

INTRODUCCIÓN

Quizá se conoce el *exemplum* singular con el cual se termina el libro II del *Emilio*:

He oído contar al difunto señor Hyde que uno de sus amigos de vuelta de Italia después de tres años de ausencia, quiso examinar los progresos de su hijo de nueve o diez años de edad. Ambos fueron una tarde a pasearse con su preceptor a una planicie donde los escolares se entretenían en jugar con cometas. El padre, al pasar, dijo a su hijo: “¿En dónde está la cometa cuya sombra nos cubre?” Sin titubear, sin levantar la cabeza, dijo el niño: “Sobre el gran camino”. “En efecto —agregó— milord Hyde, el gran camino estaba entre el sol y nosotros”. El padre, al escuchar la respuesta, abrazó a su hijo y, terminando allí su examen, se fue

* Traducción de Julieta Espinosa.

* Università di Bologna y Université de Paris-VII.

sin decir nada. Al día siguiente envió al preceptor el acta de una pensión vitalicia, además de sus emolumentos.

¡Qué hombre este padre, y qué hijo le estaba prometido! La pregunta era precisamente de la edad: la respuesta muy sencilla; pero ved qué claridad de juicio infantil (*netteté de judiciaire enfantine*) revela ella. Fue de este modo como el alumno de Aristóteles sometió a ese corredor célebre que ningún jinete había podido domar¹ (OC, II:424-425).

a) Busquemos determinar el sentido de esta anécdota. ¿Qué representa para este institutor, no solamente los honores de su salario y del bono de viaje, sino más aún el ver que su alumno es comparado con Alejandro engañando a Bucéfalo? Más allá de la función de este texto como transición hacia el libro III, es decir, más allá de su inscripción en el *Emilio*, entendido como sistema de libertar, ¿qué es lo que hace que esta viñeta sea singular? ¿En qué ha sabido educar el preceptor a su alumno? Rousseau responde que esta lección ofrece un ejemplo perfecto de *claridad de juicio infantil*; pero, esta *claridad de juicio* se ejerce con la visión: el niño es felicitado por su padre porque ha sabido determinar la posición del papalote a partir de la imagen móvil de su sombra en el camino. Supo juzgar, es decir observar, relacionarse con el objeto y relacionar el objeto consigo mismo. Así, y para retomar las palabras del vicario, al responder a la pregunta ¿dónde está el papalote? Él ha sabido “darle sentido a la palabra *es*” (OC, IV:571) e inscribir la visión en la gramática de las relaciones. Nos preguntaremos lo que quiere decir que esta pequeña lección de óptica cierre el libro II del *Emilio*: ¿cómo se inserta esta clausura en la marcha de la naturaleza que es también la parte más sistemática del tratado (OC, II:242)? ¿Hay una óptica en Rousseau y, si es cierto, cuáles son sus capítulos? Primero, será necesario intentar comprender esta escena.

Subrayemos, antes que nada, que la esquiografía* de Rousseau no tiene nada de un hápax en la óptica del siglo XVIII. En este siglo,

¹ A excepción de esta cita de *Émile ou de l'éducation*, tomada de la trad. de L. Aguirre, todas las citas de las obras de Rousseau han sido traducidas directamente del francés (N. de la T.).

* Ciencia de la sombra (N. de la T.).

hablar de óptica es encontrar la división de sombras y de luces tanto en la teoría del conocimiento, como en la estética de la pintura (Casati, 2000; Gombrich, 1997; Baxandall, 1999; Stoichita, 2000; Trevi y Romano, 1975; Sinisi, 1982).² Los señalamientos incluidos por Locke en la segunda edición del *Ensayo sobre el entendimiento humano*, con respecto de Molyneux, son evocados por la cuestión de saber cómo la visión bidimensional de la sombra sobre una esfera nos convence de la percepción de un globo y es, entonces, primero en el seno mismo de la óptica, en la distinción del plano y del volumen, donde la cuestión de la síntesis sensible aparece (Locke, 1972:99). Es de nuevo la sombra lo que le interesa a Condillac en la percepción del globo (Condillac, 1947:282). Antes que el tacto distinga los volúmenes, y antes incluso de que se formule el enigma de Molyneux, la sombra introduce la separación entre lo visible, la diferencia de sus planos, la posibilidad de la profundidad. Así, antes de preguntar a los ciegos sobre lo visible, es la sombra misma que uno interroga. En el caso evocado por Rousseau, la sombra proyectada por el papalote sobre el camino es la de un objeto móvil, lo cual añade a la cuestión del origen del haz luminoso la cuestión de la movilidad. Además, la esquiografía es un capítulo importante de la estética de la pintura de Rousseau, como lo testimonia el retomar el texto de Plinio sobre el origen de la pintura en el *Ensayo sobre el origen de las lenguas*: “¡Aquella que trazaba con tanto placer la sombra de su amante le decía cosas!” (OC, V:376).³ Es la sombra también la que determina el asunto del retrato en *Eloisa*, y podemos verificar que el primer retrato (OC, II:XXII; II:278-280; II:XXV y II:290-293) no nace de la presencia del otro, sino del contorno de su sombra: más que su presencia, el retrato es la sombra depositada por el recuerdo de su ausencia.

b) Quizás hemos establecido por qué la esquiografía es un capítulo en la óptica, pero, ¿estamos preparados para comprender por

² Para la historia de la sombra, cfr. la síntesis de Casati, 2002. Para la estética de la sombra, cfr. Gombrich, 1997, y Baxandall, 1999; véase sobre todo el capítulo II, “Les ombres des lumières”, pp. 28-43. Cfr. también Stoichita, 2000; Trevi y Romano, 1975, y Sinisi, 1982.

³ Cfr. Plinio el Viejo, xxxv, 15; Pottier, 1898; Keuls, 1975; Trimpi, 1978; finalmente y sobre todo, Rouveret, 1989.

qué la óptica es un capítulo de la teoría del hombre (*OC*, IV:941)? Para entenderlo, es necesario recordar la escena de Plutarco en la que se inspira nuestro texto. Philippe quiere poner a prueba el caballo que Philonique de Tesalia le vende en trece talentos. Pero Bucéfalo no deja de relinchar, de alebrestarse y de reparar a tal grado que Philippe se enoja y pide que lo alejen. El joven Alejandro, entonces, expresa todo el desprecio que le merecen todos esos palafreneros estúpidos y perezosos que pierden un animal espléndido. Philippe desafía a su hijo y le promete el caballo si logra domarlo.

Alejandro se avienta al cuello del caballo, lo toma por los riñones y lo hace darse vuelta hacia el sol, porque había comprendido, por lo que parecía, que el caballo estaba molesto por la sombra que veía avanzar delante de él y que era la suya propia. Por un momento, Alejandro lo hace trotar a su lado y lo acaricia de vez en cuando; cuando se da cuenta que está excitado y que sopla, deposita con calma su mantón sobre la grupa y salta a la silla de manera decidida [...] Cuando regresa, su padre, que llora de alegría y admiración, lo felicita en estos términos: “Hijo mío, busca un reino de tu tamaño, Macedonia es un país demasiado pequeño para ti” (Plutarco, 2002:1231-1232).

Uno reconoce aquí una de esas escenas que corresponden al imaginario como al sistema de Rousseau. Tres elementos merecen ser resaltados.

Por un lado, el estricto paralelo con la escena contada por milord Hyde, que ofrece una versión menor de la gran escena de Plutarco (*OC*, III:42). Se ha pasado de la pintura de género a la pintura burguesa (*OC*, III:21), pero siempre un padre felicita a su hijo porque comprende el origen de la sombra. En el caso de Plutarco, es la sombra de Bucéfalo, proyectada sobre el sol, lo que asusta al caballo; en el segundo caso, es de la sombra de un papalote de la que hay que indicar su origen.

Por otro lado, este paralelismo hace de la sombra una cuestión de óptica privilegiada. Si la óptica de Rousseau está distribuida entre el libro II (*OC*, IV:382-404) y el libro III del *Emilio* (*OC*, IV: 482-483), es porque ella corresponde, de entrada, a la formación del instrumento, es decir, a la formación del cuerpo de Emilio mis-

mo y, enseguida, a la formación de su relación con las cosas. La óptica es primero un capítulo de la formación del juicio antes que un ejemplo de su aplicación. En el libro II del *Emilio*, aprender cómo conocemos es construir al sujeto de conocimiento, es decir, sustituir la estatua analítica de los empiristas, con su modelo reducido, por uno verdadero: un sujeto de conocimiento de tamaño natural. Esta construcción está sometida al cuádruple criterio de: lo útil (*OC*, IV:301-311 y 443-453), de lo negativo (pp. 311-345), de lo sensible (pp. 359-379) y de lo instrumental. En el libro II, la óptica de Rousseau corresponde a la formación del instrumento de la visión:

Ustedes proporcionan la ciencia a la hora adecuada; yo me ocupo del instrumento propio para adquirirla. Se dice que un día, los venecianos mostraban con gran pompa su tesoro de San Marcos al embajador de España, éste, como único cumplido, les dijo después de haber visto debajo de las mesas: *Qui non c'è la radice* [Aquí no está la raíz]. Yo nunca he visto a un preceptor que muestre el saber de su discípulo, sin tener ganas de decirle lo mismo (*OC*, IV:370).

Es el cuerpo, como instrumento de conocimiento, el que deviene el lugar del conocimiento: es él y sólo él quien ofrece la posibilidad de la síntesis; él es la raíz.

En el libro III, pasamos del instrumento de medida a la medida misma, del cuerpo de la visión a su ejercicio. No nos podemos limitar a decir que se pasa de la sensación a la idea, pues desde el libro II, como la indica su clausura, la visión es un ejercicio juicioso; pero el libro III aplica la óptica a la visión del mundo en el conocimiento de la geografía (pp. 429-437). Aprender a ver es saber orientarse en el pensamiento y en el bosque (pp. 447-451) y determinar su posición. Una vez más, en el bosque de Montmorency, es porque Emilio sabe deducir “la dirección de la sombra” que puede encontrar el camino hacia su cena (p. 450). En las últimas páginas del libro III, Rousseau retoma el motivo del juicio visual para proponer su filosofía de la inducción: el triple dispositivo del sol, del papalote y de la sombra proyectada es remplazado por el más clásico, que es, por un lado, el de la luna, las nubes y el observador (p. 482)

y, por otro lado, por el bastón en el agua: “Emilio no sabrá jamás la dióptrica, o yo quiero que aprenda alrededor de este bastón” (p. 486). La distribución de los elementos de la óptica entre el libro II y el libro III del *Emilio* nos informa sobre la teoría rousseauiana del juicio. En el libro II, el juicio es inherente al instrumento; en el libro III, el juicio pertenece a la inducción. Hay, entonces, un juicio pasivo de la sensación y un juicio activo de la inducción, y si es falso decir que el ojo juzga, también lo es decir que la analítica del juicio está reservada al libro III. Pasar del libro II del *Emilio* al libro III es pasar de la formación del sujeto de la experiencia, a la formación de la experiencia del sujeto, manteniendo en el centro de la óptica a la esquiografía.

Finalmente, en el texto de Plutarco, la cuestión de la sombra está relacionada con la de la valentía. Hay que vencer el miedo a la sombra y a la noche. Así, la óptica debe liberarnos del miedo a los fantasmas, esas sombras de las sombras. Este punto es esencial: está en el *Emilio*, como está en las *Confesiones*, y también en *Julie o la nueva Eloísa* como se constata en el sueño de Villeneuve:

Me encuentro dando vueltas en el cuarto, asustado como un niño de las sombras de la noche, creyendo verme rodeado de fantasmas y la oreja impactada por esta voz quejumbrosa que no puedo oír sin emoción. El crepúsculo, al comenzar a iluminar los objetos, no hace más que transformarlos al gusto de mi imaginación perturbada (*OC*, II:616).

Si la óptica pertenece a la teoría del hombre es porque, como en toda la educación de los sentidos del libro II, ella contribuye a la educación hacia la libertad, al desarrollo en el *Emilio* entendido como *sistema de la libertad*. Con la óptica, la teoría del tacto del libro II debería también liberar a Emilio del miedo a la noche (pp. 382-388).

¿Por qué tenemos miedo de la noche? Rousseau toma partido en un debate que opone a Locke con Buffon: el primero pretende que la causa de este miedo debe ser localizada en los cuentos que se hacen a los niños; el segundo sostiene que es una cuestión de óptica, a saber, la imposibilidad de juzgar a la distancia con la sola vista (*OC*, IV:382). Rousseau le da la razón a Buffon contra Locke.

El miedo a la noche proviene de un error de juicio, es decir, de un conflicto de las facultades (OC, IV:383-384). Es necesario que Emilio vea en plena noche con sus ojos en la punta de los dedos; él tiene que ser David en el campo de Saúl y Ulises en el campo de Reso (OC, IV:388).⁴ Emilio tiene que ser nictálope. La antropología de Rousseau recupera así la enseñanza de la alegoría de la caverna, según la cual ser libre es liberarse del reino de las sombras. Tanto en Platón como en Rousseau, la óptica y la esquiografía son un asunto sobre la verdad, y un asunto sobre la verdad concierne a un sistema de libertad (OC, IV:250).

Ahora bien, es precisamente porque Alejandro es una figura ejemplar de la soberanía que Emilio deberá ser un nuevo Alejandro. El libro II del *Emilio* es también el de Alejandro como el de Aquiles (pp. 393 y 809). “Si él es [Emilio] un moderno Alejandro, muéstrémelo con los mismos rasgos”, exclama Rousseau con respecto a la medicina de Alejandro (OC, III:117 y 531). En el manuscrito Favre la anécdota del señor Hyde y de su doctor de sombras aparece en el momento donde Rousseau presentaba la formación del instrumento (OC, IV:129 y 1279). Si decide ponerla como la conclusión del libro II es para subrayar su importancia y su significación.

Formarse para juzgar es hacer de su cuerpo un instrumento tan perfecto como resistente: convertirse, a la vez, en gato, salamandra y cabra, Aquiles y Alejandro; es saber nadar y ver en la noche. Es ser libre.

EL LUGAR DE LA ÓPTICA

¿En qué sentido habría que decir que la óptica está *en* la teoría del hombre?

⁴ Cfr. *Samuel*, I, 26, §6. David desciende en la noche al campo de Saúl y le advierte que lo tiene a su merced: “Entonces David y Abishai se dirigen en la noche hacia la tropa; ahí encuentran a Saúl recostado y durmiendo en el campamento, su lanza plantada en el suelo como cabecera, y Abner y sus hombres estaban acostados alrededor de él”. En el canto X de *La Ilíada* (465-525), Ulises llega al campo de Reso en plena noche para robarse sus caballos.

Desde un doble sentido o por un doble motivo: el primero concierne a la historia de las teorías de la visión, el segundo, a la historia de la teoría misma, o para decirlo en términos que recuerdan a Spinoza, la historia de la teoría de la teoría.

Parte 1. Por una parte, la óptica de Rousseau pertenece a la historia de las teorías de la visión. Pero justo lo que nosotros queremos mostrar es que en Rousseau la óptica es una región de la teoría del hombre: si la primera historia tiene un sentido, es porque lo recibe de la segunda —y ella sólo lo recibe de la segunda. La óptica está *en* la teoría del hombre y no en la física de la luz y en su tratamiento matemático; más aún, esta antropología de la mirada es una anti-física, donde Rousseau, siempre coherente con los principios de su epistemología, rompe de nuevo con el mecanicismo. Lo podemos dimensionar al oponer la óptica de Rousseau con la física de la visión que se desprende de Kepler a Descartes, y de Descartes a Newton y a Hobbes.⁵ De la física a la antropología, la ontología de lo visible cambia de paradigma. El capítulo XIII del *Ensayo sobre el origen de las lenguas* expresa con vigor el rechazo de Rousseau al paradigma físico de la óptica. Si le da la palabra al mecanicista, es para mejor burlarse de sus pretensiones:

Señores —les dirá—, para filosofar bien hay que ir hasta las causas físicas. He aquí la descomposición de la luz, he aquí todos los colores primitivos, he aquí sus relaciones, sus proporciones, he aquí los verdaderos principios del placer que les proporciona la pintura [...] El análisis de los colores, el cálculo de las refracciones del prisma les dan las únicas relaciones exactas que hay en la naturaleza, la regla de todas las relaciones. Pero lo que hay en el universo no son más que relaciones. Sabemos, entonces, todo cuando sabemos pintar; y cuando sabemos combinar los colores. ¿Qué diríamos del pintor, desprovisto del sentimiento y del gusto para razonar de esta manera y que limite su arte, estúpidamente, a lo físico el placer que nos causa la pintura? (*OC*, V:414).

⁵ Cfr. Blay, 1983. Sobre la mecanización de la visión en el siglo XVII, cfr. capítulo III:33-59. Sobre Descartes, cfr. Merleau-Ponty, 1949:207-213, y 1985:36-60.

a) En el siglo XVIII, las condiciones para la geometrización de la visión parecen estar reunidas. Las páginas que Voltaire consagra a la óptica en la segunda parte de *Elementos de la física de Newton* pueden constituir el punto de llegada de una revolución desencadenada con Kepler (Voltaire, 1879:393-583). Lo propio de la geometrización de la visión que se opera de Kepler a Newton es determinar las reglas de inteligibilidad de la visión, independientemente de las modalidades de la percepción: ni el órgano de la vista, el ojo, ni en general el cuerpo del sujeto vidente, ni tampoco el elemento de lo visible, la luz, intervienen en esta óptica.

Con Kepler, en efecto, el hombre vidente que ocupó la óptica hasta el siglo XVI desaparece definitivamente, y la óptica se puede constituir, finalmente, como ciencia. Los *Paralipomènes à Vitellion* (1604) asimilan el ojo a un dispositivo óptico, a una cámara negra en la que el orificio sería la pupila, el diafragma el iris, el objetivo convergente el cristalino y la pantalla donde se forma la imagen, la retina. Con la noción de astigmatismo la ciencia de la luz termina su mutación objetivista.⁶ Separando en su *Dióptrica* (1637) la triple cuestión del trayecto de los haces luminosos hasta el fondo del ojo, de la transmisión nerviosa de esos rayos y de la transformación según la cual una modificación cerebral puede hacer ver algo fuera del cuerpo, es decir, provocar un fenómeno de conciencia radicalmente diferente de su causa inmediata, Descartes ha puesto en sus términos clásicos la oposición conceptual del sujeto que percibe y del objeto percibido. Merleau-Ponty ha subrayado el precio de esta física de la visión: la visión deviene una vista del espíritu: “es el alma la que ve y no el ojo”. A la visión como *cosa mentale* el fenomenólogo opondrá una ontología de lo visible de la cual el principio es bien conocido: el cuerpo es a la vez vidente y visible, según un entramado ontológico enunciado sobre la forma del quiasma.

b) Sostenemos que la óptica de Rousseau anuncia esta ontología de lo visible, no por una premonición cualquiera, sino más bien porque ella critica los principios de la geometrización de la mirada en nombre de su propia epistemología. Rousseau hubiera podido

⁶ Cfr. Chevalley, 1980. En su introducción, Chevalley subraya que este texto pone los “fundamentos de la óptica moderna”, p. 4.

decir como Merleau-Ponty: “si la fisiología no explica la percepción, la óptica y la geometría no la explican mucho más”.⁷ Para Rousseau, en los libros II y III del *Emilio*, el quiasma del vidente y de lo visible está asegurado por el cuerpo como vidente y por el cuerpo móvil. Emilio, que aprende la filosofía por sus pies, ejercitará su ojo por el movimiento. Así, para Rousseau como para Merleau-Ponty, uno no ve jamás sin que el vidente (Emilio) sea situado en lo visible. Los *Paseos* repetirán esta lección después que Saint-Preux lo haya él mismo enunciado en los términos que son también los del vicario (*OC*, IV:565).

La óptica física definía la visión como una geometría que desplaza las líneas; antes de la fenomenología de Merleau-Ponty, la antropología de Rousseau la definió como un intercambio entre lo visto y lo visible que se opera desde el mismo cuerpo. Es al sujeto vidente, y ya no a una física de la luz, que se le solicita la síntesis frágil de lo visto y de lo visible. Pero dicho sujeto está definido en el marco de la teoría del hombre. La óptica está en la teoría del hombre, porque la teoría del hombre objeta a la geometría y define una nueva ontología de lo visible.

Debemos reconocer una consecuencia de esta epistemología: la visión es un asunto de operación y no de principios.⁸ Pero descubrimos otra consecuencia: los dos capítulos de la óptica de Rousseau comprenden el tamaño de los objetos y su distancia (*OC*, IV:391-392), y no su color. En el siglo XVIII, componer un tratado de óptica que no aborda la cuestión del color es ser renuente a la matematización de los fenómenos, es decir, a lo que parecería constituir los avances más decisivos de la física newtoniana.⁹ Si la óptica de Rousseau excluye la teoría de los colores para concentrarse (como Ber-

⁷ *La dioptrique*, A.T. VI:141. Cfr. También *Réponses aux sixièmes objections*, A.T. IX-1:236-237.

⁸ “Además, se trataba también de obtener de este ejercicio algo de instrucción para él, con el fin de acostumbrarse a que las operaciones de la máquina vayan al parejo que las del juicio”, *OC*, IV:393. Cfr. también, *OC*, III:125.

⁹ Cfr. Blay, *op. cit.*, cap. III:125-175. Cfr. el artículo “Couleur” de la *Encyclopédie*. Sobre la superación de Goethe sobre la teoría newtoniana, cfr. Elie, *Lumière, couleur, nature, l'optique et la physique de Goethe et de la naturphilosophie*, París, Vrin, 2000.

keley) en la doble cuestión de la distancia y del tamaño, es por la misma razón que su música excluye la física de los sonidos: ni la una ni la otra están *en* la teoría del hombre. Conocemos el efecto de esta teoría en la estética de Rousseau, quien prefiere el grabado a la pintura, porque prefiere el dibujo al color (*OC*, V:412-413).

Parte 2. Por otro lado, la óptica no es una región que deje intacta la teoría misma del hombre; la óptica compromete el estatuto mismo de la teoría. Si bien es relativamente fácil admitir por qué uno no sabría comprender la óptica sin someterla a la teoría del hombre, ahora nos preguntaremos en qué sentido la óptica concierne a la teoría del hombre. Siguiendo una perspectiva metodológica abierta por Michel Foucault, sostendremos que atrás de la óptica y su localización en el conjunto de saberes de la época, lo que está en juego es la arqueología de la mirada, del hombre vidente, de su relación con lo visible.¹⁰ La visión siempre ha servido, en competencia con el tacto, como modelo metafórico del conocimiento teórico. El “¿ves?” o el “¿lo captas?” ha sido desde Platón la garantía existencial que funda el compartir con otro una misma impresión, la de bien “comprender” la misma cosa juntos.

Pero Rousseau expuso la relación de la visión y de la teoría en las *Cartas morales* (*OC*, IV:1092-1093); su lectura nos obligará a rectificar la hipótesis de una fraternidad entre la óptica en la teoría del hombre y la fenomenología de la percepción.

Mientras que en la carta dos Rousseau invita a Sofía a “estudiarse a sí misma”, a “llevar al fondo de su alma la flama de la verdad” (p. 1086), declara:

Desafortunadamente, lo que nos es precisamente lo menos conocido es lo que nos importa más conocer: el hombre. Nosotros no vemos ni el alma de otro porque ésta se esconde, ni la nuestra, porque no tenemos espejo intelectual. Nosotros somos absolutamente ciegos, pero tan ciegos de nacimiento que no imaginamos lo que es la vista, y no pensando en que no nos falta ninguna facultad, queremos medir los extremos del mundo, mientras que

¹⁰ Cfr. Foucault, 1963, sobre todo los capítulos: VII, “Voir, savoir”, pp. 107-124 y VIII, pp. 125 ss.

nuestras cortas luces no alcanzan, como nuestras manos, más que veinte centímetros a partir de nosotros.

El argumento empirista encuentra una formulación leibniziana para expresar una tesis escéptica: la dificultad de principio a conocerse y a conocer a otro.¹¹ Por cierto, ya se habrá reconocido la reformulación de la tesis de Protágoras: la miseria del hombre es creerse la medida de todas las cosas.

Así, cuando Rousseau niega, a partir de una lectura personal de la experiencia de Molyneux, el primado de la visión, también niega el primado filosófico de la evidencia. No hay espejo intelectual, yo no puedo ver en mí, ni en mí ver lo mismo de ese yo es yo-mismo y que es el alma. La ausencia de espejo interior prohíbe hacer del *conócete a ti mismo* rousseauiano (*OC*, III:122) un simple retomar de la expresión socrática. Lo esencial es la negativa a aceptar el espejo intelectual y el rechazo a que la teoría del hombre descansa en una óptica de la evidencia. Esta negativa como este rechazo pertenecen a lo que conviene llamar el escepticismo de Rousseau. No hay ojo interior y ninguna transparencia de uno a uno. Así, Rousseau se encuentra con la introspección socrática del conocimiento de si él la comprende como conocimiento del alma, pero se niega a pensar que uno pueda ver su alma con un ojo interior, puesto que el órgano mismo de la visión interna (el espejo intelectual) nos falta. La cuestión se convierte, entonces, en ¿cuál teoría podría, en algún momento, dar cuenta de las insuficiencias de la óptica?

c) Esta cuestión conduce radicalmente hacia dos lecturas de Rousseau: sea que considero que esta alma, que yo no puedo ver, la conozco porque la *siento*, porque ella es la vida en mí, una vida prerreflexiva, preespeculativa, una vida ciega que se siente vivir; sea que yo considero que puedo acercarme a esta alma por el relato

¹¹ Es el argumento de las ventanas. Recordemos el § 7 de *La monadología*: “Las mónadas no tienen ventanas por las cuales algo puede entrar o salir” (Leibniz, 1983:144). Veamos la versión rousseauiana: “El entendimiento humano constreñido y encerrado en su envoltura no puede, por decirlo de una manera, penetrar el cuerpo que lo comprime y no actúa más que a través de las sensaciones. Ellas son cinco ventanas por las cuales nuestra alma quisiera ventilarse; pero las ventanas son pequeñas, el vidrio es opaco, el muro espeso y la casa con mala luz” (*OC*, IV:1094).

de la antropología que esboza versiones narradas. La primera lectura es fenomenológica, ella hace del alma una autoafección del sujeto por sí mismo y, de Rousseau, lo hace el cantor decepcionado de la inmediatez;¹² la segunda es lógica y narratológica y quiere comprender por qué la teoría del hombre debe tomar la forma de una antropología desde el punto de vista narrativo: *hombre, he aquí tu historia* (OC, III:133). Esas dos lecturas se oponen, precisamente, en cuanto al estatus de la teoría y sobre el modelo óptico. Por la primera, si Rousseau niega la parte del ojo es porque él exalta el sentimiento de sí: leer a Rousseau no podría significar más que encontrar ese modelo de la presencia de sí en la efusión sorda de la inmediatez; por la segunda lectura, si el escepticismo de Rousseau lo lleva a negar los privilegios de la óptica, es para inscribir a esta última en una teoría del hombre que cuenta cómo se aprende a ver. El ojo ya no es el instrumento o el símbolo de la evidencia; el ojo tiene una historia que le corresponde contar a la antropología desde un punto de vista narrativo. Lo bien fundado de esta lectura encuentra su confirmación en una página determinante de la *Cronología universal*. Rousseau escribió en el prefacio de ese texto menor: “Pero nuestro espíritu es como el ojo que ve todo y que no se ve, si es por reflexión cuando se mira en un espejo. El secreto para conocerse y para bien juzgar de nosotros es de vernos en los otros. La historia es un gran espejo donde uno se ve entero” (OC, V:489-490). Si la evidencia de un espejo está ausente en el conocimiento del hombre, le toca a la historia construirlo desde el segundo discurso (OC, III:214): a falta de la evidencia de un espejo interior, el relato; a falta de la intuición, la narración; a falta de la evidencia de la donación en la sensación, la búsqueda y el viaje. Es así que se aclara el proyecto de una antropología desde un punto de vista narrativo que permite además articular el *Emilio* con textos de la egología donde Rousseau desarrolla los capítulos de su propia identidad narrativa conforme a la tesis del vicario saboyano:

¹² Ella confunde alma, conciencia y sentimiento interior; el cual es oprimido sobre el sentimiento de la existencia; todos ellos términos perfectamente distinguidos por ese diccionario al que Rousseau invita a consultar a la señora D’Epinay, OC, III:296. Pero los prejuicios tienen la vida dura.

Yo siento mi alma, la conozco por el sentimiento y por el pensamiento, yo sé que ella es sin saber cuál es su esencia; yo no puedo razonar sobre las ideas que no tengo. Lo que yo sé bien es que la identidad del yo no se prolonga sino por la memoria, y que, en efecto, para ser el mismo necesito acordarme de haber sido (*OC*, IV:301 y 590).

Es entonces la historia lo que constituye para Rousseau el espejo de esta nueva óptica.

La óptica está entonces en la teoría del hombre, porque es su singularidad lo que determina la teoría de la teoría. Podemos decirlo también con una fórmula dogmática: es precisamente porque la teoría del hombre no puede *ver* ese hombre (después de todo, ¿no es ésa la enseñanza de la estatua de Glaucus? *OC*, III:122) que ella debe construirlo por medio de la búsqueda y el modelo de la ficción. En la búsqueda, se tratará de ir a ver si el hombre se encuentra en otros lados;¹³ en la ficción, se tratará de poner frente a los ojos lo que, por esencia, o por falta de esencia, se oculta a la vista. Siguiendo a P. Klee, podríamos decir que la teoría del hombre es un arte, puesto que “el arte no muestra lo visible, hace lo visible”.

d) Sin duda, la óptica permite delimitar bien el objeto de toda búsqueda sobre la epistemología de Rousseau: el estatuto de las ciencias en la construcción de esta antropología. Limitémonos a cuatro observaciones.

Por un lado, existe ciertamente una epistemología de la teoría del hombre; es ella la que regula los protocolos de sus experiencias, como lo indican tanto el *Primer Discurso* (*OC*, III:123-124), el *Emilio* y el preámbulo de Neuchâtel (*OC*, I:1148-1155), y es la teoría también quien asegura la cohesión del conjunto. Esta epistemología comprende dos facetas: la cuestión del método donde Rousseau no para de reafirmar su rechazo de la analítica (*OC*, III:612), y la cuestión de la teoría, donde vemos a Rousseau convertirse en árbitro entre Newton y Descartes (*OC*, IV:30). La teoría nos protege de las visiones, habría que citar el prefacio entero del *Emilio*, y así uno comprendería que el estatus de la óptica gobierna el método. La

¹³ “Hay que cuidarse de no confundir al hombre salvaje con los hombres que tenemos frente a nuestros ojos” (*OC*, III:139 y 208, nota X).

óptica ahí define, en efecto, el estatus del discurso teórico del *Emilio*, así como una idea de la idea: “Yo no veo como los otros hombres, hace mucho que me lo han reprochado. Pero, ¿depende de mí darme otros ojos, verme afectado por otras ideas?” (OC, IV:242). Ese estatus está sostenido por un elogio a la observación: “Yo pude haber visto mal lo que haya que hacer, pero yo creo haber visto bien el sujeto sobre el cual hay que operar”. Ver es ver lo que está adelante, lo que debe ser. Pero ver lo que es ver bien lo que debe ser visto que la buena visión de la teoría puede parecer el ensueño del visionario. De esta manera, si la epistemología de Rousseau niega la diferencia empirista de hechos y de normas, la óptica ya no dependerá en la teoría del hombre de una simple crítica de la razón pura: ella estará toda comprometida con la razón práctica de la teoría del hombre, que culmina con una teoría de los fines (OC, III:7; IV:605; II:683).

Por otro lado, si hay una ciencia digna de interés, para Rousseau ésta es la *ciencia del hombre*, aunque la expresión no se encuentre en estos términos en los textos del sistema (a menos que nos muestre lo contrario un inventario exhaustivo, cfr. OC IV:947). Es, entonces, a la luz de esta ciencia que hay que medirla. Dado que el *Emilio* es el que contiene toda esta epistemología (medir las ciencias con la ciencia del hombre), lo que hay que hacer es saber el lugar que ellas ocupan en el edificio del *Emilio*, “su más grande y mejor obra” (OC, I:687 y 933; IV:935 y 960).

En fin, la óptica de Rousseau nos permite, quizá, comprender mejor la relación de Rousseau con las ciencias. El hecho de que no veamos nada, que seamos ciegos de nacimiento, hace necesario que debamos aprender a ver, y tendríamos grandes sospechas de poder construir una óptica científica. En este nivel, no se trata de renegar de la epistemología de Rousseau para adoptar una lectura fenomenológica, ni de proponer una lectura positivista que querría salvar a Rousseau de la primera lectura porque ve ahí el peligro de una forma de irracionalismo. Esta lectura se sostiene en el hecho de que Rousseau frecuentó las ciencias y los hombres de ciencia, y que pudo haber forjado por estos contactos algunos de sus instrumentos conceptuales. Si una lectura así concuerda más con la historia de las ideas (Hubert, Einaudi, Wokler), corre el peligro,

sin embargo, de juzgar las epistemologías de Rousseau de manera local o regional, sin tomar en cuenta el tronco del cual Rousseau mismo confiesa que “con frecuencia no he mostrado más que las ramas” (*OC*, III:106). Debemos cuidarnos de una tentación así.

Rousseau no es, como quieren R. D. Masters y V. Goldschmidt, un filósofo *hard-minded*, un filósofo duro y despiadado, un filósofo serio (Goldschmidt, 1983:13; Masters, 2002:9-23), sólo porque maneja los objetos de química, de óptica, de física; Rousseau lo es porque propone una teoría del hombre que permite juzgar a cada uno de esos saberes. A partir de esto, tenemos una tercera lectura que intentaría reconducir cada una de las ciencias a las expectativas de su teoría del hombre. Es esta última lectura la que proponemos seguir aquí: preferimos la osadía de Rousseau a su seriedad.

Pero hay más. Si los libros II y III, que comprenden la óptica de Rousseau, quieren demostrar que el ojo no está dado, sino que es construido, y que entonces hay que aprender a ver, es para preparar el que Emilio, en los libros IV y V, aprenda a ver a los otros. Éste es el interés de la óptica y su verdadera inscripción en el camino de la naturaleza humana. Sus capítulos fundamentales que deberemos describir (el asunto de la magnitud y el de la distancia) serán determinantes para la educación moral de Emilio y, esencialmente, para la educación de la piedad (pp. 503, 512), ese “primer sentimiento relativo” (p. 505). Tanto en la educación de la piedad, como en la óptica, se trata de comparar la vista al tacto (p. 404), es decir, hacer sentir a Emilio lo que siempre ha tenido bajo los ojos y que le afecta de cerca (p. 546). Estamos formulando la hipótesis que, desde nuestro conocimiento nunca se ha manifestado, de una lectura tropológica del *Emilio*. Si la segunda parte del *tratado* corresponde a un nuevo nacimiento (*OC*, IV:490), y si la declaración del libro IV, “momento de crisis” (p. 489) y el “momento de verdad” corresponden precisamente al límite donde se juntan las aguas de las dos educaciones (pp. 487 y 493), la educación del ser físico en sus relaciones con las cosas (I-III) y la del ser moral en sus relaciones con los hombres (I-V), entonces, hay que preguntarse si lo que es verdadero en la primera parte lo será también en la segunda; más aún, si lo que hace Rousseau en la primera parte es para preparar la segunda. Así, aprender a ver las cosas es, para

Emilio, entrenarse a aprender a ver a los hombres y encontrar su lugar preciso a la distancia apropiada. Todo esto, la técnica de pasajes paralelos lo probaría: si en el libro II la óptica es necesaria, es porque “se necesita mucho tiempo para aprender a ver” (OC, IV: 396); si también lo es en el libro IV es porque el otro, como la cosa, tampoco está dado para la visión; de hecho, “a los 16 años el adolescente sabe lo que es sufrir, pues él mismo ha sufrido, pero apenas puede saber que otros seres sufren también, verlo sin sentirlo no es saberlo” (p. 504).

La óptica juega un papel en la genealogía del amor de sí (OC, IV:935-937). Formulemos una hipótesis de tipo tropológica sobre la construcción del *Emilio*: la continuidad de la primera parte del *Emilio* y de la segunda está asegurada por el *sistema de la libertad* (OC, IV:242). El sistema de la libertad responde a una sola pregunta: ¿cómo hacer para que Emilio sea libre? La respuesta consiste en una doble teoría de relaciones que se apoya sobre la tesis de Rousseau sobre la sensibilidad. Por un lado, “la sensibilidad es el principio de toda acción” (OC, I:805), es lo que asegura el pasaje de la filosofía de la sensación a la filosofía de la acción. Por otro lado, la sensibilidad es doble; sentir es siempre sentir relaciones: la sensibilidad física y orgánica cuando son las relaciones con las cosas; la sensibilidad “activa y moral que no es otra cosa que la facultad de amarrar/*attacher* nuestras afecciones a los seres que nos son ajenos” cuando son las relaciones con los otros; “su fuerza [de la sensibilidad] es en razón de las relaciones que sentimos entre nosotros y los otros seres, y, dependiendo de la naturaleza de esas relaciones, ella actúa tanto positivamente por atracción, como negativamente por repulsión, como hacen los imanes por sus polos” (OC, I:805).

Será necesario, entonces, que el aprendizaje de la visión sea, por principio, el aprendizaje de la relación a las cosas, desde el punto de vista de la sensibilidad moral. La óptica ya no está solamente en la teoría del hombre, sino *para* la teoría del hombre. Un argumento textual apoya esta hipótesis tropológica. Rousseau sólo usa dos veces la expresión claridad de juicio en el *Emilio*. La primera concierne a la esquiografía de Alejandro que regula las relaciones con las cosas, la segunda aparece en el libro IV, cuando hay que medir la distancia de Emilio con los otros.

¡Qué sentimientos sublimes ahogan en su corazón el germen de pequeñas pasiones! ¡Qué claridad de juicio, qué *precisión de la razón* [*justesse de raison*] veo formarse en él a partir de sus inclinaciones cultivadas, de la experiencia que concentra los deseos de un alma grande entre los estrechos límites de lo posible, y hace que un hombre superior a los otros, al no poder subirlos a su medida se baja él a la suya! Los verdaderos principios de lo justo, los verdaderos modelos de lo bello, todas las relaciones morales de los seres, todas las ideas del orden se graban en su entendimiento; él ve el lugar de cada cosa y la causa que lo separa, él ve lo que puede hacer el bien y lo que lo impide. Sin haber experimentado las pasiones humanas, él conoce sus ilusiones y su juego (*OC*, IV:548).

MIRAR, VER

La visión no es, entonces, el sentido de la inmediatez: para ver al hombre hay que aprender a verlo, y no limitarse a lo que está frente a nuestros ojos (*OC*, III:611), y para el espectáculo de la naturaleza será lo mismo como para ver un cuadro de Poussin: “es en el corazón del hombre donde está la vida del espectáculo de la naturaleza; para verlo hay que sentirlo. El niño advierte los objetos, pero no puede advertir las relaciones que los enlazan, no puede entender la dulce armonía de sus acuerdos” (*OC*, IV:430-431). Aprender a ver, ése es, antes de que Schelling lo propusiera, el programa rousseauniano de una educación estética de la humanidad (Velkley, 2002). No será difícil, después de esto, hacer de la botánica el código de buena conducta de la óptica de Rousseau. Aprender a ver es ejercitarse en cuanto al cuidado y a la distinción, es saber dirigir y mantener la mirada sobre lo que se ofrece a la vista, pero también recortar lo visible de acuerdo con la hermandad de la lupa, el bisturí y las tijeras (Carta II, *OC*, IV:1159).

Aprender a ver: la óptica tiene un papel en la crítica al conocimiento, en el asunto de la libertad y en la problemática de los fines (*OC*, III:6). Aquí nos vamos a concentrar en la crítica del conocimiento. Comencemos por demostrar que si hay que aprender a ver

es porque no hay más síntesis dada, y que el cuerpo no representa el lugar geométrico para una nueva *mathésis*, sino la frágil ocasión de un conocimiento por tanteo que reclama un relato. Habrá que describir los dos capítulos de la óptica en la teoría del hombre: el problema del tamaño y el de la distancia; así como subrayar entonces, que Rousseau, a diferencia de Berkeley, Newton y Helmholtz, rechaza que el modelo de inducción de la visión sea de tipo lingüístico. Aprender a ver no es aprender a leer, es aprender a caminar.

El debate sobre la visión consiste en el objeto al interior de la gramática de su donación: ¿cómo comprender que la visión es menos la donación de una evidencia fenomenológica que la frágil construcción de un sistema?

a) No se trata, en absoluto, de reproducir aquí toda la problemática de la *Carta sobre los ciegos* (Diderot, 2000), pero lo que sí hay que subrayar es que la vista pierde el privilegio de la evidencia. Diderot afirma, en su *Carta sobre los sordomudos*: “Encontraba que, de todos los sentidos, el ojo es el más superficial, la oreja el más orgulloso, el olfato el más voluptuoso, el gusto el más supersticioso y el más inconstante, el tacto el más profundo y el más filosófico”.

La superioridad de los ciegos significa la superioridad de un sentido: el tacto, además de la superioridad de su cultura (OC, IV:381) en tres formas: el ejercicio, el conocimiento y el juicio. ¿Cómo podría ser que la superioridad de los ciegos no significara la inferioridad de la vista sobre los otros sentidos? “Así, de todos los sentidos, la vista es el más falible, justo porque es el más extenso y que, adelantándose mucho a los otros sentidos, sus operaciones son demasiado prontas y vastas para que puedan ser rectificadas por ellos” (OC, IV:391). ¿Por qué la vista es falible?, ¿cómo es que el tacto es el sentido más filosófico?, ¿cómo explicar el sentido de esta destitución y sus alcances?

Diderot discute la operación de un ciego de nacimiento: niega que haya una visión inmediata como rechaza que haya una transparencia en esta operación. En lugar de confiar esta cuestión a la mano de un cirujano, ¿no sería mejor transportarla a la biblioteca de los filósofos? La noción experiencia-visión está rebasada, es más bien una experimentación lo que reclama y que consiste, an-

tes que nada, en un nuevo juego del lenguaje, en un complejo de preguntas-respuestas, es decir, en la construcción de un problema y, por lo tanto, en una relación dialéctica con lo dado.

Una vez que el órgano de la vista se encuentra en estado de funcionar, la interrogante hecha al ex ciego implica otra pregunta: la posibilidad de trasladar los conocimientos adquiridos por un sentido a otro, ¿hay relaciones entre la esfera perceptiva de la vista y la del tacto, y bajo cuál orden? Para esto hay que acordar la definición del sentido común. Por ese término se designa una unidad de referencia, un espacio de traducción. En el orden sensible, designa la síntesis perceptiva y corporal que permite traducir en el registro de un sentido las impresiones provistas por otro; Rousseau lo llama el sexto sentido, o sentido común, “no tanto porque sea común a todos los hombres, sino porque resulta del uso regulado de los otros sentidos, y nos instruye sobre la naturaleza de las cosas por medio de todas sus apariencias” (*OC*, IV:417). Es el sentido que asegura el pasaje de la razón sensitiva o pueril a la razón intelectual o humana.

Es así como el sentido común, si existe, si es un sentido y si es el último sentido, preside la unidad de nuestras percepciones y de nuestros gestos. Pero con ese término también se designa una unidad semántica, la de los discursos que se pueden tener acerca del mundo a partir de tal o cual orden sensible y que es lo que garantiza la objetividad de los fenómenos. Es el estatus del sentido común lo que se cuestiona de los ciegos: ¿es preestablecido o es generado?

b) De esta manera se separa la visión de su objeto. Es tomar a la inversa la dióptrica cartesiana, que establecía entre el ojo y el objeto una correspondencia reglamentada, todo un sistema de proyección. Molyneux, por el contrario, se pregunta lo que sería la visión confrontada con la experiencia salvaje, con una realidad que se ha podido integrar en esta correspondencia. Desde entonces, todos los protocolos de medida se convierten en inciertos; al separar la visión del objeto, la pregunta es cómo se forma la experiencia en el mundo visible. Es por ello que Rousseau, como Diderot, subraya que él no se interesa en el aprendizaje del órgano. La operación de Cheselden no concluye nada (*OC*, IV:1095). En efecto, no podemos descubrir las figuras en el lugar del ciego, puesto que para decirnos lo

que ve y hacerse entender por nosotros, sería necesario que él ya hubiera visto. Tampoco podríamos, sin contradicción, investigar sobre la génesis de la experiencia de lo que verá el ciego, sin relacionarla enseguida con lo adquirido por nuestra experiencia de costumbre —el cubo y el globo que todos conocemos—; sería necesario reventarse los ojos para conocer cómo se hace la visión. Rousseau fue ciego durante seis meses (*OC*, I:218).

Si los racionalistas responden positivamente a la pregunta de Molyneux, si afirman que el ciego operado sabía distinguir el cubo de la esfera, es porque unas matemáticas inconscientes presiden, según ellos, todas nuestras percepciones. La hipótesis de esta respuesta es que, por medio de diversos registros sensibles, puede actualizarse un metadiscurso único para que se pueda, entonces, hablar de un cubo y de un globo *en general*. Una armonía preestablecida gobierna todas las analogías: el sentido común es una síntesis ya dada que lleva inscritos en él todos los esquemas de la visión, actual y ausente. Aprender a ver será, como con Platón, actualizar lo que uno lleva en sí.

Es esta inmediatez y esta evidencia lo que discuten los empiristas. Si un orden sensible es comparable a una lengua, el ciego no sabría establecer la menor correspondencia; él está en la situación de aquel que debe aprender una nueva lengua. Ésta es la posición de Berkeley: “[...] no hay conexión necesaria entre tal y tal cualidad tangible y un color cualquiera” (Berkeley, 1997:254). Para el ciego operado, la visión de la luz es, simplemente, otro mundo, sin liga con el tacto; es un libro cubierto de signos sin posibilidad de traducirlo en su lengua. El ciego operado no dispone de ninguna piedra de Rosette. Dado que el mundo visual no está constituido por él, el operado está sujeto al choque de la impresión pura. El sentido común, entendido como condición de la experiencia, no es un espacio que me preceda; el sentido común está asegurado por el cuerpo, que es el único espacio de traducción.

Es sorprendente que en Berkeley, así como también en Condillac, en Diderot y en Rousseau, la vista pierde su hegemonía y queda suplantada por el tacto. En efecto, en el tacto, el cuerpo es simultáneamente sensor y sentido, como lo siente a cada instante su unidad singular. Dicho de otra manera, el tacto asegura a la vez la afini-

dad, el parecido original del sentido y del objeto sentido, así como la indispensable unidad de referencia.

Condillac puede escribir en la segunda parte del *Tratado de las sensaciones* consagrado al tacto: “Al llevarlas [las manos] hacia sí misma, no podrá descubrir que tiene un cuerpo, hasta que distinga sus diferentes partes y que se reconozca en cada una como el mismo ser que siente; y no descubrirá que hay otros cuerpos hasta que ella se encuentre en aquellos que tocará” (Condillac, 1947:102-103). Un párrafo así podría considerarse una glosa eficaz del conocido intercambio con el que se acaba el *Pygmalion* de Rousseau (OC, II:1230-1231): Galatea debe tocarse para decir “yo”, debe tocar un mármol para decir “ya no es yo”, y tocar a Pygmalión para decir de nuevo: “¡ah!, otra vez yo”. La gramática del tacto es una gramática reflexiva y si, en Kant un “yo” debe poder acompañar todas mis representaciones, el sensualismo habrá descubierto que un “mi” debe acompañar todas las veces que toco algo, en el sentido en que es imposible que yo toque cualquier cosa sin ser, al mismo tiempo, tocado por lo que toco.

c) Condillac y Rousseau fueron sensibles a la estrecha vinculación entre el tacto y la palabra, el primero en su *Tratado*, el segundo en su *Escena lírica*. El tacto procede de mí. No es necesario pellizcarse para convencerse de que uno existe: basta con tocar una parte de su cuerpo, de hacer la experiencia reflexiva del tacto (donde reflexivo es un adjetivo analítico). Con el tacto, las sensaciones podrían relacionarse con una medida única, que no sería modificada por su aparición. En cambio, en la visión no se conoce esta reflexividad: una mirada sin cuerpo, desprovista de tacto, será siempre una simple pantalla coloreada, un teatro de sombras.

A partir de esto, podemos formular varias conclusiones.

Por principio, nuestra experiencia del espacio forma un compuesto, una asociación de ideas visuales en sí mismas inextensibles a las del tacto, que son las únicas que aseguran la concepción de la extensión, del movimiento e incluso el número. El espacio primordial es táctil. Así, no podemos concebir una extensión abstracta de tamaño o de vacío sino por convención; esas nociones sólo designan la extensión ideal de la síntesis corporal. Por lo demás, si la medida supone parecido, no hay semejanza más que en la unidad cor-

poral. El único objeto, como el único sujeto de la geometría, es el cuerpo, a través de todos sus sustitutos formales o técnicos.

Este privilegio del cuerpo, sujeto y objeto de la síntesis, es un privilegio de la mano: en lugar de pensar que el uso de las manos es suplido por el de las máquinas, habría que comprender que la mano es la causa de las máquinas, y que siempre podrían no usarlas: “¡Y qué! Siempre pensando en las máquinas ¿quién puede asegurar que estarán en todos lados donde se necesiten? Por mí, prefiero pensar que Emilio tenga ojos en la punta de los dedos que en la tienda de las velas” (*OC*, IV:381).

Finalmente, hay que tener cuidado: si el análisis empirista afirma la primacía del tacto, no es que se haya sustituido a los modelos especulativos por otra forma de intuición más refinada o por otra armonía preestablecida. La reflexividad del tacto sólo designa la condición de todo simbolismo: ella forma un espacio de traducción. En el cuerpo encontramos sólo una unidad dialógica (es eso lo que encontramos en los últimos diálogos del *Pygmalion*). Diderot escribió la *Carta sobre los ciegos*, Condillac el *Tratado de las sensaciones* y Rousseau algunas páginas decisivas en el *Emilio*, para mostrar que el tacto constituye la unidad de medidas sensibles. Si entre los sentidos no existe ninguna correspondencia anterior, si el tacto debe suplir a la visión desfalleciente para constituir el espacio visible, entonces la síntesis no es primera ni central. Ella se hace por traducciones parciales, por superposición difícil de universos heterogéneos. El análisis del tacto es la terminación de toda armonía preestablecida en el seno de la experiencia. El mundo objetivo no tiene más el carácter inmediato, la unidad lisa que ofrecía la intuición visual: es un libro desgarrado en el que se mezclan diversas lenguas, en el que hay que buscar la coherencia por vías indirectas y oblicuas, lógicas y narrativas. A Sofía [en el *Emilio*]: “no es que nos falte el razonamiento, sino la asimilación del razonamiento” (*OC*, IV:1095). La palabra “tocamientos” aparece en la pluma de nuestros empiristas. Quizá hay una pérdida progresiva de la certeza sensible entre tocar, palpar y tentar. Si tocar es encontrarse un objeto, al grado que “tocar con la punta del dedo” forma parte del vocabulario de la prueba; palpar es tocar para explorar, para sentir, para reconocer; tentar es intentar orientarse en lo oscuro o, como

se dice desde el siglo XVIII, “andar a ciegas”. El tentar es la prueba incierta de la experiencia, la tentativa nunca concluida, la experiencia por tanteos.

EJERCICIO DE PACIENCIA

Hay una singularidad en Rousseau. Si bien él comparte con Diderot, Condillac o Berkeley el rechazo de que la distancia sea dada por la visión, si está de acuerdo con ellos para negar todo privilegio a la inmediatez, su singularidad es que él los rebasa porque rechaza que la visión sea un lenguaje que debamos aprender. Es un ejercicio que debemos practicar. “Para prevenir el error, Emilio necesita de la experiencia” (OC, IV:482). Aprender a ver no es aprender a leer, y ese rechazo se explica de nuevo por las exigencias de la teoría del hombre.

a) Por su parte, Berkeley es más que explícito: “las figuras visibles representan las figuras tangibles, de la misma manera que las palabras escritas representan sonidos” (Berkeley, 1947, § 143:274). En el parágrafo 144 admite que “no somos tan susceptibles de confundir los otros signos con las cosas significadas, o de considerarlos de la misma especie, como somos susceptibles de confundir las ideas visibles con las ideas tangibles”, con lo cual, una teoría del aprendizaje lexical permite pasar de las palabras vistas a las cosas leídas. La teoría de la visión de Berkeley es una teoría de la inferencia, de la cual el modelo es la lectura. Este modelo también lo encontramos en los *Elementos de física de Newton*: “Aprendemos a ver precisamente como aprendemos a hablar y a leer. La diferencia es que el arte de ver es más fácil, y que la naturaleza es la maestra de todos” (Voltaire, 1879:471-472).

Pero si Rousseau comparte con Berkeley la triple convicción de que las capacidades visuales no son inmediatas, es decir que no son innatas, ni instantáneas, sino que ellas involucran mecanismos de inferencias (OC, III:482) que implican el movimiento y el tacto, él no está de acuerdo con el modelo de aprendizaje. El modelo de la inducción visual no podría ser lingüístico. Sería sorprendente, cierto, que el libro II del *Emilio* propusiera la lectura como

modelo de la visión, cuando incluye una severa crítica al aprendizaje de las lenguas (pp. 346-347), a la semiología que prefiere el signo a la cosa (p. 347), así como de la lectura que distrae al niño de la comprensión del mundo (pp. 357-359). Si bien hay que aprender a ver, también hay que aprender que ver no es leer. El aprendizaje de la visión es absolutamente el aprendizaje del cuerpo; hay que darle tiempo, mucha paciencia y, también, tacto.

b) También, los dos capítulos sobre la óptica de Rousseau en el libro II del *Emilio* son ejercicios corporales del juicio. Es sorprendente que Rousseau retome los mismos capítulos de la óptica berkeleyana, a saber, la distancia y la magnitud para convertirlos, al interior de su teoría del hombre, en ejercicios del cuerpo. Ver no será leer, sino más bien ejercer sus pies y sus manos, correr y dibujar, ser al mismo tiempo atleta y pintor.

El error del juicio visual viene de la potencia de la extensión de la visión:

Así como el tacto concentra sus operaciones alrededor del hombre, así la vista extiende las suyas más allá de él; es esto lo que las convierte en tramposas: de un golpe el hombre abarca la mitad de su horizonte [...] Por esto la vista es, de todos nuestros sentidos, el más falible, precisamente porque es el más extenso y que, precediendo por mucho a todos los otros, sus operaciones son demasiado prontas y vastas para poder ser rectificadas por ellos (OC, IV:391).¹⁴

Si el ojo se engaña, es precisamente porque procede por vistazos, es decir, por pasos tan vastos como precipitados. Aunque el vistazo bien puede ser instantáneo, no por ello es menos compuesto, y es esta composición lo que hace que sea un mecanismo de inducción susceptible de error.

¹⁴ Esta crítica de la visión implica una crítica de la razón pura, que pretende ver lo que ella no hace más que imaginar. El filósofo que cree atravesar los misterios de la metafísica *por la inteligencia, no dispone más que de la imaginación* (OC, IV:568). Debe aprender, entonces, a bajar los ojos. Es esto a lo que invita la profesión de fe del vicario saboyardo (OC, IV:570 y I:1018).

Si esto es así, ¿cómo corregir los errores de la visión? Ejercitándose a ver. Rousseau describirá estos ejercicios con tanta minuciosidad como la que usó para describir antes el aprendizaje del tacto. En el libro II del *Emilio*, ejercer sus sentidos es ejercitarse para juzgar, fortalecerse y fortalecer la claridad del juicio. “Ejercer los sentidos no es solamente usarlos, es aprender a juzgar bien con ellos, es aprender, por decirlo así, a sentir, pues nosotros no sabemos tocar, ni ver, ni entender más que como hemos aprendido” (*OC*, IV: 380). Por lo tanto, ejercerse, como lo indica también la construcción pronominal del verbo, es también ejercer un sentido por el otro en el tentar permanente y la incertidumbre: “los errores de un sentido se corrigen por otro, si nosotros no tenemos más que uno, nos equivocariamos permanentemente. Solamente tenemos reglas fallibles que se refuerzan entre ellas” (*OC*, IV:1093). Así, de la misma manera que el aprendizaje del tacto implica que se ejerza la mano por el ojo, la óptica implicará que uno tome el ojo por la mano. En este sentido recordemos, para comprender mejor la validez del tacto que, por un lado, para Rousseau el tacto no es garantía de una nueva *mathésis* porque es impuro y el ojo lo contamina, y por otro, que es más seguro porque nos acerca a las cosas y los obstáculos. Al interior del régimen práctico de esta descripción de los sentidos, el tacto es más seguro porque nos protege mejor: “Así, el tacto, siendo de todos los sentidos el que nos instruye mejor sobre la impresión que los cuerpos extraños pueden hacer sobre el nuestro, es aquel que usamos más frecuentemente y nos da el conocimiento necesario más inmediato para nuestra conservación” (*OC*, IV: 389-390).¹⁵

Corregir el tacto con el ojo es precipitar la mano sobre la cosa, corregir el ojo por el tacto es disminuir la aceleración:

Hay que seguir aquí un método contrario al precedente; en lugar de simplificar la sensación, hay que duplicarla, verificarla siempre con otra, sujetar el órgano visual con el órgano táctil y reprimir, por decirlo así, la impetuosidad del primer sentido con el

¹⁵ El régimen práctico de la determinación de los sentidos envuelve una disertación sobre la piel y el contacto. Habría que comentar las admirables descripciones de Rousseau, cfr. *OC*, IV:390.

paso pesado y controlado del segundo. Si no nos apoyamos en esta práctica, nuestras medidas por estimación serán muy inexactas (*OC*, IV:392).

El observador de Diderot es geómetra, el observador de Berkeley es buen lector, Emilio será trabajador manual. El cuerpo del ojo encuentra su regla en el cuerpo del oficio:

No tenemos ninguna precisión en el vistazo para juzgar las alturas, las longitudes, las profundidades, las distancias; y la prueba de que no es tanto la culpa del sentido sino de su uso, es que los ingenieros, los topógrafos, los arquitectos, los albañiles, los pintores tienen, en general, el ojo mucho más seguro que nosotros, y aprecian las medidas de la extensión con más precisión. Esto es porque su oficio les da la experiencia que nosotros descuidamos adquirir; ellos quitan el equívoco del ángulo por las apariencias que lo acompañan y que determinan de manera más exacta a sus ojos, la relación de dos causas de este ángulo.

c) Sea la distancia. Rousseau está de acuerdo con Berkeley:

Todos admiten, pienso, que la distancia no puede ser vista por sí misma e inmediatamente. Pues siendo una línea de la cual la extremidad está orientada hacia el ojo, la distancia que se proyecta sobre el fondo del ojo no es más que un solo punto que mantendrá invariablemente el mismo con distancia larga o corta (Berkeley, 1997, § 2:203).

Ambos sostienen que la percepción espacial reside en las consecuencias tangibles: saber la distancia que me separa de "x" es saber cuántos pasos necesito para llegar a "x", y cuánto esfuerzo necesitaré para alcanzarlo y tocarlo. Pero mientras que Berkeley tomará la vía de los signos, Rousseau confiará a Emilio al caminar de la naturaleza. Para aprender a estimar las distancias, será necesario que Emilio aprenda a sopesar si una escalera le servirá para cortar las cerezas, a calcular el largo del hilo de la caña para pescar desde su ventana, a medir una cuerda para construir un columpio; sobre todo, deberá aprender a correr. De lo anterior se desprende una anécdota. No hay ninguna deducción en el *Emilio* en la cual el mo-

delo no sea tanto lógico como narratológico. Éste es el efecto singular de la antropología desde el punto de vista narrativo que hay que contarle a Emilio para describir. Era necesario, entonces, que un niño corriera. ¿Cómo empujarlo a hacerlo? Se lo lleva uno de paseo, se llevan tres pastelillos en el bolsillo y, uno de ellos, se tendrá que ganar en una carrera. La imitación empuja al alumno a la lid y la lección de gimnasia deviene también un asunto de moral: antes de convertirse en Hipomeno (*OC*, IV:807), Emilio es un pequeño Aquiles. Para que la carrera se convierta en una lección de óptica es necesario que Emilio aprenda a medir; con el ojo, la distancia que separa sus pies del pastel. Una ayuda del preceptor, “arreglando” los lugares de salida, ayudó. Es entonces cuando Emilio aprende a mirar con detalle, y así se forma un compás visual; después de algunos meses “sus vistazos eran tan seguros como la cadena de un topógrafo”. En la teoría del hombre, la óptica de la distancia implica que el geómetra se convierta en medidor, que el medidor se convierta en atleta y que el atleta sea un poco goloso. Percibir es un movimiento, o como lo escribirá Von Weizsäcker, un automovimiento: “percibir es un acto que realiza la intrincación de un proceso motor y la aparición de los objetos que autoriza. Es en esta intrincación que se forma, cada vez, la presencia sensible” (Von Weizsäcker, 1958:46). Antes de las *Ensoñaciones*, Rousseau dice que él no es más que un paseante de la óptica; si Emilio corre rápido, el aprendizaje de la distancia y de las medidas, por medio de la óptica, tomará tiempo: por principio, será necesario multiplicar los ejercicios; enseguida habrá que explicar que hay un gran trabajo por hacer para pasar de la medida a la estimación. Igual que el ciego de nacimiento no vería todo inmediatamente si obtuviera el uso de la vista (*OC*, IV:1093), así el niño no nace sabiendo ver. Rousseau contradice a Condillac en su ficción de un niño nacido todo formado, como Palas nació de la pierna de Júpiter:

[...] este hombre-niño sería un perfecto imbécil, un autómatas, una estatua inmóvil y casi insensible: no vería nada, no escucharía nada, no conocería a nadie, no sabría hacia dónde mover los ojos para ver lo que necesitaría ver; no solamente no percibiría ningún objeto fuera de él, sino que no encontraría ninguno en el órgano

del sentido que lo haría percibir: los colores no estarían en sus ojos, los sonidos no estarían en sus orejas, los cuerpos que tocaría no estarían en el suyo, él no sabría incluso que él es un cuerpo (OC, IV:280).

d) Siguiendo este ejemplo, Rousseau pasa de la cuestión de la distancia a la cuestión de la medida. Ahí está el segundo capítulo de su óptica. Esto es decisivo por sí mismo y por las consecuencias que tendrá en la teoría de los hombre, de la que uno de sus capítulos principales es asignarle al hombre su dimensión propia (OC, II:12-13). Siguiendo a Berkeley (1997, §§ 52-87), Rousseau se pregunta cómo es que percibimos la magnitud de los objetos por la vista. Su respuesta es contundente: “usted sabe que no conocemos las dimensiones absolutas y que nadie es pequeño o grande más que para el ojo que lo mira” (OC, IV:1140). La teoría del hombre sostiene, al mismo tiempo, que las ideas de dimensión no son inmediatas, y que no son accesibles por la visión. Si la cuestión de la distancia se regulara por una gimnasia, la cuestión de la magnitud se regula por el dibujo. En el primer caso, el pie corrige al ojo por la carrera; en el segundo, la mano corrige al ojo por la figura. En los dos casos, la óptica se inscribe en una teoría de las relaciones: “No podremos aprender a juzgar sobre la extensión y la magnitud de los cuerpos, si no aprendemos a conocer también sus figuras e, incluso, a imitarlas; pues, en el fondo, esta imitación no es más que seguir las leyes de la perspectiva, y no podemos estimar la extensión a partir de sus apariencias si no tenemos un sentimiento de sus leyes”. Emilio pintará al natural, y en la elección de esta *perspectiva naturalis* hay que reconocer, con Merleau-Ponty, que “toda teoría de la pintura es una metafísica”.¹⁶ En realidad, no se trata de que Emilio sea un dotado para la pintura, sino que perfeccione su instrumento: que garabatee, según los mismos términos de Rousseau, pero que esos garabatos sean su lección de óptica. Es lógico que la lección de dibujo que ejercita al ojo, en la teoría del hombre acaba con un retrato del hombre mismo; antes de que aprenda en los libros IV y

¹⁶ Merleau-Ponty, 1985:42. Para la diferencia entre *perspectiva naturalis* y *perspectiva artificialis*, cfr. la tesis de Leonardo da Vinci, para quien el cuadro es una sección del cono visual. Cfr. Da Vinci, 1992:103 y 123.

Va a regular sus relaciones con los otros hombres, Emilio debe aprender las leyes de la proporción del hombre, y esto es un asunto de óptica.

La óptica de figuras comprende un segundo capítulo inesperado, la geometría, de suerte que no basta decir que Rousseau objeta la geometrización de la mirada en el seno de la teoría del hombre, sino que más bien él deduce la geometría del arte de la mano y del ejercicio del cuerpo. Estos pocos párrafos ofrecen una reescritura del Menón al interior de la antropología: se acaba con la figura del pequeño turinense: “al cual, en su infancia, le habían enseñado las relaciones de los contornos y las superficies dándole a escoger, cada día, entre todas las figuras geométricas galletas isoperimétrales. El pequeño goloso había agotado el arte de Arquímedes para encontrar con cuál figura tendría más para comer”.

Después de haberse sublevado contra la geometría analítica, Rousseau propone su método:

Haga figuras exactas, combínelas, póngalas una sobre la otra, examine sus relaciones, encontrará toda la geometría elemental yendo de observación en observación sin que sea cuestión de definiciones, ni de problemas, ni de ninguna otra forma demostrativa, sólo la simple superposición. Por mí, yo no pretendo enseñar la geometría a Emilio, es él quien me la enseñará, yo buscaré las relaciones y él las encontrará, pues yo buscaré de tal manera que sea él quien las encuentre.

Así, la geometría experimental del *Emilio* es ella también una teoría de las relaciones: deduciendo la medida del ángulo por el dibujo de arcos concéntricos del círculo, el preceptor trabaja por figuras y superposición de figuras: “para examinar la exactitud de una figura, la examinaremos por todas sus propiedades sensibles, [...] nunca será cuestión de demostración”. Se le enseña también a Emilio a mantenerse en el centro del círculo y a moverse hacia la periferia para regresar al centro. Esta lección será también la del vicario, permite distinguir al bueno del malo (*OC*, IV:597). Tal es la exigencia tropológica que la geometría cumple adelante con la moral para así sellar su significación última; como el dibujo, la geometría es la corrección del ojo por la mano, consiste en transformar el

cuerpo en instrumento: “La geometría es para mi alumno únicamente el arte de servirse bien de la regla y el compás, no debe confundirla con el dibujo: ahí no empleará ninguno de esos instrumentos”. La transformación del ojo en dos etapas toma su tiempo, y es así como entendemos el paralelo de los dos capítulos de la óptica de Rousseau: en el primer capítulo, el dedicado a la cuestión de la distancia, la medida viene a corregir la estimación al deshacerse del exceso; en el segundo capítulo, el dedicado a la magnitud, la geometría viene a corregir al dibujo. De una etapa a la otra en esos dos capítulos, pasamos de una medida subjetiva a una medida objetiva.

Es la práctica propia de la disciplina la que viene a corregir y rectificar el primer juicio espontáneo y el error en el juicio. Ahora podemos comprender mejor por qué, en el famoso capítulo III del *Ensayo sobre el origen de las lenguas*, se dice que el primer lenguaje debió ser figurado: se trata de un asunto de óptica, no de un asunto de retórica: “no se mencionan las cosas por su verdadero nombre sino cuando las vemos según su verdadera forma” (OC, V:381). La antropología desde el punto de vista narrativo es, sin duda, histórica y, si hay que aprender a ver al hombre, no es porque el hombre es un animal sin forma fija, sino también porque el verlo toma tiempo. El reconocimiento del verdadero rostro del hombre y de su verdadero tamaño es uno de los retos de esta óptica.

e) La didáctica de la distancia y la medida por la carrera convergen en el párrafo que cierra la presentación de la óptica en el libro II del *Emilio*. Ese párrafo es una apología del tenis. Esto no puede sorprendernos. El tenis es el arte de sincronizar la mirada con una figura en movimiento que se acerca, de mover el cuerpo hacia la pelota en movimiento y en preparar la mano para recibirla. Se necesita fuerza y control, concentración y toque, el ojo y la mano.

Lo que se busca es hacer del cuerpo el instrumentos perfecto, preciso y vigoroso; en una palabra: confiable. Vemos en esto, también, la culminación de la óptica del libro II. El tenis es el ejercicio permanente de la adaptación de la mano y del ojo, la traducción de esta adaptación en movimiento, y de este movimiento en acto. En el pensamiento de Rousseau, aquel que percibe algo móvil (en este caso una pelota) no puede mantener un vínculo óptico con lo

que se mueve, a menos que él mismo haga movimientos: movimientos de los ojos seguidos de movimientos de la cabeza y el tronco, movimientos de piernas. Para hablar con Von Weizsäcker, no se puede mantener la coherencia con el objeto, que presenta cambios de forma y de lugar, a menos que se modifique continuamente el sistema corporal de referencia. Las impresiones sensibles en las cuales el movimiento es percibido no están ligadas al espacio absoluto de la geometría, sino en el espacio operacional donde se mueve el cuerpo.

Rousseau no omite el trabajo del oído en su apología del tenis:

La vista y el tacto se aplican a los cuerpos en reposo y en movimiento, pero como sólo la vibración del aire es la que afecta al sentido del oído, se necesita que sea un cuerpo en movimiento el que genere el ruido o algún sonido; si todo estuviera en reposo nunca escucharíamos nada. En la noche, cuando nos movemos nosotros como queremos, nuestro temor es a los cuerpos que se mueven, por eso, nos importa tener el oído alerta para poder juzgar, por la sensación que nos llega, si el cuerpo que la causa es grande o pequeño, lejano o cercano, si el tremor es violento o débil. El aire vibrante está sujeto a repercusiones que lo reflejan, que producen ecos, repiten la sensación y hacen escuchar al cuerpo ruidoso o sonoro en un lugar diferente al que realmente se encuentra.

Paradoja: es quizá más fácil imaginar a un jugador de tenis ciego que a un jugador de tenis sordo.

VER LA NOCHE

En el libro II, cuando concluye las páginas dedicadas al tacto, Rousseau evoca una escena nocturna. Pero, ¿por qué es necesario que quien toca, el que ve y el que escucha tengan la noche por medida? ¿Por qué el ciego es el testigo de la visión, del tacto y del oído? Presentamos al menos cuatro razones. Ciertamente, la experiencia de la privación en Rousseau es la reveladora de la significación de una experiencia. Es un tipo de razonamiento deductivo común en Rousseau: si la música es más importante que la pintura, por ejemplo, es

porque la música puede ser música de la noche que “dice” el silencio: “El sueño, la calma de la noche, la soledad, e incluso el silencio, entran en los cuadros de la música” (OC, V:421). Como si fuera noche todo el tiempo, perdidos en el sueño de la ignorancia, es necesario aprender a caminar como los sonámbulos, con el pie firme (OC, IV:643). En fin, y conforme a la hipótesis tropológica señalada antes, ejercitar el cuerpo y afrontar la noche es hacer libre a Emilio, es enseñarle la privación y la finitud, la desaparición de las relaciones medidas y el dominio del miedo que esta desaparición suscita.

Se nos permitirá un paso en reversa para buscar esta lección sobre las tinieblas en aquel joven que toca del libro II, es allí donde se introduce la óptica, es con ella con la que debemos terminar nuestro texto.

“Muchos juegos de noche. Esta indicación es más importante de lo que parece”, escribe Rousseau. Para ilustrarla toma un ejemplo en la narración de su infancia, como si hubiera ya comprendido que el programa de la antropología desde el punto de vista narrativo englobara las *Confesiones* (OC, IV:385). El ministro Lambercier, cansado de que el joven Jean-Jacques se burle de su primo Bernard, “particularmente flojo, sobre todo en la noche”, decide poner a prueba su valentía mandándolo a buscar, una noche de otoño, una Biblia que se encontraba en el púlpito del templo al que había que llegar pasando por el cementerio. En cuanto hubo entrado el joven en el templo, sus cabellos se pusieron de punta; en ese momento, temblando, se dio a la fuga. Se encuentra en el patio de la casa a un perro que le da ánimos y vuelve sobre sus pasos una vez más: el descontrol anula la lateralidad de la experiencia, “no sabía más en donde estaba”. El joven Jean-Jacques regresa a la casa apenado, y cuando escucha antes de abrir la puerta, que van a ir a rescatarlo, entonces como un joven espartano, se sumerge en la noche que acaba de dejar:

Inmediatamente todos mis temores cesaron, salvo el de haberme dado a la fuga; corrí, volé hasta el templo sin perderme, sin titubear, llegué al altar, subí el púlpito, tomé la Biblia y me bajé corriendo; en tres saltos estaba fuera del templo y olvidé cerrar la

puerta, entré al cuarto, sin aliento, aventé la Biblia sobre la mesa, agitado pero palpitando de gusto de haber impedido el auxilio que me iban a enviar.

Esta escena no es un ejemplo ni un modelo, sino una prueba de la necesidad de los juegos de noche. Porque el miedo a la noche tiene una causa natural que no proviene de los cuentos de las nanas (*OC*, IV:382). La teoría del hombre pretende enfrentar los planteamientos de Locke y Buffon; para el primero, el miedo a la noche y los fantasmas que salen en ella es producto de los cuentos. Que las nanas se callen, que dejen de asustar a los niños con el cuento del “coco”, y ya no temerán más aquello que no sabrían cómo imaginar.

Para Buffon, por el contrario, el miedo de la noche y sus fantasmas nace por un asunto de óptica. Cuando uno se encuentra en lugares “donde no se puede juzgar la distancia, y donde no se podría reconocer la forma de las cosas a causa de la oscuridad, es cuando uno está en peligro, todo el tiempo, de caer en el error sobre los juicios de los objetos que se presenten”. Buffon, entonces, concede a los espectros y a los gigantes una causa natural que compete a una situación de óptica. Un espectro nace cuando encuentro una forma a la que temo, porque no puedo reconocerla. La imaginación no hace nada en el asunto: “el prejuicio sobre los espectros, entonces, está fundado en la naturaleza, y sus apariencias no dependen, como lo creen algunos filósofos, únicamente de la imaginación”. Si Rousseau está de acuerdo con Buffon para ubicar a los espectros en la óptica, la inscripción de la óptica en la teoría del hombre permite superar la oposición de la naturaleza y la imaginación. El miedo de la noche nace menos de una geometría impedida que del miedo al desplazamiento imprevisible de las formas. Homero compara la noche, donde camina Ulises, con la sangre negra, esa sangre negra que hace nacer a los espectros. Caminar noche, caminar en la noche es habituarse a la sangre negra, saber instalar ahí tanto los pasos, como los ojos es, nuevamente, regular el pie y la oreja.

La imposibilidad de distinguir los movimiento del espacio donde me encuentro es lo que me espanta. La óptica de los espectros

depende, al mismo tiempo, de comprender los contornos y la forma del movimiento. En cuanto a la imaginación, ella permite explicar el contenido de esos contornos al interior de la metapsicología de Rousseau, en la que ya hace aproximaciones. De hecho, si los fantasmas son los hijos de la noche, no es porque vengan a encontrarnos, sino porque nosotros los llamamos suscitando su presencia: “¿A dónde quieres huir? —pregunta Wolmar a Saint-Preux—, *el fantasma está en tu corazón*” (OC, IV:770).

La teoría del hombre, entonces, debe articular una óptica del fantasma y una metapsicología de los espectros. Es posible plantear la hipótesis que esta articulación narrativa tiene lugar en *Julie o la nueva Eloísa*, novela de distancias llenadas por las imágenes (OC, II:415).

REFLEXIONES ÚLTIMAS

Rousseau, es cierto, no es Hobbes, quien podía escribir en *A minute of First Draught of the Optiques*, que había sido el inventor de dos nuevas ciencias: la de la justicia natural y la de la óptica. Pero no podemos negar que la teoría del hombre envuelve una óptica a la que determina su sentido. La óptica responde a las exigencias de la teoría del hombre definida como sistema de la libertad, es decir, que si hubiera necesidad de que Emilio fuera, intermitentemente, salamandra y cabra, ahora se necesita que sea noctámbulo. Pero para ser noctámbulo hay que ser un poco gato, es decir, nictálope. Emilio o Alejandro nictálope. Emilio o cómo no tener miedo en lo oscuro.

Es de subrayar que los dos capítulos sobre esta óptica desarrollados en el libro II del *Emilio*, después van a determinar las reglas de las relaciones con los otros: la medida de distancias inspira la táctica de la piedad y, más allá, la cuestión del lugar de Emilio.¹⁷ La cuestión de la magnitud dirige la apreciación de las dimensiones del hombre moral (OC, II:12). Esta correspondencia entre la primera y la segunda partes del tratado confirma la coherencia del sistema

¹⁷ Entre otros, cfr. OC, IV:251-252, 304-317, 325, 458, 466, 503-509, 523, 583, 683, 692; Burgelin, 1961.

de la libertad y de la antropología desde un punto de vista narrativo. Le da la razón a la decisión de aplicar una lectura tropológica. Así como aprender a ver las cosas es medir la distancia que me separa de ellas, aprender a ver a los hombres es aprender a ser libre en la distancia que le liga a ellos, y que puede suceder que llene de sombras con las cuales yo mismo me espanto. Emilio aprende esta sombría lección de su existencia, Julie y Saint-Preux viven su rigor, antes de que Rousseau mismo descubra que conocerse es aprender esta distancia que me separa de mí, que me priva de verme y me obliga a contarme. El punto de vista narrativo es la solución sistemática a las aporías de la óptica.

BIBLIOGRAFÍA

Obras de Rousseau

Œuvres complètes, 1959, París, Collection Bibliothèque de la Pléiade.

TOMO I: *Confessions - Dialogues - Rêveries du Promeneur solitaire - Fragments autobiographiques et documents biographiques*. Edición publicada bajo la dirección de Bernard Gagnebin y Marcel Raymond con la colaboración de Robert Osmont.

TOMO II: *La Nouvelle Héloïse - Théâtre - Essais littéraires*. Edición publicada bajo la dirección de Bernard Gagnebin y Marcel Raymond con la colaboración de Henri Coulet, Charles Guyot y Jacques Scherer.

TOMO III: *Du Contrat social - Écrits politiques*. Edición publicada bajo la dirección de Bernard Gagnebin y Marcel Raymond con la colaboración de François Bouchardy, Jean-Daniel Candaux, Robert Derathé, Jean Fabre, Jean Starobinski y Sven Stelling-Michaud.

TOMO IV: *Émile - Éducation - Morale - Botanique*. Edición publicada bajo la dirección de Bernard Gagnebin y Marcel Raymond con la colaboración de Pierre Burgelin, Henri Gouhier, John S. Spink, Roger de Vilmorin y Charles Wirz.

TOMO V: Écrits sur la musique, la langue et le théâtre : À M. d'Alembert - *Projet concernant de nouveaux signes pour la musique - Dissertation sur la musique moderne - Lettre sur l'opéra italien et français - Lettre à M. Grimm, au sujet des remarques ajoutées à sa lettre sur Omphale - Lettre d'un symphoniste de l'académie royale de musique à ses camarades de l'orchestre - Lettre sur la musique française - L'Origine de la mélodie - Examen de deux principes avancés par M. Rameau - Essai sur l'origine des langues - Lettre à M. Burney et fragments d'observations sur l'Alceste de Gluck - Extrait d'une réponse du petit faiseur sur l'Orphée de Gluck - Sur les richesses, sur le goût - Textes historiques - Textes scientifiques - Dictionnaire de musique.* Edición publicada bajo la dirección de Bernard Gagnebin y Marcel Raymond con la colaboración de Samuel Baud-Bovy, Brenno Boccadoro, Xavier Bouvier, Marie-Élisabeth Duchez, Jean-Jacques Eigeldinger, Sidney Kleinman, Olivier Pot, Jean Rousset, Pierre Speziali, Jean Starobinski, Charles Wirz y André Wyss.
Emilio o de la educación, trad. L. Aguirre P., Madrid, Edaf, 1980.

Otros

- Baxandall, M. (1999), *Ombres et lumières*, París, Gallimard.
- Berkeley, G. (1997), *Nouvelle théorie de la vision*, en Berkeley, *Œuvres*, París, PUF.
- Blay, M. (1983), *La conceptualisation newtonienne des phénomènes de la couleur*, París, Vrin.
- Burgelin, P. (1961), "L'idée de place dans l'Emile", en *Revue de Littérature Comparée*, octobre-diciembre.
- Casati, R. (2002), *La découverte de l'ombre*, París, Albin Michel.
- Chevalley, C. (1980), *Paralipomènes à Vitellion*, París, Vrin.
- Condillac, E. (1947), *Traité des sensations*, en *Œuvres philosophiques de Condillac*, París, PUF.
- Da Vinci, Leonardo (1992), *De la peinture*, París, Macula, Dédale.
- Descartes, René (1996), *Œuvres complètes*, Charles Adam y Paul Tannery (ed.), París, Librairie Philosophique J. Vrin.
- Diderot (2000), *Lettre sur les aveugles*, M. Hobson (ed.), París, GF-Flammarion.

- Elie, M. (2000), *Lumière, couleur, nature, l'optique et la physique de Goethe et de la naturphilosophie*, París, Vrin.
- Foucault, M. (1963), *Naissance de la clinique*, París, PUF.
- Goldschmidt, V. (1983), *Anthropologie et politique, les principes du système de Rousseau*, París, Vrin.
- Gombrich, E. (1997), *Ombres portées*, París, Gallimard.
- Iliada, La* (1998), trad. de P. Mazon, París, Les Belles Lettres.
- Keuls, E. (1975), "Skiagraphia, Once Again", en *American Journal of Archeology*, LXXIX, 1, pp. 1-16.
- Leibniz, G.W. (1983), *La monadologie*, Boutroux (ed.), París, Delagrave.
- Locke, John (1972), *Essai philosophique concernant l'entendement humain*, París, Vrin.
- Masters, R. (2002), *La philosophie politique de Jean-Jacques Rousseau*, Lyon, ENS Editions.
- Merleau-Ponty, M. (1949), *La structure du comportement*, París, PUF.
- _____ (1985), *L'œil et l'esprit*, París, Folio.
- Plinio el Viejo (1985), *Histoire Naturelle XXXV*, texto, traducción y comentarios de J.M. Croisille, París, Les Belles Lettres.
- Plutarco (2002), *Vie des Hommes illustres*, trad. y dir. de F. Hartog, París, Gallimard, Quarto.
- Pottier, E. (1898), "Dessins par ombres portées", en *Revue des Études Grecques*, pp. 355-388.
- Rouveret, A. (1989), "Histoire et imaginaire de la peinture ancienne: Ve siècle av J.C.- Ier siècle ap. J.C.", en *École française de Rome*, París, Skiagraphies, capítulo I, pp. 13-63.
- Sinisi, S. (1982), *Le figure dell'ombra*, Roma, Officina.
- Stoichita, V. (2000), *Brève histoire de l'ombre*, Ginebra, Droz.
- Trevi, M. y A. Romano (1975), *Studi sull'ombra*, Venecia, Marsilio.
- Trimpi, W. (1978), "The Early Metaphorical Uses of Skiagraphia and Skenographia", en *Traditio*, XXXIV, pp. 403-413.
- Velkley, R. (2002), *Being after Rousseau. Philosophy and Culture in Question*, Chicago, UCP.
- Voltaire (1879), *Eléments de la physique de Newton*, en *Œuvres complètes de Voltaire*, París, Garnier, volume 22, Mélanges I.
- Weizsäcker, Viktor von (1958), *Le cycle de la structure*, París, Desclée de Brower.

ROUSSEAU Y LA MÚSICA

*Roberto Sánchez Benítez**

¿Cuál es la relación de la música con la palabra y la voz? ¿Por el hecho de situarse más allá de lo dicho, en lo indecible y, por tanto, no ser ya un lenguaje en el sentido ortodoxo, tiene la música más que ver con la formulación de una nueva verdad que no dependa del discurso, esto es, del “logocentrismo” tan denunciado por el “deconstruccionismo” contemporáneo? ¿Hablaríamos de un dominio de lo invisible que colocaría a la música en la recuperación de otro sentido que no se atuviera a la presencia, a lo presente, como tampoco a lo representable y que, por lo tanto, se ubicaría en la “retirada” de la metafísica? Si pudiéramos dar respuesta afirmativa a estas preguntas, podríamos entonces considerar a la música como la más antimetafísica de las artes. En este sentido, uno de estos momentos interesantes en la historia de la música y la filosofía de las artes, lo ocupan los planteamientos de Jean-Jacques Rousseau. En él la música viene a representar un testimonio directo del encumbramiento del *logos*, del concepto y la lógica, de la presencia, en detrimento de la temporalidad, de la subjetividad o interioridad, de las afecciones y sentimientos. Nada extraño, entonces, ya que bien podríamos considerarle como un “deconstruccionista” *avant la lettre*. La atención que le dedicaron tanto Jacques Derrida como Paul de Man apoya este planteamiento. El segundo ubicará, en verdad, a Rousseau como uno de los eslabones de la cadena que cierra la época histórica de la metafísica de Occidente al conceder al lenguaje oral, o a la voz, un predominio por encima del lenguaje es-

* Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo.

crito en términos de presencia y distancia: “la presencia inmediata del yo con su propia voz opuesta a la distancia reflexiva que separa a este yo de la palabra escrita” (De Mann, 1983:114).

Como se sabe, Rousseau concede al “escuchar”, frente al ver, un carácter moral. Sólo en el lenguaje el humano expresa lo humano como tal. El escuchar es un encuentro. El significado de las palabras surgirá de la interacción humana y no del simple nombrar las cosas. De ahí que el lenguaje es figurativo antes que real, tal como lo querrán Vico y Nietzsche.

Como se sabe, el filósofo ginebrino fue autor de óperas y sinfonías, canciones, motetes para voz y orquesta. Llegó a vivir como copista de música y su *Carta sobre la música* estuvo a punto de costarle la vida en manos de los franceses ofendidos en ella.¹ En realidad, Rousseau es considerado en la historia de la música por haber estudiado los principios de la composición, el estilo musical de las naciones, la dialéctica de voz e instrumento, así como haber creado una notación musical.

I

Paul de Mann señala que en el siglo XVIII las teorías de la representación lucharon persistentemente por reducir la música y la poesía al estatus de la pintura. Se hablaba de que la “música es la pintura de las emociones” (1983:124). En ese tiempo, al arte se le concedió, en general, la función principal de hacer visible lo invisible; dar presencia a lo que sólo puede ser imaginado. Rousseau nos ayudará a matizar estas apreciaciones. Hablaremos, en consecuencia, por un lado, de la distinción entre la música y la pintura, para después referirnos a la corrección de la idea de “representación” o “imitación”, donde la idea de signo musical en la melodía juega un papel

¹ En la “carta XXIII”, de la segunda parte de *La Nouvelle Héloïse*, Rousseau se refiere a la falta de magnificencia operística en los franceses, lo cual la vuelve aburrida a pesar de todo el esplendor ornamental que llegó a tener. Es lo malo lo que les encanta antes que el bien, y a pesar de que sepan hacer bien las cosas en materia musical. A los franceses les gusta más “burlarse que aplaudir” (Rousseau, 1967:207).

determinante. Finalmente, habremos de referirnos a la vacuidad del sentido en la música, la ausencia de contenido y su naturaleza temporal, es decir, a la posibilidad de formular una idea no racionalista de la subjetividad.

Si bien existió, en el Romanticismo, la idea de hacer equivalentes la música y la poesía con la pintura, Rousseau sostuvo que mientras la última se encuentra más cerca de la naturaleza, la música es más bien un arte humano, en el sentido de presuponer los sentimientos y emociones de otro.

Rousseau consideró en su *Ensayo sobre el origen de las lenguas*² la relación que la música mantuvo, en su origen, con el lenguaje. No pudo haber música antes del lenguaje: la música nace de la voz, del canto, y no del sonido:

[...] la cadencia y los sonidos nacen con las sílabas, la pasión hace hablar a todos los órganos, y adorna la voz de todo su esplendor; de este modo, los versos, los cantos y la palabra tienen un origen común (Rousseau, 1980:83).

La voz será entendida aquí como la mediación entre el lenguaje y la música. Es por ello que

[...] no hubo al principio más música que la melodía, ni más melodía que el sonido variado de la palabra: los acentos formaban el canto, las cantidades formaban la medida, y se hablaba tanto mediante los sonidos y el ritmo como por las articulaciones y las voces (Rousseau, 1980:84).

Si esto es así, entonces la música se formó al mismo tiempo que la sociedad.

Es por ello que la música, en particular la ópera y los festivales, serán un modelo de convivencia o comunidad en Rousseau. En ellos participa la palabra (es hablando como nos volvemos humanos, a la vez que es de esta manera como nos identificamos como tales,

² En realidad se desconoce la fecha de su elaboración; aparece, de manera póstuma, en 1871, al lado de otros textos de Rousseau dedicados a la música, bajo el título de *Traité sur la musique*.

transparencia que será una utopía), la música y la acción. En la carta a D'Alembert, Rousseau describe un festival en Saint-Gervais, en donde podemos encontrar una celebración a la individualidad (todos actúan como si conocieran el todo de la ejecución, aunque requiriendo la participación de los demás). La unidad conseguida de esta manera viene a ser una especie de paradigma de la ciudadanía. Alegría pura y pública. Por otro lado, Rousseau se refiere a una cierta pérdida del sentido de la autoconciencia (el carácter teatral de la vida pública). Finalmente, tal como será del agrado de Nietzsche al hacer referencias a las fiestas báquicas, dicha festividad permitirá que quienes participen en ella pierdan la noción del tiempo, y que ello constituya un presente continuo que nos permita, de alguna manera, estar para los demás.³ El individuo como acumulación de lo que fue y de lo que podrá ser.

El caso de la ópera será también interesante, puesto que en ella la unidad de la palabra y la música, de la palabra con la emoción y de ésta con el significado será también ejemplo de cierta imagen de utopía social.

Música y lengua se encontrarán profundamente ligadas al grado de que cuando Rousseau quiere explicar la decadencia de la primera, indica que:

A medida que la lengua se perfeccionaba, la melodía, al imponerse nuevas reglas, perdía insensiblemente su antigua energía, y el cálculo de los intervalos fue sustituido por la fineza de las inflexiones (Rousseau, 1980:107).

Es decir, se comenzó a cultivar el arte de convencer y se dejó de conmover. La música se hace independiente de las palabras, deja de estar influida por el acento y la armonía de la poesía; se alejará de la energía de sus orígenes a partir del momento en que el cálculo

³ Como se sabe, para Nietzsche, el arte dionisiaco descansa en el juego con la embriaguez y el éxtasis. Señala que en tales "fiestas" no sólo se establecen nuevos pactos entre los hombres, sino que existe una reconciliación del ser humano con la naturaleza: "cantando y bailando manifiéstase el ser humano como miembro de una comunidad superior, más ideal: ha desaprendido a hablar y a andar" (Nietzsche, 1984:232).

lo de la armonía reemplace a la melodía, y es que la armonía “priva de energía y de expresión” a la música, borra el acento apasionado, el cual es más fuerte que el de la palabra misma.

En esta decadencia, ilustrada por la historia,

[...] el canto se convirtió por grados en un arte totalmente escindido del habla de la cual proviene; [...] las armónicas de los sonidos hicieron olvidar las inflexiones de la voz; [y finalmente], limitada al efecto puramente físico del concurso de las vibraciones, la música se encontró privada de los efectos morales que había producido cuando era doblemente la voz de la naturaleza (Rousseau, 1980:112).

Cuando Grecia comienza a llenarse de sofistas y filósofos —señala Rousseau—, dejaron de verse poetas y músicos célebres.

De Mann recupera, en abierta polémica con la lectura que del filósofo ginebrino hiciera Derrida, ciertas tesis sobre la música que en la actualidad parecerían formar parte, muy adecuadamente, de los planteamientos del deconstruccionismo, a saber que la música: *a*) es superior a la pintura; *b*) que con ello supera el problema de la representación, y *c*) que además ofrece un sentido peculiar de la idea de “imitación”, como veremos a continuación. Decimos que es polémica ya que, mientras que Derrida atribuye a Rousseau formar parte de la teoría mimética de la representación, para De Mann se trata de una idea diferente del signo, en particular del musical. De cualquier manera, es Derrida quien recuerda que el título completo del texto rousseauiano en cuestión es *Ensayo sobre el origen de las lenguas, donde se habla de la melodía y de la imitación musical*, y que antes ya había escrito *Projet concernant de nouveaux signes pour la musique*, y que, además, en 1743, Rousseau publicó la *Dissertation sur la musique moderne*. Sin embargo, Derrida se equivoca al señalar que fue D’Alembert quien invitó a Rousseau a escribir los artículos de música para la *Enciclopedia* (en realidad, fue Diderot), los cuales, a la postre, le permitieron componer un *Dictionnaire de musique* (Derrida, 1978:218). Señala Rousseau que Diderot

[...] quiso que participara en la nueva empresa, y me propuso la parte de música, que acepté y escribí aprisa y mal en tres meses, plazo que me dio, como a todos los autores que debían cooperar en dicha empresa. Mas yo fui el único en cumplir el día fijado (Rousseau, 1983:297).

Rousseau describe la música como un sistema puro de relaciones que en ningún momento depende de asertos sustantivos de algo presente, sea en la forma de sensaciones o conscientemente: es un mero juego de relaciones. Es un lenguaje en sí mismo que no busca convencer, pero que motiva; que no cuenta nada, sino que “llama”. Juego entre la emoción transmitida y lo que suscita en el individuo. A fin de cuentas, Rousseau buscó la posibilidad de que no existiera una ruptura entre la emoción y la expresión, entre el llanto y la palabra, entre el significado y el decir. Consideró que cuando el uno fuera transparente al otro, no habría ninguna posibilidad de tomar a alguien por lo que no fuera.

Rousseau ya consideraba al sonido como “nada”, como la negación de toda presencia (aspecto que retomará Hegel).⁴ El “signo” musical tendrá, de esta manera, características diferentes a aquellos que refieren a las sensaciones o a los estados de conciencia. El sonido es algo que no puede permanecer, tal como lo hace la imagen en la pintura, la palabra en el texto, la obra arquitectónica o la pieza escultórica. Tiene que repetirse para conservarse, en un movimiento que carece de fin. Tal movimiento o patrón repetitivo es el fundamento de la temporalidad. El campo de la música es el tiempo, así como el espacio lo es de la pintura.

⁴ En efecto, Hegel consideraba que el sonido es negación del espacio, sólo que a su vez es negación de sí mismo. En cuanto existe, debe negarse para dar paso a otros en una secuencia melódica o armónica. Sucesión libre y fugitiva. Fenómeno instantáneo que escapa a la figura y la extensión, el sonido no puede tener extensión ni duración propias, sino que éstas corresponden al sentimiento en el que se soporta. Es un medio de transmisión; *no es nada material ya que en cuanto es escuchado entra en el silencio*. El individuo es, entonces, un cuerpo resonante: la impresión sonora penetra el “interior; y los sonidos no resuenan más que en las profundidades del alma conmovida, estremecida en lo que hay de más íntimo en ella” (Hegel, 1997:322).

Para Rousseau, sólo a través de la melodía la música es un arte de la imitación, aunque lo que imita no son objetos realmente existentes, sino sus signos o imágenes, de forma que el alma pueda identificarlos. En toda imitación, sostiene Rousseau, “es necesario siempre que una especie de discurso supla a la voz de la naturaleza”. En sentido estricto, la música no reproduce a la naturaleza, sino que recibe los sentimientos que ella inspira.

La melodía imita las inflexiones de la voz, las pasiones, “expresa las quejas, los gritos de dolor o de alegría, las amenazas, los gemidos; todos los signos vocales de las pasiones son de su competencia” (Rousseau, 1980:93). Toda melodía imita los “acentos de las lenguas y los giros afectados en cada idioma por ciertos movimientos del alma”. En suma, en la melodía los sonidos actúan no sólo como sonidos, sino como “signos de nuestras afecciones y sentimientos; así es como excitan en nosotros los movimientos que expresan y cuya imagen reconocemos en ellos” (Rousseau, 1980:95). En el debate que Rousseau realiza sobre la melodía y la armonía, lo que encontramos es la expresión del dilema entre la expresión humana y el artificio controlado.

Es por ello que la música en Rousseau, tal como lo defiende De Mann frente a Derrida, no representa directamente las cosas, sino que “excita en el alma los mismos sentimientos que se experimentan al verlos”. Para Rousseau, la música no sólo

[...] agitará el mar, animará las llamas de un incendio, hará correr los riachuelos, caer la lluvia y engrosar los torrentes; también pintará el horror de un desierto horrible, oscurecerá los muros de una prisión subterránea, calmará la tempestad, volverá el aire tranquilo y sereno, y esparcirá desde la orquesta una fresca nueva sobre los boscajes (Rousseau, 1980:102).

De Mann señala, a partir de las observaciones de Rousseau, que “los signos musicales son incapaces de coincidir: su dinámica está siempre orientada hacia el futuro de su repetición, nunca hacia la consonancia de su simultaneidad” (De Mann, 1983:129). Es por ello que la música es el esquema diacrónico de la no simultaneidad con el momento. Significa la negación de toda presencia.

De ahí la conclusión de De Mann, en el sentido de que la teoría de la representación rousseauiana no está orientada hacia el significado como presencia y plenitud, sino hacia el sentido vacío. La música no puede tener un carácter “mimético”: no puede imitar en razón de que su referente es la negación de su propia sustancia, el sonido. De manera general, en *La Nouvelle Héloïse*, Rousseau sostiene que “tal es la nada de las cosas humanas que, fuera del Ser existente por sí mismo, no hay nada bello más que lo que no es”.

El Romanticismo planteará, de forma clara, la idea de la música como una forma de comprender la subjetividad sin que ésta quede reducida a una reflexión conceptual. Desde entonces quedará entendido el carácter no representativo de la música. El “poder superior de la música” hará que vayamos más allá de lo que entendemos por medio de las palabras; no se trata de una serie de sonidos vanos, como en el relato, sino que la música hace posible que las imágenes entren de manera directa en el cerebro, así como que los sentimientos lo hagan en el corazón. Los sonidos trascienden su materialidad, y la del sentido del oído, para transmitir un placer directamente al alma (Rousseau, 1967:87). No sin razón, entonces, para Novalis o Schopenhauer, la música será un “lenguaje universal” que, de alguna manera, supera la falta de una lengua verbal general (Bowie, 1999:192). Derivado de ello puede entenderse que hayan existido pensadores en el siglo XIX que hicieron de la música la más elevada de las artes.

Será, sin embargo, en Hegel donde encontremos la idea de la nota musical como siendo “completamente abstracta”. Como si se hubiera inspirado fuertemente en Rousseau, para Hegel el sonido es la negación del espacio y de sí mismo. El sonido no puede tener extensión ni duración propias, sino que éstas corresponden al sentimiento en el que se soporta. La música se refiere a lo sensible interior e invisible. Va en contra del espacio sólo para quedarse con el tiempo. De ahí que abandone el elemento contemplativo de la forma visible y tenga necesidad de otro órgano que no sea la mirada. Órgano que no pertenece a los sentidos prácticos, sino teóricos; sentido más espiritual e intelectual que la vista.

La música pertenecerá, en consecuencia, al ámbito del sentimiento: será su expresión, aunque no su representación. El sentimiento

fue, para románticos como Fichte, Novalis o Schleiermacher, la forma de referir la espontaneidad prerreflexiva del yo. De ahí que la música tenga entonces el privilegio de “representar” la irreducibilidad de la autoconciencia a la reflexión. Hablando sobre Beethoven, E.T.A. Hoffman sostuvo que:

La música abre un reino desconocido para el hombre; un mundo que no tiene nada en común con el mundo exterior de los sentidos que nos rodea, y en el que [Beethoven] deja atrás todos los sentimientos que pueden determinarse mediante conceptos, para entregarse a lo indecible (citado en Bowie, 1999:198).

El Romanticismo entendió que la música podía articular lo indecible, lo que no puede representarse mediante conceptos o el lenguaje verbal. De esta manera, bien podemos considerar a la música como una forma de acceder a aspectos inéditos de la conciencia, precisamente los que no son expresables en términos del discurso. La música habría estado, entonces, en el nacimiento de la deconstrucción posmoderna, ahí donde Rousseau figura de manera notable.

BIBLIOGRAFÍA

- Bowie, Andrew (1999), *Estética y subjetividad. La filosofía alemana de Kant a Nietzsche y la teoría estética actual*, Madrid, Visor.
- De Mann, Paul (1983), *Blindness and Insight. Essays in the Rhetoric of Contemporary Criticism*, Minneapolis, University of Minnesota Press.
- Derrida, Jacques (1978), *De la gramatología*, México, Siglo XXI.
- Hegel, W.F. (1997), *Esthétique*, vol. II, París, Brodard et Taupin.
- Nietzsche, Friedrich (1984), *El nacimiento de la tragedia*, Barcelona, Alianza.
- Rousseau, Jean-Jacques (1967), *Julie ou la Nouvelle Héloïse*, París, Flammarion.
- (1980), *Ensayo sobre el origen de las lenguas*, Madrid, Akal.
- (1983), *Las confesiones*, Madrid, Espasa-Calpe.



LA EXCLUSIÓN DE SOFÍA.
EDUCACIÓN, GÉNERO Y CIUDADANÍA
EN EL *EMILIO* DE J.J. ROUSSEAU

*Teresa Yurén**

PRESENTACIÓN

El propósito de este artículo es mostrar que las prescripciones de corte androcéntrico que establece J.J. Rousseau para la educación de la mujer y el papel que ésta debiera desempeñar en sociedad, no son sólo producto de los prejuicios de su tiempo, sino que derivan lógicamente del dualismo antropológico que sostiene, así como de una interpretación cuasiaristotélica de las leyes naturales y de una cosmovisión atravesada por la tesis del “diseño inteligente”¹ que estuvo muy presente entre los pensadores de los siglos XVII y XVIII.

Lo anterior tendría sólo un significado histórico si no fuera por que en los últimos años la tesis del diseño inteligente, que estaba confinada al ámbito privado de las creencias religiosas, ha sido impulsada en Estados Unidos con la intención de que sea enseñada en los cursos de biología que se imparten en las escuelas de aquel país, desplazando a la teoría de la evolución² del acervo de conoci-

* Universidad Autónoma del Estado de Morelos.

¹ Esto se desprende de afirmaciones como las siguientes: “No puedo yo concebir un sistema de seres tan constantemente ordenados sin concebir una inteligencia que lo ordene [...] el mundo está gobernado por una voluntad poderosa y sabia [...] reconozco a Dios en sus obras” (Rousseau, 1977: 208).

² El científico mexicano A. Lazcano declaró recientemente a un diario de circulación nacional que en Estados Unidos es cada vez mayor la difusión del “creacionismo” en las escuelas. Esto se ha traducido en la tendencia a que la enseñanza de la teoría de la evolución quede desplazada en

mientos que debieran tener niños y jóvenes. Estas ideas, que resultan contrarias a los avances de la ciencia y que, tomadas como ariete político, han tenido consecuencias en el campo de la ecología —como mostró recientemente Noam Chomsky (2005)—³ también sirven de sustento a posturas fundamentalistas de distinto signo y justifican múltiples formas de discriminación, entre ellas la de las mujeres. Por esta razón, sostengo que una mirada crítica a las tesis rousseauianas sobre la educación de la mujer debe apuntar hacia otros aspectos que resultan centrales en la teoría del ginebrino, como la teoría del diseño inteligente.

Para argumentar esta última afirmación, expongo de manera somera las tesis antropológicas, políticas y educativas planteadas por Rousseau, principalmente en los libros IV y V de su obra *Emilio o de la educación*, de las cuales se desprende que la mujer, representada por Sofía, la compañera de Emilio, es excluida no sólo de la ciudadanía, sino en gran medida también de su condición humana, y que la educación prescrita por Rousseau refuerza esta exclusión.

EL DUALISMO ANTROPOLÓGICO

La reflexión sobre las relaciones entre lo “natural”, lo “político” y lo “moral” en la obra de Rousseau nos remite al examen de su concepción antropológica, la cual no sólo está indisolublemente ligada a esas relaciones, sino que constituye, en buena medida, su fundamento. Se trata de un dualismo de corte cartesiano más cercano a la concepción platónica que al hilemorfismo aristotélico. Dicho dualismo queda al descubierto cuando Rousseau (1977) afirma:

favor de la idea de que todo lo que hay en el universo obedece al “diseño inteligente” de Dios (E. Velasco, 2005).

³ De acuerdo con lo expresado por este reconocido lingüista y politólogo, la idea del diseño inteligente ha servido para descartar las advertencias de los científicos respecto al derretimiento de los mantos de hielo en el Ártico y en Groenlandia y a las predicciones de los efectos climáticos y ello, a su vez, ha servido de pretexto para que Estados Unidos rechace los protocolos de Kyoto, que han signado muchos países que sí han atendido las previsiones científicas. Al hacer la crítica de la posición de Bush, Chomsky ha modificado el término “diseño inteligente” por “diseño maligno”.

[...] concebimos que el pensamiento, o si se quiere el sentimiento, es una cualidad primitiva, inseparable de la sustancia a que pertenece; y que lo mismo es la extensión, con respecto de su sustancia (Rousseau, 1977:191-192).

Cuerpo y alma son, entonces, dos sustancias (1977:213), dos entidades a las que corresponden principios diversos:

[...] la conciencia es la voz del alma, las pasiones son las del cuerpo [...] la conciencia es la verdadera guía del hombre, y con respecto del alma lo que el instinto con respecto del cuerpo; quien la sigue obedece a la Naturaleza y no teme descarriarse (Rousseau, 1977:216-217).

“El hombre es sociable por naturaleza” —dice Rousseau (1977: 220)— y sólo puede serlo por los afectos innatos relativos a su especie; los actos de la conciencia —dice nuestro autor— “no son juicios, sino afectos” (1977:220). La vida afectiva del ser humano —que conforme al dualismo antes expresado resulta algo muy distinto a la vida pasional—, lejos de centrarlo en su propio *ego*, lo pone en relación con los demás. Piedad, amistad y amor son los afectos que expresan la sociabilidad natural del ser humano; basta escuchar a la conciencia para que surjan en el hombre esos afectos que lo vinculan con la humanidad entera. Rousseau lo expresa de la siguiente manera:

Si nos unen por interés nuestras necesidades comunes, por afecto nos unen nuestras miserias comunes [...] Así nace la piedad, primer afecto relativo que mueve el pecho humano, según el orden de la Naturaleza (Rousseau, 1977:160-161).

La conciencia se revela, entonces, como “un principio innato de justicia y virtud, conforme al cual juzgamos, a despecho de nuestras propias máximas, por buenas o malas las acciones ajenas y las nuestras” (Rousseau, 1977:220). Si es la conciencia con sus afectos la que orienta las acciones del hombre en el orden de la naturaleza, orden perfecto y necesariamente bueno por ser obra de Dios (1977:

208), ¿de dónde procede entonces la debilidad del ser humano y el mal moral? Rousseau contesta tajante:

De la desigualdad que media entre su fuerza [la de la conciencia] y sus deseos. Nuestras pasiones son las que nos hacen débiles porque son menester más fuerzas para contentarlas que las que nos concedió la Naturaleza (Rousseau, 1977:112).

El ser humano, así escindido, es naturalmente bueno en la medida en que atiende a ese principio innato y *a priori* que “a despecho de” su individualidad, lo vincula con la totalidad. Escuchar la voz de la conciencia o la de las pasiones hace la diferencia entre el bien y el mal moral. En términos de Rousseau:

Existe un orden moral en todas partes donde hay sentimiento e inteligencia. La diferencia consiste en que el bueno se coordina con referencia al todo, y el malo coordina el todo con referencia a él (Rousseau, 1977:222).

Es entonces, el cuerpo con sus pasiones, lo que hace que el ser humano se escinda de la totalidad y actúe en contra de ella:

[...] unida el alma a un cuerpo mortal con vínculos no menos poderosos que incomprensibles, el afán de la conservación de este cuerpo la excita a que todo lo refiera a él y le da un interés contrario al orden general (Rousseau, 1977:222).

Sin embargo, ese amor de sí mismo que busca la propia conservación puede ser encauzado hacia los demás, velando por la conservación de la especie, cuando el hombre se guía por la conciencia.

LIBERTAD, IGUALDAD Y AUTONOMÍA:
LAS CONDICIONES DE *EL CONTRATO SOCIAL*

Rousseau atribuye al alma la “conciencia para amar lo bueno, la razón para conocerlo, la libertad para elegirlo” (1977:223). No obedecer a la conciencia significa violentar el orden natural e introducir

el mal en él. Dotados de libertad —dice Rousseau— somos tentados por las pasiones y enfrenados por la conciencia; el abuso de nuestras facultades es lo que nos hace desventurados y malos; el mal moral es, entonces, obra nuestra (1977:212). Por eso, en el orden natural, previo a las convenciones y las leyes sociales, la felicidad del ser humano consiste en el uso de su libertad, iluminada por la razón (facultad de juzgar y comparar) y guiada por la conciencia. “Sé ahora libre en efecto, aprende a enseñorearte de ti mismo” dice el preceptor a Emilio (1977:355), exhortándole a ser autónomo.

“El hombre ha nacido libre y, sin embargo, vive en todas partes encadenado” (Rousseau, 1982:3), son las palabras con las que invita Rousseau al lector de *El contrato social* a reflexionar sobre el tema de la libertad. Según nuestro autor, el hombre es autónomo en tanto que la libertad, que es una “potestad” derivada de la razón, se deja guiar por la conciencia para elegir lo que le conviene sin que ninguna “cosa ajena” lo determine (1977:211). Por “cosa ajena” entiende no sólo las convenciones, sino sobre todo las propias pasiones,⁴ ya que éstas son “voces” del cuerpo, sustancia distinta del alma aunque ligada a ella. “Hacedme libre amparándome contra mis pasiones que me avasallan, y logre yo ser árbitro propio, no obedeciendo a mis sentidos sino a mi razón” (1977:252), es el ruego que Rousseau atribuye al ser humano en boca de un presbítero saboyano.

Así, el hombre es libre porque tiene la capacidad de elegir entre dos principios distintos: uno que le impulsa al estudio de las verdades eternas, al amor de la justicia y de la belleza moral, al mundo intelectual; otro que lo retrae sobre sí mismo y le esclaviza al imperio de los sentidos y de las pasiones. Por estos dos principios, dice Rousseau, el hombre es libre y esclavo a la vez (1977:210).

Rousseau define la autonomía a partir de una peculiar relación de condicionalidad que establece entre “igualdad” y “libertad”. Si bien esta condición de libertad y posibilidad de autonomía hace a los hombres iguales, también es origen de la desigualdad. En efec-

⁴ En especial, la “opinión” de los demás es para Rousseau una pasión que arrastra: “Sobre tantas pasiones diversas veo que se erige la opinión un trono incontrastable y que los estúpidos morales, siervos de su imperio, fundan su propia existencia en ajenos juicios” dice este autor (1977:154).

to, dice nuestro autor: “En el estado natural todos los hombres son iguales, su común vocación es el estado de hombre” (Rousseau, 1977: 4); sin embargo, hay una desigualdad que radica en la distinta fuerza o en el tipo y grado de talento que puede haber entre los individuos. Esta desigualdad entre los hombres condiciona y limita el ejercicio de la libertad natural, ya que, en este orden, puede imponerse la ley del más fuerte. Sin embargo, la autoridad del más fuerte, siendo autoridad de hecho y no de derecho, violenta la tendencia natural de amor y piedad.

En esas condiciones, se hace necesario el pacto social para que el ser moral pueda, efectivamente, ejercer su libertad superando el límite que significa el deseo y la fuerza de los demás. Según Rousseau, este pacto social no destruye la igualdad natural sino que sustituye la desigualdad física que hace diferentes a los hombres en fuerza y talento, por una igualdad moral y legítima que proviene de la convención y el derecho (1982:13). Se trata, así, de poner la libertad natural al servicio de la voluntad general, de manera que se logre

[...] una forma de asociación que defienda y proteja con la fuerza común la persona y los bienes de cada asociado, y por la cual cada uno, uniéndose a todos, no obedezca sino a sí mismo y permanezca, por tanto, tan libre como antes (Rousseau, 1982:9).

Esto significa que con la igualdad jurídica y la libertad civil, consagrada por las leyes derivadas de la voluntad general, se garantiza la facultad de “no obedecer sino a la propia razón”.

La concepción antropológica de Rousseau revela una visión angélica del hombre, pues es el alma, separada de la sustancia material, la que es el sujeto agente en el ámbito moral y político. Esa concepción angélica adquiere, en su teoría política, la forma de la voluntad general “que es siempre recta y tiende constantemente a la utilidad pública” (1982:15). Es esta voluntad general la que está en la base del pacto social que, en el contexto de la obra de este autor, queda envuelto en un halo de espiritualidad e impregnado de innatismo y apriorismo. La voluntad general descansa en

la “suma de diferencias” (1982:16), que es posible gracias a la conciencia y sus afectos. Por el pacto social que se funda en la voluntad general —dice Rousseau:

[...] el hombre pierde su libertad natural y el derecho ilimitado a todo cuanto desea y puede alcanzar, ganando en cambio la libertad civil y la propiedad de lo que posee [...] Podríase añadir a lo que precede la adquisición de la libertad moral, que por sí sola hace al hombre verdadero dueño de sí mismo, ya que el impulso del apetito constituye la esclavitud en tanto que la obediencia a la ley es la libertad (Rousseau, 1982:12).⁵

La autonomía tiene, pues, dos formas en la obra de Rousseau: *a*) como libertad civil, que es consecuencia de la igualdad formal instaurada por el orden jurídico que, a su vez, es concreción del pacto social fundado en la voluntad general, y *b*) como libertad moral que se obedece a sí misma al escuchar la voz de la conciencia. La primera tiene su fuente en la segunda, y la segunda tiene su fundamento en la concepción dualista y angélica que a su vez se sustenta en la idea del diseño inteligente. Es entonces a ese “diseño inteligente” al que habría que atribuirle la exclusión de la mujer del mundo ciudadano e inclusive de la condición propiamente humana.

LA CONDICIÓN FEMENINA. ¿CONDICIÓN HUMANA?

El término “excluir” deriva del latín *claudere*, que significa “cerrar”; así, mientras que “incluir” es encerrar dentro de algo a alguien, “excluir” significa cerrarle a alguien la puerta para dejarle fuera (Corominas, 1973). Desde esta perspectiva, el término “excluir” implica “rechazar” a alguien en relación con algo, “descartarlo” para hacer

⁵ Algo muy distinto había sostenido Rousseau en *Discurso sobre el origen de la desigualdad*. Ahí señalaba que las desigualdades tienen su origen en el derecho de propiedad y el establecimiento de un orden jurídico que equivale a lo que Colletti (1975) llamó “pacto perverso”, pues el propio Rousseau señala respecto de este orden: “todos salieron al encuentro de sus cadenas, creyendo asegurar su libertad” (1982a:138).

algo o recibir el beneficio de algo; rehusar a admitir a alguien en un grupo o rehusar tomarlo en cuenta para algo. El término también puede entenderse como “ser incompatible con” (García-Pelayo, 1973), lo cual lleva a la idea de que excluir es también hacer imposible la existencia de alguien (Morvan *et al.*, 1994).

El tratamiento que da Rousseau a la mujer, bajo la figura de Sofía, la excluye de la condición de un ser cabalmente moral, de la condición de ciudadano y prácticamente de la condición humana, pues la relación entre cuerpo y alma en la mujer es, a ojos de Rousseau, muy distinta a la del varón.

Podría pensarse que cuando Rousseau se refiere a la mujer refleja el sentir y acontecer de su época. Esto no es del todo cierto, pues su época está signada por las contradicciones y él no fue ajeno a ellas. En efecto, las estructuras feudales servían de contrapeso al impulso del capitalismo; una nobleza anquilosada y temerosa era desafiada por la burguesía; las fuerzas liberales chocaban con las estructuras caducas y los movimientos emancipatorios eran frenados por tendencias reaccionarias. Por su parte, Rousseau, también contradictorio, reivindicó la igualdad jurídica del hombre y su derecho de participar políticamente, al tiempo que consideró que el lugar de la mujer era el hogar y su destino consistía en proporcionar felicidad al hombre. Sin embargo, otras voces de su tiempo se opusieron a esta concepción androcéntrica. M. Wollstonecraft, una pionera del feminismo decía: “Ya es tiempo de devolver a las mujeres su dignidad perdida y de hacerles contribuir, en tanto que miembros de la especie humana, a la reforma del mundo” (en Michel, 1979:63); Olympe de Gouge, revolucionaria, añadía: “La mujer tiene el derecho de subir al cadalso, debe tener igualmente el derecho de subir a la tribuna” (en Michel, 1979:66), y el ilustrado Condorcet afirmaba: “El derecho de ocuparse directamente, o por representantes, en los asuntos de su país, es un derecho que los hombres tienen no por su sexo, sino por su cualidad de seres racionales, que les es común con las mujeres” (en Michel, 1979:67).

Rousseau se mantuvo en el grupo de los que se oponían a las reivindicaciones de la mujer. Quizá convencido, como otros pensadores y científicos de su época, de que la mujer por su constitución orgánica era débil, propensa a desequilibrios y fácil presa de

las pasiones⁶ consideró que el sexo influía a tal punto en su comportamiento, que los principios morales que debían regirla habían de ser distintos al principio de autonomía que regía para el hombre. “No hay paridad ninguna entre ambos sexos [decía] el varón sólo en ciertos instantes lo es, la hembra es toda su vida hembra; todo la llama a su sexo” (Rousseau, 1977:281), mientras que el hombre regula las pasiones por su razón, la mujer las controla por el pudor o modestia (1977:279).

Si consideramos que la condición humana descrita por Rousseau en voz del presbítero saboyano consistía esencialmente en superar las pasiones, las afirmaciones anteriores nos permiten inferir que la condición femenina es una condición subhumana que coloca a la mujer en una posición subordinada y vicaria en relación con el varón. No extraña, entonces, que Rousseau diga que “el destino de la mujer es agradar y ser sojuzgada” (1977:279), lo cual equivale a decir que la mujer es incapaz de construir una identidad para sí y que está condenada a lo que Dubar (2000) llama “identidad para otro” o identidad atribuida.

Si en la concepción rousseauiana la mujer difería del hombre en su constitución, en su moralidad y en su destino, también debía ser distinto su modo de vida. Más allá de sus obligaciones de hacer feliz al hombre, criar a los hijos y atender a las “labores propias de su sexo”, Rousseau no le reconoció otra actividad a la mujer. Según él, las ciencias y las letras constituyen un mundo que le es ajeno:

No es propio de las mujeres la investigación de las verdades abstractas y especulativas, de los principios y axiomas [...] las obras de ingenio vasto exceden su capacidad [...] observa la mujer, y el hombre discurre (Rousseau, 1977:305).

⁶ En el siglo XVIII, Raulin, un médico, decía: “[...] la sensibilidad ligada a la esencia de las mujeres [...] hace que sus fibras, llevadas al último punto de delicadezas, se vean afectadas por el menor accidente”; Tissot, otro médico, afirmaba que: “[...] los nervios intermediarios entre cuerpo y alma son el paso obligado de las operaciones de uno y otra”, de ahí que tenga gran “influencia el sexo en el carácter de las ideas y de las aficciones morales”. La “excesiva irritabilidad”, la “tendencia a los quebrantos” o a los “soponcios”, las “solicitudes uterinas” eran según los médicos de la época, signos evidentes de las diferencias entre los dos sexos (Azouvi, 1981).

Aunque de acuerdo con nuestro autor “la sana razón pertenece igualmente a ambos sexos” (1977:286), la razón en las mujeres parece sorda a la voluntad general, e imposibilitada para juzgar sobre algo que vaya más allá de los sentidos. Rousseau lo decía de la siguiente manera:

Quando sean las mujeres lo que deben ser, se ceñirán a las cosas de su competencia y siempre juzgarán bien; pero desde que se han erigido en árbitros de literatura, desde que se han metido a dar su voto sobre los libros y a hacerlos a destajo, ya no entienden cosa ninguna (Rousseau, 1977:266).

Tampoco le concedió Rousseau a la mujer capacidad para actuar en política, pues para dicha actividad se requiere juzgar, comparar, en una palabra, conocer lo que conviene más. Eso está reservado al hombre; porque:

El hombre dice lo que sabe; la mujer dice lo que agrada; el uno para hablar necesita conocimiento, y la otra gusto; el principal objeto del uno deben ser las cosas útiles; el de la otra las agradables (Rousseau, 1977:294).

[Por eso] consultad el gusto de las mujeres en las cosas físicas y las que tienen relación con el juicio de los sentidos; y el de los hombres, en las morales y que dependen más del entendimiento (Rousseau, 1977:266).

La moralidad no es, pues, asunto de las mujeres. Sofía es a los ojos de Rousseau un animalillo adiestrado para obedecer al amo. Su talento radica en la astucia o capacidad de conocer al hombre al que está sujeta —padre, hermano, marido, hijo— y saber “gobernarlo, obedeciendo”, mediante mañas y argucias (1977:290).

En consecuencia, la mujer está impedida de actuar en política, pues para ello se requiere juicio moral e inclinación natural a procurar justicia. Aún más, en su opinión, mientras que el hombre “no está hecho para tolerar la injusticia”, la mujer debe aprender a padecerla (Rousseau, 1977:288).

De esas diferencias fundamentales se sigue que la autonomía está reservada al hombre; él es quien puede y debe liberarse de la opinión y obedecer a su propia razón. Por el contrario, la dependencia es el estado natural de las mujeres (Rousseau, 1977:289). La mujer, en estas condiciones, está condenada a la heteronomía. Así lo expresa Rousseau: “Arregla [mujer] tu ambición, no por tus juicios [...] sino por la opinión de los hombres” (1977:317), pues “quiere también el orden de la Naturaleza, que obedezca la mujer al hombre” (1977: 323).

En suma, si en su concepción antropológica Rousseau es platónico, en su concepción política es aristotélico, por cuanto sus ideas repiten la tesis del estagirita en relación con las diferencias entre hombre y mujer. En efecto, cuando Aristóteles se pregunta acerca de las diferencias entre el esclavo y el hombre libre, la mujer y el varón, el niño y el adulto, dice lo siguiente.

Este punto requiere una consideración general para saber si es la misma o diferente la virtud de quienes *por naturaleza* mandan u obedecen. Si unos y otros, en efecto, han de participar de la belleza y bondad moral, ¿por qué unos han de mandar y los otros obedecer por siempre? Y no podemos decir que haya entre ellos sólo diferencia de grado, pues entre mandar y ser mandado hay *diferencia específica*, y no la hay, en cambio, entre el más y el menos (Aristóteles, 1963:23) [las cursivas son mías].

Pese a la insistencia de Rousseau en que hombre y mujer son de la misma especie, sus afirmaciones respecto de lo que es plenamente humano —actuar conforme a la conciencia y conquistar la autonomía— y de lo que él considera que corresponde a la condición femenina llevan a la conclusión de que, al igual que en Aristóteles, hay entre hombre y mujer una diferencia específica y no simplemente de grado. En este sentido, Rousseau en su siglo, como muchos otros en el nuestro —Bush entre ellos—, da la espalda a los avances logrados en la ciencia, en aras de sostener una posición política. En efecto, ya en la época de Rousseau, el postulado de la uniformidad de las leyes de la naturaleza había triunfado entre los científicos desplazando la idea aristotélica de que había muchas naturalezas distintas.

EDUCANDO A SOFÍA PARA LA HETERONOMÍA

Rousseau fue un renovador en lo que se refiere a la teoría educativa; sus máximas y supuestos fueron, en muchos sentidos, inspiración de la pedagogía del siglo xx. Pero también en este aspecto abrió un abismo entre hombres y mujeres, ya que, en tanto que sostenía que el varón bajo la figura de Emilio debía ser educado para la libertad y la autonomía,⁷ la mujer, bajo la forma de Sofía, debía ser adiestrada para la sumisión. Así, para Emilio exige: “Dejadle en libertad”; para Sofía reclama:

Mantenedla sujeta [...] no permitáis que un solo instante en su vida no conozca freno [...] debe aprender a padecer hasta la injusticia y aguantar, sin quejarse, los agravios de un marido (Rousseau, 1977:288-289).

La educación de la mujer, en opinión de Rousseau, se debía limitar a formarle hábitos para aceptar su identidad atribuida y vicaria. La educación de las mujeres —decía— “debe ser relativa a los hombres. Agradarles, serles útiles, hacerse amar y honrar de ellos [...] hacerles grata y suave la vida” (1977:279). La heteronomía es, pues, el criterio de moralidad que rige para la mujer y, por ende, el principio que norma su educación.

UNA BREVE CONCLUSIÓN

Aceptadas las premisas de la desigualdad radical entre hombre y mujer que hemos destacado, las conclusiones son lógicas: la condición femenina no parece ser plenamente humana, la mujer está excluida de la vida ciudadana y de la participación que ésta implica y, por ende, su educación debe orientarse a que aprenda a obedecer. Por esto, la crítica al tratamiento que da Rousseau a la educación

⁷ En relación con Emilio, Rousseau prescribía: “Preparad de antemano el reinado de su libertad y el uso de sus fuerzas, dejando el hábito natural a su cuerpo y poniéndole en el estado de ser siempre dueño de sí propio y hacer en todo su voluntad” (1977:284).

de las mujeres no se resuelve con oponer a la concepción androcéntrica rousseauiana una ideología feminista, sino que nos demanda poner en cuestión el corazón mismo de su teoría: el dualismo antropológico y el diseño inteligente. Colocados en esta vía, parece entonces necesario, por una parte, buscar otros cimientos para un contractualismo que hoy por hoy sigue siendo uno de los pilares de la democracia y, por otra, prevenirnos de una cosmovisión que sigue viva y que sirve para justificar la discriminación y la violación a los derechos humanos.

BIBLIOGRAFÍA

- Azouvi, F. (1981), "La mujer como modelo de la patología en el siglo XVIII", tr. de J. Astorga, en *Diógenes*, núm. 115, México, Coordinación de Humanidades-UNAM.
- Chomsky, N. (2005), "El 'diseño inteligente' y sus consecuencias", en *La Jornada*, México, 27 de noviembre.
- Colleti, L. (1975), *Ideología y sociedad*, Barcelona, Fontanella (Col. Libros de Confrontación Filosófica, núm. 6).
- Corominas, J. (1973), *Breve diccionario etimológico de la lengua castellana*, Barcelona, Gredos (Biblioteca Románica Hispánica).
- Dubar, C. (2000), *La crise des identités. L'interprétation d'une mutation*, París, Presses Universitaires de France (Colección Le Lien Social).
- García-Pelayo, R. (1973), *Pequeño Larousse en color. Diccionario enciclopédico de todos los conocimientos*, Barcelona, Noguer.
- Michel, A. (1979), *El feminismo*, tr. de J. Utrilla, México, FCE.
- Morvan, D. et al. (1994), *Le Robert pour tous. Dictionnaire de la langue française*, París, Le Robert.
- Rousseau, J.J. (1977), *Emilio o de la educación*, México, Porrúa.
- (1982), *El contrato social*, en J.J. Rousseau, *El contrato social. Discurso sobre las ciencias y las artes, Discurso sobre el origen de la desigualdad entre los hombres*, México, Porrúa (Colección "Sepan cuántos...").
- (1982a), *Discurso sobre el origen de la desigualdad entre los hombres*, en J.J. Rousseau, *El contrato social. Discurso sobre*

las ciencias y las artes, Discurso sobre el origen de la desigualdad entre los hombres, México, Porrúa (Colección "Sepan cuántos...").

Velasco, E. (2005), "Participa científico mexicano en el 125 aniversario de la revista *Science*", en *La Jornada*, México, 17 de noviembre.

CAMPO EDUCATIVO



PENSAMIENTO POLÍTICO-PEDAGÓGICO DE ROUSSEAU, UNA LECTURA DESDE EL SIGLO XXI

*Stella Araújo-Olivera**

Jean-Jacques Rousseau es una de las figuras más discutidas del siglo XVIII. Es considerado uno de los pensadores más importantes de su siglo por la profundidad y diversidad de temas sobre los que reflexionó. Su obra permite inferir una vida intensa, polémica, amenazada por la persecución y, al mismo tiempo, es evidencia de un pensamiento fecundo. No siendo la única, *Emilio* ha ejercido una gran influencia en el movimiento pedagógico, y muchos educadores actualmente coinciden con Pestalozzi en que imprimió “[...] el centro de movimiento del antiguo y del nuevo mundo en materia de educación”; de ahí que nos interroguemos: ¿en qué reside la originalidad del pensamiento rousseauiano en educación?

Sin duda, uno de los aciertos de Rousseau consiste en haber pensado la educación como una herramienta que podía dar forma a un mundo en proceso de dislocación. En la actualidad percibimos que “el hombre del humanismo”, propuesto por Rousseau, que armónicamente establecería relaciones con la naturaleza y con sus pares, ha ido desapareciendo.

En el seno de las instituciones, los seres humanos están desarrollando un sentimiento de posesión que lleva a la manipulación y al aseguramiento del poder de los más fuertes sobre los más débiles. ¿Qué aspectos del pensamiento de Rousseau contribuyen en la necesaria reflexión que educadores y educadoras necesitamos realizar ante esa realidad?

En el presente ensayo se esbozan algunas posibles líneas para ese análisis.

* Universidad Autónoma del Estado de Morelos.

El texto está organizado en tres partes: en la primera —de manera indicativa— se caracteriza el contexto histórico en el que surge la reflexión de Rousseau; a continuación señalo los postulados básicos que se constituyen en los ejes de su pensamiento político-pedagógico y algunos de sus aportes al campo educativo; para cerrar subrayo algunas líneas de reflexión desde una mirada que se sitúa en el siglo XXI, desde la marginalidad y la dominación de pobres, mujeres, grupos étnicos, entre otros, patrocinadas por los “Emilios” del Siglo de las Luces.

CONTEXTO HISTÓRICO EN EL QUE SURGE EL PENSAMIENTO ROUSSEAUNIANO

Desde el punto de vista político, el siglo XVIII, también llamado Siglo de las Luces, presenta como característica distintiva el enfrentamiento de los viejos sistemas con las nuevas tendencias que preparan y anuncian la llegada del “mundo contemporáneo”.

En el orden social se robustece el poder de la burguesía y se hace cada vez más evidente su antagonismo (contradicción) con la aristocracia (como clase social) y el absolutismo (como forma de ejercer poder y el gobierno). La burguesía, como clase, se une a los campesinos en su enfrentamiento con la nobleza y el clero, y luego los desplaza haciendo prevalecer sus intereses. Para finales del siglo, la Revolución francesa impacta en toda Europa y Francia vuelve a ser el centro generador de nuevas ideas. La burguesía conduce el movimiento renovador y las masas populares constituyen su fuerza de choque.

La revolución científica —iniciada en el siglo anterior— consigue un asombroso desarrollo que alcanza a las ciencias sociales. Bajo el predominio de la “razón”, los seres humanos se plantean nuevos interrogantes, desprecian el pasado, abominan las viejas creencias, enfrentan las doctrinas inamovibles de la Iglesia y se vuelcan hacia nuevas formas de pensamiento con el propósito de “iluminar” sus conocimientos (Feldman, 1974).

En este siglo se genera un movimiento intelectual, denominado Ilustración, que resulta de la unión del empirismo inglés con el racionalismo francés. Pretende profundizar y divulgar los hallazgos

científicos. Tuvo su origen fundamentalmente entre la burguesía, aunque contó con las aportaciones de algunos núcleos de la aristocracia. Sirvió, indudablemente, para dirigir la transformación política, cultural y social de la comunidad humana, pero su interés central era difundir una visión científica de la naturaleza. Creían ciegamente en la razón (atemporal, no evolutiva y por lo tanto ahistórica, resultado de los avances de la física, no de la ciencia en general. La física es una ciencia no evolutiva. Es por esto que se intenta llevar a las ciencias sociales y a la filosofía a un marco no evolutivo, ahistórico). Para los pensadores de la Ilustración, la razón es una y la misma para todos los pueblos, para todos los hombres, por lo tanto, es igual en todas las épocas y para todos los pueblos y culturas. Es identificada con la naturaleza del hombre y al considerarse que todo sujeto humano es razón, se le atribuye la máxima universalidad. La razón ilustrada se presenta como una fuerza que analiza todos y cada uno de los aspectos del mundo humano, y todo lo que estuviera fuera de la naturaleza perdía interés.

El exagerado optimismo en la razón se hace presente en actitudes concretas frente a los seres humanos, la ciencia y la historia:

1. Entender a la razón como el ordenador de la vida de los seres humanos, así como de sus construcciones sociales y políticas, generó el convencimiento de que la sociedad puede ser reformada y reorganizada a partir de principios racionales (Franklin, Jefferson en Estados Unidos, por ejemplo).
2. Sentido utilitarista del conocimiento, promueve la apetencia de conocimiento para dominar la naturaleza.
3. Se incrementaron las críticas a la Iglesia y la adopción del *deísmo*, doctrina que pretendía sustituir a la religión revelada por la religión natural basada en la razón.
4. Los problemas educativos pasan a ser predominantes.

El papel central del sujeto humano y la prevalencia de la razón lleva a una esperanza exagerada en la educación, que es vista como la herramienta que posibilitará liberar al hombre de los frenos que le impiden ser autónomo, constructor de su destino y del de la humanidad.

Surgieron ideales concretos como la “tolerancia”, el “progreso”, la “felicidad”, conjuntamente con el concepto de razón como guía de los seres humanos.

D’Alembert (1981), uno de los intelectuales más destacados del movimiento advirtió: “ha tenido lugar un cambio notable en todas nuestras ideas, cambio que debido a su rapidez, promete todavía otro mayor para el futuro”.

Para completar la caracterización de esta centuria falta referirnos al campo educativo.

[...] la educación —dice Lorenzo Luzuriaga (1969)— ocupa el primer plano de las preocupaciones de los reyes, de los pensadores y de los políticos. En él surgen dos de las figuras mayores de la pedagogía y la educación: Rousseau y Pestalozzi. Y en él se desarrolla la educación estatal y se inicia la educación nacional.

Cuando Rousseau escribe el *Emilio* existía una nutrida literatura sobre la educación, cuyos autores eran filósofos, poetas, clérigos, e incluso había manuales indicando los procedimientos para la iniciación infantil, todo ello contribuyó al debate. En esta literatura es fácil encontrar varias de las ideas que Rousseau desarrollará y que aparecen en su pensamiento de manera sistemática e innovadora.

La reflexión pedagógica estuvo marcada por el signo de la instrucción sensorialista y racionalista, del naturalismo y del idealismo en la educación, así como de la educación individual. Por primera vez en la historia de la educación se le reconoce plena personalidad al niño y a la tarea educativa su misión integral. En ambas, Rousseau contribuye significativamente. Su obra, sobre todo el *Emilio*, confronta las grandes corrientes y contracorrientes de la época, aquellas que —con influencia platónica y cristiana— marcaron el pensamiento occidental: individuo y Estado, afectividad y razón, necesidad y libertad, conocimiento y experiencia

“El verdadero estudio nuestro es el de la humana condición” (*Emilio*:6),* aclara Rousseau. El esfuerzo de este autor se orienta a de-

* En adelante, las referencias a *Emilio o de la educación*, remiten a la 16ª edición de Porrúa, México.

terminar la naturaleza humana en su espontaneidad originaria, en sus sentimientos fundamentales; pero como esto sólo puede ser conocido por sus efectos, intenta imaginarlos desprovistos de posibles perturbaciones. Procede así a suponer el estado de naturaleza, o figurarse la formación del sujeto ideal. En su obra existe una doctrina sobre la vida y los valores, lo que permite que lo ubiquemos como filósofo más que como pedagogo. No obstante, como lo ha precisado Francisco Larroyo (1967), son diversas las obras en que Rousseau se ocupó del tema educativo (*Projet pour l'éducation de M. Saint-Marie* [1740]; *Cartas de D'Alembert sobre los espectáculos* [1758]; prefacio a *Narcisse* [1752]; *La nueva Eloísa* [1761]. Aunque con diferente grado de énfasis, el tema es abordado también en *El contrato social* [1762]; *Ensueños de un paseante solitario*; *Las confesiones*; *Discurso sobre la desigualdad*), pero en *Emilio o de la educación* se concentran o sintetizan sus ideas educativas. Quizá sea ésta la razón por la cual existe una tendencia —bastante generalizada— a suponer que su pensamiento pedagógico se limita a esta obra.

Según sus biógrafos, su experiencia como “preceptor práctico” resultó infructuosa, aspecto que el propio Rousseau reconoce en una de sus obras:

En otro tiempo hice una prueba de esta profesión, que me basta para estar cierto de que no soy apto para ella [...] Sin capacidad para desempeñar la más útil tarea, me atreveré lo menos a probar la más fácil [...] no pondré manos a la obra, sino a la pluma, y en vez de hacer lo que conviene, me esforzaré por decirlo (*Emilio*:16).

Ateniéndonos a estas apreciaciones, no esperemos un “manual de pedagogía”, porque —como advierten varios especialistas— *Emilio o de la educación* (obra en la que preferentemente centraré mi lectura) es un “tratado teórico”. Cabe mencionar que hay estudiosos que la consideran una “novela pedagógica”, una ficción puesta en escena, escrita con la intención de exponer los criterios educativos del autor, mostrándolos en su efectiva aplicación a un niño imaginario, de perfil muy vago, que ha sido confiado a un preceptor, que

para nosotros es el propio Jean-Jacques Rousseau, pero que en la obra aparece sin biografía. En este sentido, mi lectura no se detiene en las anécdotas, en los ejemplos, puesto que entiendo que los presenta a modo de ilustración; tampoco en las técnicas particulares a las que recurre el escritor, sino en las líneas generales que conforman el sistema de Rousseau.

EJES DEL PENSAMIENTO ROUSSEAUNIANO

Rousseau se ocupa de la filosofía de la educación y no de las didácticas particulares, como lo hace Comenio en su *Didáctica Magna*. La problemática que aborda en el *Emilio*, por ejemplo, rebasa el ámbito de la educación infantil, la de los adolescentes o la de los jóvenes-adultos, puesto que para nuestro autor, la educación es el arte de organizar un proceso formativo que tiene como meta el desarrollo de la libertad y la autonomía del individuo. Sus propósitos van más allá de lo institucional (escolar, familiar, social) al proponerse una acción (un entorno pedagógico) que permita liberar al ser humano de la amputación que la sociedad produce. Dicho de otra manera, sus ideas pedagógicas no pueden separarse de sus intenciones filosóficas, políticas, religiosas, morales. En ese sentido es un elocuente ejemplo de que la educación no es neutra (Freire, McLaren, Giroux), no puede serlo porque persigue un fin que es político, pues pretende promover un cierto ordenamiento político de la sociedad, en favor de un cierto grupo. Y asumiendo esta no neutralidad del proceso educativo, podemos preguntarnos —tomando a Freire (2004)—: educar “¿a favor de quién?”, “¿en contra de quién?”.

Preguntarnos respecto de quién es el alumno escogido por Rousseau implica reconocer que el autor es hijo de su tiempo, producto de las contradicciones y tensiones provocadas en el seno de una clase social en ascenso: la burguesía naciente.

El alumno escogido, el alumno ideal, es varón, huérfano y rico. No tiene padres, ni tradición, no es portador de una memoria colectiva “[...] no es un niño ordinario y necesita un régimen peculiar para él” (*Emilio*:17). Fortuna e *ilustre cuna* aparecen como requisitos indispensables para poder imaginar las condiciones de posibilidad de

estructurar una educación por demás elaborada. Sin duda, Emilio representa a la burguesía naciente —que se opone a la cultura medieval, noble y aristocrática— y que a partir de la Revolución francesa se convirtió en la clase dominante.

Paso a señalar someramente los postulados esenciales de su sistema filosófico para identificar cómo desde su filosofía política él plantea un cierto modelo educativo.

Primer postulado: La naturaleza es buena, porque es de origen divino: “Todo sale perfecto de las manos del autor de la Naturaleza [...]” (*Emilio*:1). En el origen el hombre era puro e inocente, su vida transcurría de acuerdo con el orden natural de modo simple e inmediato, por lo tanto era independiente, aislado, libre. El estado de naturaleza puro para Rousseau es una condición de ausencia de relaciones permanentes, el verdadero hombre natural no es malo ni es agitado por fuertes deseos; cada cual se enfrenta a la naturaleza con sus propias fuerzas, lo que —según el autor— garantizaba las condiciones de igualdad. Las motivaciones de los seres humanos son: *a*) la búsqueda del bienestar y la conservación de sí mismo; *b*) rechazo a ver sufrir a cualquier ser sensible; “sus deseos —dirá en el *Discurso* (s.f.:275)— no van más allá de las necesidades físicas”. En el estado de naturaleza puro, el hombre es guiado por los instintos y no conoce la razón; en ese estado (condición no política), el hombre no depende de ningún otro hombre y, por lo tanto, no tiene que buscar una solución (política) para salir de una posible condición negativa.

Segundo postulado: La sociedad actual es mala. “[...] todo degenera entre las manos del hombre” (*Emilio*:1), por lo que se opone al tipo de civilización que corrompe al hombre en lugar de perfeccionarlo; al proceso civilizatorio lo percibe como una progresiva degeneración y, en el sistema rousseauniano, la sociedad civil se convierte en un problema, no en una solución. La adquisición de cualidades/defectos, diferentes de las cualidades naturales, fue la primera fuente de las desigualdades. Las desigualdades sobrevinieron porque las relaciones sociales que se desarrollaban hicieron surgir en el ser humano pasiones como la competencia con los demás, la ambición, el deseo de causar daño, la maldad. Contra la opinión según la cual

la civilización es progreso, sostiene que ella trajo la decadencia del género humano, lo cual se expresa —según el autor— en el fortalecimiento de la dependencia, las desigualdades, la opresión, la desaparición de la libertad natural; la pureza se trastoca por los vicios, las pasiones y las necesidades insatisfechas; es decir, el ser humano se desnaturaliza, sufre una transformación radical. En este caldo de cultivo se institucionaliza la sociedad civil (también valorada negativamente). La razón es un carácter específico del hombre desnaturalizado, o sea civilizado y sólo haciendo uso de ella el hombre puede estipular un contrato.

Es de señalar que el autor acepta que en el transcurso histórico han existido diversos tipos de sociedad y sostiene que para fundar la sociedad política ha sido necesaria la estipulación voluntaria del pacto social (tema que desarrolla en *El contrato social*). Para comprender este “contrato” de carácter “voluntario” necesitamos considerar un atributo moral, específicamente humano, la libertad:

[...] la naturaleza hace todo por sí sola en las operaciones de la bestia, mientras que el hombre concurre a las suyas en calidad de agente libre. La una escoge o rechaza por instinto, el otro por un acto de libertad [...] (*Discurso*:255).

Tercer postulado: La libertad es la obediencia absoluta a la ley de la ciudad ideal. Rousseau critica cualquier forma de educación fundada sobre el principio de autoridad que someta la voluntad del niño a la de su maestro, y el arte del pedagogo consistirá en actuar de manera tal que su voluntad no suplante nunca a la del niño “[...] la necesidad de satisfacer una multitud de pasiones que son obra de la sociedad [...] han hecho necesarias las leyes” (*Discurso*:293).

La libertad es lo que distingue al hombre de las bestias..., “es la más noble de las facultades del hombre [...]” (*Discurso*:330). Rousseau es el primero en pensar que la libertad constituye un derecho inalienable, es decir, renunciar a ella es renunciar a la cualidad de hombre, a sus derechos e incluso a sus obligaciones, y por esto el Estado —en la perspectiva del autor— se instituye para permitir el pleno ejercicio de la libertad civil. Roto el equilibrio del estado natural, en el contrato social, los seres humanos se someten a la

ley que ellos mismos se han dado con el objetivo de constituir una unión social que les permita hacer frente a los conflictos que devienen de la convivencia. Para permitir el ejercicio de la libertad civil, paradójicamente, los seres humanos deben alienar todos los derechos y todos los poderes en favor de la colectividad. El hombre pierde su libertad natural en aras de la libertad civil, gana el derecho de propiedad sobre los bienes de uso; se da leyes para no someterse a un amo, no son la voluntad de éste, sino un acto de voluntad general.

Contraponiéndose a otros autores de la época, que consideraban que el Estado tiene el objetivo de proteger al individuo, Rousseau considera que la estructura política que nace del contrato social tiene el objetivo de transformarlo.

La transformación institucional —la del hombre viviendo en sociedad— la propone en *El contrato social*, la del individuo —formación del hombre al margen de ella— en el *Emilio*.

En el primero desarrolla la idea de un tipo de convivencia social en la que los seres humanos, libremente, se someten a las leyes dictadas por la voluntad popular, forjadas por el consenso en un sistema de democracia directa, contraponiendo el estado de naturaleza al estado de sociedad y procurando recuperar lo que es natural y específicamente humano; en el segundo propone una educación natural, negativa.

Cuarto postulado: Educación natural. El modelo de educación que propone se basa en el conocimiento de la verdadera naturaleza del niño. De acuerdo con Rousseau, la conducta espontánea, los instintos, las impresiones, los sentimientos y los juicios más sinceros que emergen del contacto con la naturaleza, son indicadores de cómo proceder y aportan valiosas enseñanzas. De ahí que propone respetar y favorecer las tendencias naturales del educando, evitando interferir y obstaculizar su desarrollo. Todo producto humano (cultural) es artificioso y antinatural (desnaturalizante) y debe ser eliminado del proceso educativo. La disposición natural del alumno irá guiando y requiriendo el aprendizaje; los contenidos, los modos, los medios y el sentido del mismo los obtendrá de la naturaleza. Apostando a una *educación negativa*, o sea a la desaparición de una actitud dirigista, directiva (Snyders, 1978) del educador;

limita su intervención a la preparación de situaciones carentes de interferencias extrañas al proceso natural de desarrollo del educando; propicia ejercicios, contacto y respeto con la naturaleza. Se trata, entonces, de dejar que el niño se conduzca espontáneamente y elabore sus propias conclusiones a partir de las consecuencias de sus acciones.

El esfuerzo de implementar una propuesta con estos fundamentos ha llevado a la generación de una corriente denominada naturalismo pedagógico. En la actualidad es sustentada por los planteamientos de genetistas y evolucionistas, desde los cuales la educación consiste en el progreso o el mejoramiento de disposiciones y estructuras del sujeto; el proceso pedagógico, entonces, se reduce a ajustes requeridos por las diferentes etapas, fases o estadios. La crítica que se plantea es que no aprecian que estas fases son también productos culturales, puesto que se conforman de esa manera (y no de otra) por la incidencia del tipo de acción educativa que prevalece en la comunidad. Cabe aun señalar, primero, la contradicción contenida en la expresión “educación natural”, aquélla siempre es social desde el momento en que hay una relación yo-tú (educando-educador); segundo, lo que hay, en términos prácticos, son métodos que procuran ser menos intervencionistas con el fin de que el alumno se eduque en una relación horizontal (un nosotros) y por eso menos autoritaria.

“El oficio que enseñarle quiero es vivir” (*Emilio*:6), declara Rousseau “[...] somos aprendices de hombre; y es más penoso y largo el aprendizaje de este oficio que del otro {ebanista}[...]” (*Emilio*:187). La tarea del preceptor se centra en la preparación de situaciones concretas de gran potencial educativo “[...] es preciso preverlo todo y preverlo con mucha anticipación” (*Emilio*:156). Le interesa indudablemente que el educador conozca bien al sujeto que debe educar. Requiere, por lo tanto, de un conocimiento profundo de la personalidad y características del alumno, de una pensada planeación; no da lugar a improvisaciones. Si bien el filósofo no establece las estrategias de formación del adulto que tiene tan “preciada misión”, se deduce que no son la buena voluntad ni un capricho circunstancial los elementos que definen el perfil del preceptor adecuado para

“enseñar a vivir” al niño y luego al joven Emilio. Ciertamente, los saberes aportados por las nascentes ciencias humanas constituirían una herramienta indispensable para el preceptor, pero no suficiente—desde el punto de vista del autor—, particularmente si atendemos a la siguiente afirmación: “Antes de acometer la empresa de formar a un hombre, es menester haberse uno mismo hecho hombre; y hallar en sí propio el ejemplo que se debe proponer” (*Emilio*:66).

Sin duda, alude a la necesaria coherencia entre el discurso y la práctica del sujeto que sustenta al discurso, con lo cual consigna uno de los aspectos de la dimensión ética del acto educativo. Pero también permite inducir que el adulto enseñante es la medida, el modelo, el padrón a ser seguido, imitado... aspecto que deberíamos cuestionar desde la libertad y autonomía del alumno. Pareciera, además, que el adulto pudiera “hacerse hombre” de una vez y para siempre, que existiera la posibilidad, el momento de “estar pronto”. Pero si atendemos a la incompletitud del ser humano en la que se sustenta y tiene cabida el propio proceso educativo, la capacidad de aprender esa afirmación quedaría contradicha con Savater (1982) y Freire (1972), pues en ambos el ser humano es lo que hace y en esa actividad se hace y rehace de manera permanente.

La naturaleza en la que vive Emilio es una naturaleza escogida, un medio arbitraria y cuidadosamente preparado por el preceptor—al que nosotros podríamos denominar *medio educativo*— para mantenerlo “cercado”, inmune de todo contagio, es decir, que genera las condiciones de una rigurosa exclusión de todo contacto mundano. Sobre todo, nada de contactos precoces con el mundo social. Efectivamente, en este medio faltan sus iguales, sus pares, pues teme a las influencias humanas “desordenadas” y que según él generan la tendencia a servirse de los demás para su propio beneficio. Tardíamente es introducido en el mundo, pues una de las reglas de oro es “retardarlo todo lo más posible [...] desperdiciar el tiempo para ganarlo” (*Emilio*:120).

Si bien *El contrato social* permite soñar con un mundo en el que los conflictos de intereses quedarían mitigados, contenidos, en el que la voluntad general sería la expresión adecuada de la voluntad de cada uno, merece reflexionar sobre el encuentro de Emilio con el *otro*, sobre las condiciones de posibilidad de este individuo de al-

canzar consensos, competencias para el diálogo —que no se limitan a las discursivas—, sino a virtudes como la tolerancia, la compasión, la fraternidad. Si Emilio no ha experimentado la diferencia del *otro* en la convivencia, ¿podrá establecer una comunicación no jerárquica, y la colaboración libre por medio de la auténtica aceptación de la palabra del *otro*? Es aquí donde el solipsismo rousseauiano cierra las posibilidades de formación del ciudadano para las democracias modernas, al abandonar el encuentro conflictivo con la dura realidad del mundo, con la realidad del *otro*, con la realidad de la sociedad. Emilio debe darse a sí mismo una ley, que no le llegará como una donación, y menos aún surgirá de la espontánea expresión de su propio interés, necesitará concebirla en el encuentro conflictivo con el *otro*.

No obstante, rescatamos un dato importante para la necesaria discusión que el campo educativo está reclamando en la actualidad, pues de alguna manera Rousseau nos ayuda a reconocer que la interacción de los sujetos tiene una influencia formadora, aunque él la considera de signo negativo, desnaturalizadora, perversificadora; y por esto su propuesta se lanza a la reconstrucción de un hombre social, que se realizará de acuerdo con las leyes del orden y la razón. La educación es vista como la posibilidad de la “conversión” del ser humano, la recuperación de la vocación humana perdida, y bajo esta óptica se comprende este valor, casi divino, que le otorga a la ciudad y la actitud de “apóstol” que le asigna al preceptor.

No cabe discusión respecto de que Rousseau ha comprendido hasta qué punto la vida moral depende del ambiente en que se desarrolla la infancia, y ha sido el iniciador de un movimiento pedagógico que ha situado al niño (al educando, en general) en el centro del proceso educativo. Asimismo, debe reconocérsele como el precursor de la escuela de la acción. Enfatizó repetidamente que el maestro: “No debe dar preceptos, debe hacer que los halle el alumno” (*Emilio*:18); “sólo la experiencia debe ser su maestra” (*Emilio*: 63) y ésta, la experiencia, “precede [...] a las lecciones” (*Emilio*:29); y el papel del maestro es “hacer con maña que nazca el deseo [de aprender] y darle medios para que le satisfaga” (*Emilio*:161). Estas ideas las veremos plenamente desarrolladas, posteriormente, en las corrientes pedagógicas denominadas “escuela nueva”, “escuela

activa". El pensamiento rousseauiano ha ejercido una significativa influencia en las propuestas educativas de Montessori, Dewey, Spencer, Kilpatrick, entre otros, y sus ideas se convirtieron en uno de los puntales de la pedagogía.

Considera, asimismo, que en la vida de los seres hay fases, o etapas de desarrollo, y de acuerdo con ella es el tipo de educación que se debe proporcionar. El ejercicio de las funciones en un periodo prepara la aparición y el desarrollo de las funciones ulteriores. Insistió en tener en cuenta la edad de los educandos, rescatar un estatuto de la infancia contra una práctica educativa absolutamente impositiva. Distingue tres grupos de disposiciones correlativas a la edad —sentido, utilidad, razón, que conforman lo que denominó naturaleza del hombre—, cuyo desarrollo se produce de manera espontánea, en una continuidad creciente. Congruentemente, el preceptor “conducirá” a Emilio “desde el instante de su nacimiento hasta aquel en que, ya hombre formado, no necesite guía más que a sí propio” (*Emilio*:16). Los dos primeros libros del *Emilio* están dedicados —precisamente— al periodo en que impera el *sentido* (hasta los 12 años); entre los 13 y 15 años, en que predomina la *utilidad*, se desarrolla en el tercer libro; el cuarto corresponde al que prepondera la *razón* y, junto con ella, se desarrolla la moralidad; en el último aborda la entrada de Emilio en la vida social, la formación de una pareja y la educación de la mujer.

LÍNEAS DE REFLEXIÓN Y TEMAS CONTROVERSIALES

Como advierte el prólogo del *Emilio*, el autor trata exclusivamente de formular los principios, despreocupándose abiertamente de la aplicación, de los efectos sociales de una cierta práctica, que no pasarían inadvertidos si el preceptor y el alumno reflexionan sobre dicha práctica y teorizando sobre ella.

Discriminación de clase social

En contraparte a esto hay que destacar que Rousseau afirmaba que:

[...] en el orden social en que están todos los puestos señalados, debe ser cada uno educado para el suyo (*Emilio*:6).

El pobre no necesita educación; la de su estado es forzosa y no puede tener otra (*Emilio*:18).

Bourdieu y Passeron (1979), han mostrado cómo esta concepción prevalece aún en los sistemas educativos, con lo cual se pone en cuestión el carácter democrático, tanto del sistema educativo como de la sociedad que lo implementa de esta manera. Rousseau pretende mejorar la sociedad que ha sido pervertidora de la naturaleza del hombre, que ha generado desigualdades, pero en las bases de la propuesta que formula ya están contenidos los cimientos de una sociedad tan clasista y antidemocrática como la que critica y, desde el siglo XXI, con el aporte de los movimientos reivindicativos del género, agregaremos “sexista”. Sin entrar a analizar, por lo tanto de manera indicativa, señalo que la postura de Rousseau reproduce la división tradicional de roles y atributos al sexo femenino. ¿Cuál es el proceso educativo que permitirá la inserción social de Sofía?

Rousseau enfáticamente habla de libertad, y señala a ésta como el atributo distintivo del ser humano. El acento en la libertad y el reconocimiento de la “energía” del niño nos hace suponer una pedagogía que permita el ejercicio de la autonomía; sin embargo, en la educación de Emilio, la libertad está regulada, el alumno es “cercado”, sus pensamientos deben ser adivinados por el preceptor y vigilados continuamente. Por momentos percibimos que el preceptor es a Emilio como el “Grillito” es a Pinocho, es decir, el “director de conciencia”, que en ningún momento abandona a su discípulo. De hecho, Emilio obedece siempre, primero al preceptor, luego a la ciudad; en aras de prepararlo para la vida social lo segrega y separa haciéndolo vivir al margen de ella. ¿Es posible educar “fuera” de la sociedad “para” una sociedad diferente de la existente?

La falta de confianza de Rousseau en la sociedad, en las relaciones intersubjetivas, en la comunicación social, nos recuerda a los educadores que tienden más a instruir prescriptivamente al estudiante que a propiciarle experiencias formadoras, en las que desa-

rolle capacidades para la autonomía y que sean potencialmente liberadoras.

En Rousseau encontramos —defendidas y argumentadas— muchas de las concepciones que permean las maneras de pensar, sentir y actuar en nuestra sociedad. Me refiero a juicios y nociones que constituyen el entretejido y los cimientos de lo que actualmente consideramos que es “normal”, “natural”, “la manera correcta de ser, pensar y actuar” y, por lo tanto, no los discutimos ni los ponemos en cuestión. Es decir, no nos preguntamos por la razón de ser de las nociones que conforman el sistema de creencias y concepciones que, aunque pasa inadvertido en una lectura ingenua, es percibido desde una postura reflexiva, más crítica.

En la sociedad que impulsó a Rousseau a desarrollar su reflexión se generaron muchos de los fundamentos que modelan algunas de las prácticas del siglo XXI. El análisis crítico de una obra, profundamente política y pedagógica, como la del autor que hoy nos convoca, sin duda permitirá debatir argumentos que sustentan prácticas excluyentes y discriminatorias, tales como:

1. *Discriminación étnica*: la pretendida superioridad por razones étnicas de unos grupos sobre otros, con la cual se justifica una violenta negación de la identidad cultural del *otro*, de su lenguaje, de sus matrices epistémicas, de su memoria histórica. Para el entusiasta defensor de la igualdad, “la inteligencia de los europeos no la tienen los negros ni los lapones” (*Emilio*:18), con lo cual lo europeo es la normalidad, la medida de lo adecuado, de lo superior; lo no europeo es, en este caso, menos inteligente, justificando el dominio de unos a partir de la imposición arrogante de su verdad, su racionalidad.

2. *Discriminación de la mujer*: no menos controversial es la educación de Sofía y la manera en que el pensador de la igualdad parece desatender este principio, tan pronto se enfrenta con un ser del otro sexo. En el libro V emprende la educación de la mujer y del matrimonio. Le reconoce a ésta patrimonios particulares en relación a la intuición y a la sensibilidad, como atributos de su género, que considera superiores que los del otro sexo. Éstas deben ajustar su conducta a dos criterios: el de la opinión pública y al del sentimiento interior; la razón jugará el papel regulador entre ambas; en este sector de

la población, la educación estará orientada a desarrollar esas disposiciones. Sin ser feminista, desde nuestro punto de vista, Rousseau, pretendiendo salvaguardar una forma de relación que supuestamente la naturaleza ha instituido entre los sexos, promueve una educación de las mujeres orientada a la formación de una familia armónica. Confirmando el “destino especial de la mujer es agradar al hombre [...] y ser sojuzgada [*Emilio*:362] [...] ser un día madre de familia”, atendiendo así a un determinismo biológico, debe ser educada acorde con las tareas de su sexo, obviando la búsqueda de verdades abstractas especulativas, y limitándose a la realización de las tareas domésticas, con lo cual acabará siendo una mujer consagrada más al deber en el espacio privado que en el público.

3. *Discriminación de enfermos y discapacitados.*

El que se encarga de un alumno endeble y enfermizo, cambia su cargo de ayo en el de practicante de hospital [...] malgasta en cuidar de una vida inútil el tiempo que había destinado a aumentar su valor [...] [*Emilio*:20].

No me encargaría yo de un niño enfermizo y achacoso [...] no quiero un alumno siempre inútil para sí y para los demás, ocupado únicamente en conservarse, y cuyo cuerpo, perjudique a la educación del alma (*Emilio*:20).

Pareciera que la condición de discapacitado, de enfermo, así como el origen étnico, la situación de género o de clase, le resta humanidad a los individuos de estos grupos y ciertos espacios educativos les estuvieran naturalmente negados.

En un universo actual, amenazado por la violencia, en un contexto pautado por discriminaciones y exclusión de individuos o grupos, dentro de la sociedad se inscribe la misión de la educación hoy, cuyos propósitos serán simultáneamente la necesidad de conciliar los contrarios, favorecer la integración social del deseo natural y promover la liberación de ese deseo de autonomía en la situación de insatisfacción social que caracteriza a nuestras sociedades modernas. De otra manera, la misión de la escuela no es tanto garantizar la igualdad mediante una integración forzada, sino dar a cada uno y al colectivo los instrumentos para promover su emancipación,

en un contexto de responsabilidad y solidaridad. Si los educadores y la sociedad asumimos el reto, necesitaremos crear *entornos pedagógicos* tales que favorezcan, por medio de una acción intersubjetiva adecuada, el acceso de cada uno a la libertad, a la autonomía como condiciones indispensables para el ejercicio ciudadano de la vida democrática.

BIBLIOGRAFÍA

- Bourdieu y Passeron (1979), *La reproducción*, París, Minuit.
- D'Alembert (1981), "Elements de philosophie", en E. Cassirer, *Filosofía de la Ilustración*, México, FCE.
- Feldman, Miguel (1974), *El siglo XVIII*, Buenos Aires, Kapelusz.
- Freire, P. (2004), "Viver e recriar: um diálogo sobre a educação indígena", en *Pedagogia da tolerância*, São Paulo, UNESP, pp. 25-80.
- (1972), *Pedagogía del oprimido*, Montevideo, Tierra Nueva.
- Larroyo, Francisco (1967), *Historia general de la pedagogía*, México, Porrúa.
- Luzuriaga, L. (1969), *Historia de la educación y de la pedagogía*, Buenos Aires, Losada.
- Rousseau, J.J. (1987), *Emilio o de la educación*, 16^a ed., México, Porrúa (Colección "Sepan cuántos").
- (1974), *Discurso sobre el origen y los fundamentos sobre la desigualdad entre los hombres*, en *Obras selectas*, Madrid, Edimat.
- (1995), *El contrato social*, México, Delma.
- Savater, F. (1982), *Invitación a la ética*, Barcelona, Anagrama.
- Snyders, G. (1978), *Para onde vão as pedagogia não diretivas?*, Lisboa, Moraes.



SOBRE LOS AUTORES

VÍCTOR ALARCÓN OLGUÍN

Profesor-investigador de la Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa, Departamento de Sociología. Sus líneas de investigación están todas combinadas con la perspectiva comparada: partidos políticos en México, poder legislativo en México y elecciones y procesos electorales en México.

STELLA ARAÚJO-OLIVERA

Profesora-investigadora de la Universidad Autónoma del Estado de Morelos. Doctorado en Estudios Latinoamericanos por la UNAM. Miembro del Sistema Nacional de Investigadores. Pertenece al cuerpo académico "Organizaciones y procesos en formación y educación.

CLEMENTINA CANTILLO

Profesora de la Università degli Studi di Salerno, en la Facultad de Letras en el Departamento de Filosofía. Su última publicación es *Concetto e metafora. Saggio sulla storia della filosofia in Hegel* (Nápoles, Loffredo Editore, 2007).

ENZO COCCO

Profesor de la Università degli Studi di Salerno, en la Facultad de Letras en el Departamento de Filosofía. Sus publicaciones recientes son: *Etica ed estetica del giardino* (Milán, Guerini e Associati, 2003); *L'idea di felicità in Voltaire*, introduzione al volume di Voltai-

re *La felicità mundana*, traducción y edición de Enzo Cocco (Rapallo, Il Ramo, 2006).

DORA ELVIRA GARCÍA

Profesora-investigadora del Instituto Tecnológico y de Estudios Superiores de Monterrey. Miembro del Sistema Nacional de Investigadores. Sus más recientes publicaciones son: *Del poder político al amor al mundo* (México, Porrúa/ITESM, 2005) y *El liberalismo hoy. Una reconstrucción crítica del pensamiento de Rawls* (México, Plaza y Valdés, 2002).

JULIETA ESPINOSA

Profesora-investigadora de la Universidad Autónoma del Estado de Morelos. Su última publicación es "Spinoza. Acciones humanas, acciones ciudadanas", en G. Leyva (coord.), *Filosofía de la acción. Un análisis histórico-sistemático de la acción y la racionalidad práctica en los clásicos de la filosofía*, Madrid, Síntesis/UAM, 2007. Coordina un proyecto colectivo de investigación básica del Conacyt. Perteneció al cuerpo académico "Organizaciones y procesos en formación y educación".

JULIETA MARCONE

Profesora-investigadora de la Universidad Autónoma de la Ciudad de México. Especialista en Ciencia Política y Administración Urbana. Durante varios años coordinó la revista *Andamios* de la UACM. Ha participado en numerosos encuentros académicos de discusión, por ejemplo, en 2007: Semana de Ética y Filosofía Políticas en Madrid.

MARTIN RUEFF

Imparte cursos en la Universidad de París-VII y es profesor de la Universidad de Bolonia. Director de programas en El Colegio Internacional de Filosofía con el tema "¿Es posible una historia filosófica y literaria de la piedad?".

ROBERTO SÁNCHEZ BENÍTEZ

Profesor-investigador de la Universidad Michoacana de San Nicolás

de Hidalgo, de la Escuela Popular de Bellas Artes. Miembro del Sistema Nacional de Investigadores.

JORGE VELÁZQUEZ DELGADO

Profesor-investigador de la Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa. Especialista en Filosofía Política, Renacimiento y Crítica Política de la Modernidad y Democracia Neoconservadora. Ha publicado *Globalización y fin de la historia*, México, Universidad Autónoma de la Ciudad de México, 2005. Actualmente coordina el proyecto colectivo “Maquiavelo: a 500 años de *El Príncipe*”.

TERESA YURÉN

Profesora-investigadora de la Universidad Autónoma del Estado de Morelos. Ha coordinado varios proyectos de investigación del Conacyt y de la SEP. Sus últimas publicaciones son: T. Yurén, C. Navia y C. Saenger (coords.) *Ethos y autoformación del docente*, Barcelona/México, Ediciones Pomares, 2005, y en coordinación con Citlali Romero, *La formación de los jóvenes en México. Dentro y fuera de los límites de la escuela*, México, Casa Juan Pablos, 2008. Pertenece al cuerpo académico “Organizaciones y procesos en formación y educación”.



Rousseau, la mirada de las disciplinas
se terminó en noviembre de 2008
en Imprenta de Juan Pablos, S.A.,
Malintzin 199, Col. del Carmen,
Del. Coyoacán, México 04100, D.F.
<imprejuan@prodigy.net.mx>

1,000 ejemplares

