

# CONSIDERACIONES RESPECTO DE LA NOVEDAD ANTROPOLÓGICA ROUSSEAUNIANA Y LA CRÍTICA A LA POLÍTICA BURGUESA EN EL DISCURSO SOBRE EL ORIGEN Y LOS FUNDAMENTOS DE LA DESIGUALDAD ENTRE LOS HOMBRES

Texto recibido: 18 de junio de 2014  
 Texto aprobado: 28 de julio de 2014

Por José Gerardo Valero Cano\*  
 FES Acatlán / CCH Naucalpan, UNAM

“Que mis lectores no se imaginen, pues, que me atrevo a jactarme de haber visto lo que tan difícil de ver me parece. He iniciado algunos razonamientos; he aventurado algunas conjeturas, menos con la esperanza de resolver la cuestión que con la intención de aclararla y reducirla a su verdadero estado. Fácilmente otros podrán ir más lejos por la misma ruta, sin que le sea fácil a nadie llegar a término. Porque no es liviana empresa separar lo que hay de originario y de artificial en la naturaleza actual del hombre, ni conocer un estado que ya no existe, que quizá no haya existido, que probablemente no existirá jamás y del que sin embargo es necesario tener nociones precisas para juzgar bien nuestro estado presente.”

J.J. Rousseau, SD<sup>1</sup>

## Resumen

Este ensayo contiene una reflexión acerca de la crítica de Rousseau a la sociedad burguesa. Explicaré que la idea del hombre natural es una hipótesis razonable para preparar la idea del mejor régimen político: una república gobernada por la Voluntad General. Expondré también que la hipótesis antropológica y el orden político correcto son los paradigmas para comprender que el egoísmo, el individualismo, la vanidad y el espíritu mercantilista son las principales causas de la corrupción política y moral.

\* Licenciado y maestro en filosofía por la UNAM. Diplomado en Bioética por UNAM-Unesco-Conbioética, y en Ética y Bioética por la FES Zaragoza, UNAM. Imparte cátedra de Ética y Tomás de Aquino en la Licenciatura en Filosofía en la FES Acatlán, y la asignatura de Filosofía I y II en el Colegio de Ciencias y Humanidades, Plantel Naucalpan. Es especialista en filosofía política clásica y ética clásica y contemporánea. <valero\_g@yahoo.com.mx>

<sup>1</sup> Rousseau, Jean-Jacques (2003), *El contrato social. Sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres. Sobre las ciencias y las artes*, Madrid, Alianza Editorial. En lo sucesivo me referiré a *El contrato social* como CS y al *Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres* como SD (*Segundo discurso*).



[http://es.wikipedia.org/wiki/Anne\\_Vallayer-Coster](http://es.wikipedia.org/wiki/Anne_Vallayer-Coster).

**Abstract**

*This paper presents a reflection about Rousseau's critic of burgess society. I will explain that the idea of the natural man is a reasonable hypothesis to prepare the idea of the best political model: a republic city governed by the General Will. At the same time, I will argue that the anthropological hypothesis and the idea of the right order are the paradigms to comprehend that selfishness, individualism, vanity and merchant spirit constitutes the causes of moral and political corruption.*

**Palabras clave:** Rousseau, desigualdad, hombre natural, burguesía, filosofía política, ética.

**Keywords:** Rousseau, inequality, natural man, bourgeoisie, political philosophy, ethics.

## I

Hoy día se escuchan innumerables voces hablar de crisis: crisis políticas, económicas, educativas, morales, ecológicas, religiosas, artísticas y culturales; crisis de la modernidad, crisis del sistema político y de la cultura liberal. Al mismo tiempo, voces contrarias responden apostando a la tierra prometida por la Ilustración: el progreso mediado por el avance tecnológico, democrático y de la razón. Pero ¿es verdad que hay progreso, cuando observamos una innegable preferencia por el consumismo y por el hedonismo vulgar,<sup>2</sup> una creciente tendencia a la apatía, a la indiferencia ante la explotación humana y de la naturaleza? Podemos cuestionar: ¿existe el progreso cuando los bastiones de la modernidad, la razón y la libertad parecen agravar las supuestas crisis? ¿Es factible considerar a la crisis de la vida democrática, liberal y altamente tecnificada, como la agonía por una enfermedad llamada burguesía?<sup>3</sup>

Frente a los discursos antitéticos –a veces radicales– en torno a la técnica y la democracia, cabe preguntar cuál es el origen de la crisis de la vida burguesa en que se enmarcan, para que, una vez explorada esta pregunta, sea posible indagar si hay algo por hacer al respecto.

Hoy resulta imprescindible volver a Rousseau como el gran crítico de las creencias fundamentales de la modernidad, específicamente de la mentalidad individualista y enajenada: la mentalidad burguesa. En este escrito buscaré exponer los principios antropológicos con que el ginebrino critica a la modernidad, al tiempo que propone un modelo que muestra con claridad los límites de la moralidad y la política moderna.

2 Gilles Lipovetsky adopta el término "hiperconsumo" para describir el modo de vida del ciudadano moderno y su vida dedicada a placeres efímeros y al olvido de lo político (Lipovetsky, 2008, 2011 y 1983).

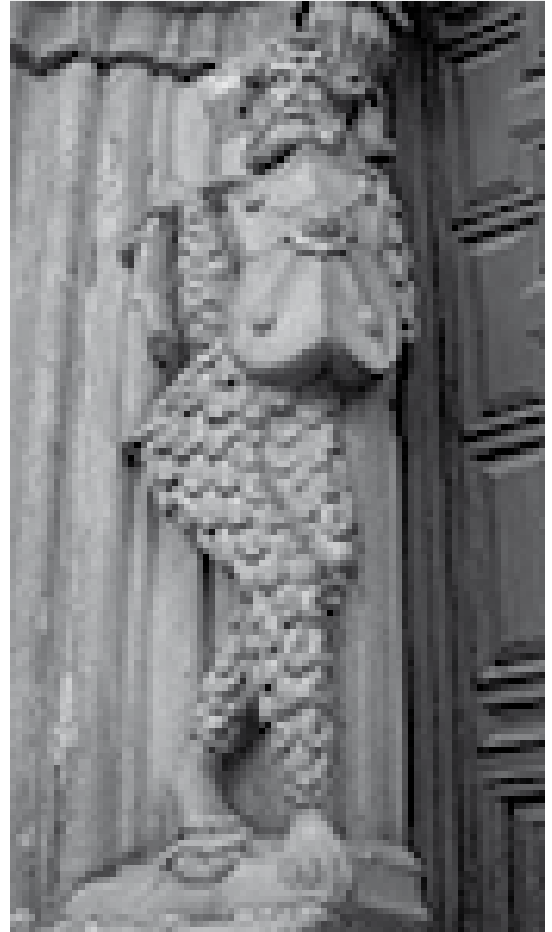
3 Indudablemente fue J.J. Rousseau el gran crítico del individualismo burgués; sin embargo, no debemos olvidar que Kant, en su *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, escribe las bases suficientes para realizar una sólida crítica al comportamiento no moral, caracterizado por la satisfacción de los apetitos, la inercia de las inclinaciones y el "amado yo". El individualismo es la realización de las costumbres egoístas sobre las que no puede fundamentarse una estructura moral ni legal de valor propio, sino sólo instrumental, válida únicamente si conviene al individuo.

## II

La antropología filosófica de Rousseau parece responder al proceso metodológico de la ciencia moderna: partir de una hipótesis que explique, desde sus orígenes y elementos, al compuesto que se quiere comprender.<sup>4</sup> Para conocer al hombre como es, Rousseau se pregunta cómo ha llegado a ser así; dado el fenómeno, habrá que indagar cómo se formó. Este inicio, al parecer objetivo, es de suma importancia para los propósitos políticos y discursivos del ginebrino. Esto se aprecia mejor si comparamos el método rousseauiano con el modo en que Aristóteles estudia al hombre como ser político. Debe aclararse que no es mi intención desarrollar una comparación exhaustiva entre los dos pensadores, sino proponer la hipótesis de que la formulación antropológica de Rousseau responde a su crítica de la condición burguesa y que esta crítica la formula, como veremos, a la luz de una teoría política fundada en un razonamiento hipotético; es prudente entonces anotar que Rousseau parte de un supuesto ser (el hombre natural), para plantear un modo de deber ser (el del ciudadano genuino en una república genuina), mientras que el estagirita no emplea supuestos ni propone una teoría de miras normativas para lo político.<sup>5</sup> Así pues, para el filósofo griego, el hombre es por naturaleza y está conformado por los *nomoi*. Entiendo “por naturaleza” al ser que se manifiesta en el ejercicio de las propias potencias, mismas que son muestra en el mismo acto o trabajo del estar siendo lo que se es; el ejemplo recurrente es el de la semilla que se desarrolla, a diferencia

4 Debo al Dr. Roberto Estrada Olguín, catedrático de la Universidad Autónoma de Ciudad Juárez, la aclaración respecto de la noción de hipótesis como la explicación más plausible frente a lo que no está claro del todo, no como supuesto arbitrario. En este tenor, una hipótesis debe entenderse no como ocurrencia, sino como un principio razonable para la indagación, como un camino al que conduce una razón enterada y pensante. Difícil es, por otra parte, deslindar las hipótesis de las posibles consecuencias, en este caso de índole política, que de ellas pudieran seguirse. Así se lee en el siguiente pasaje: “Comencemos, pues, por dejar a un lado todos los hechos, porque no afectan a la cuestión. No hay que tomar las investigaciones que se aprecian sobre este tema por verdades históricas, sino por razonamientos hipotéticos y condicionales, más propios para esclarecer la naturaleza de las cosas que para mostrar su verdadero origen...” (Rousseau, 2003, págs. 223-224). Más adelante volveré a esta idea. Por lo pronto, opino que la hipótesis antropológica no se explica completamente si no es en el contexto de la voluntad general y el gobierno republicano, que necesariamente se seguiría de ella toda vez admitida la premisa de la libertad en términos rousseauianos. Ver Rousseau, 2003, págs. 221, 223.

5 Existen dos obras que a mi juicio pueden ser empleadas como base para una comparación mínima: Strauss y Cropsey (1993), y Salazar, Luis (2004). Sin embargo, las obras que a mi juicio ofrecen un análisis más profundo son las de Leo Strauss (1953 y 1989). Finalmente, me parecen necesarios los estudios de Allan Bloom respecto de la trascendencia de Rousseau para el pensamiento político moderno y la educación. *Cfr.* Rousseau (1999).



[http://commons.wikimedia.org/wiki/File:Avila\\_-\\_Catedral\\_-\\_exteriores\\_35.jpg?uselang=es](http://commons.wikimedia.org/wiki/File:Avila_-_Catedral_-_exteriores_35.jpg?uselang=es)

de los entes artificiales. El hombre es por naturaleza, fundamentalmente, un alma que piensa, desea, padece y que tiene hábitos, un animal con logos y con sociedad. Para entenderlo como ser social, Aristóteles parte de los *nomoi*, de las costumbres, y no formula ninguna especie de *metapolítica*. Para él, la política se explica desde sí misma, desde las costumbres, las leyes, las condiciones geográficas, la crematística, las relaciones entre ricos y pobres, la naturaleza del mando y la autoridad. Aristóteles no estudia lo político desde lo que no se muestra con evidencia empírica, y lo hace así porque no pretende proponer sistema alguno, sino comprenderlo en sus mejores y peores posibilidades, siempre considerando cada caso como distinto de otro. Lo que es más, en la filosofía política y la ética aristotélicas sería impensable la idea del estado de naturaleza, puesto que sencillamente el hombre no existe fuera de la ciudad o de la comunidad. Por su parte, para Rousseau, responder con claridad a la pregunta por los orígenes de la constitución actual del hombre, allanaría el camino a orientaciones éticas, educativas, morales y políticas, adecuadas a esta misma naturaleza, una naturaleza virgen, no corrompida por los vicios de la vida moderna. Estas orientaciones serían propicias para la propuesta política de la secuencia voluntad general, ley y contrato social, misma que dará por sentada tal estado prístino. Plantea así el ginebrino su descomunal explicación del hombre natural, un giro copernicano en la antropología filosófica y la filosofía política.

El estado de naturaleza apunta a la condición primigenia de la humanidad, la cual se patentiza, según la hipótesis del ginebrino, si se despoja al hombre de lo que le da su segunda condición como ser social, dejándolo tal como es y mirándolo en retrospectiva para entender qué ha adquirido en el transcurso de su historia. Se trata de imaginar cómo pudo ser el hombre antes de entrar en sociedad. Esto será, cabe destacarlo, una hipótesis, un punto de partida *plausible* que implica considerar con cautela el planteamiento de una condición prehumana y la supuesta evolución de un ente nunca visto, como el propio Rousseau advierte.

El punto es importante para comprender la dimensión del discurso del ginebrino. Mientras que para la tradición política que sigue al estagirita el hombre es por esencia un animal social, y fuera de la sociedad no hay sino bestias o dioses, la hipótesis rousseauiana del estado de naturaleza supondría la emergencia de tal hombre prepolítico del que nunca, salvo en mitos, se tuvo idea. Rousseau no juega con la idea de tal hombre, pues si bien su historicidad es cuestionable, su emergencia teórica es trascendental para la fundamentación, también teórica, del contrato social.<sup>6</sup> Así, nos dice Rousseau:

<sup>6</sup> Enfatizo la palabra "teórico" para resaltar que el *contrato social*, el pacto fundamental de las sociedades y de la política moderna es esencialmente teórico, no fáctico. Es decir, mientras que para pensadores como Herodoto o el propio Aristóteles lo político es un acontecimiento determinado por las relaciones consanguíneas, las tribus, las

“...hay que negar que se hayan encontrado alguna vez los hombres, incluso antes del diluvio, en estado puro de naturaleza... Comencemos, pues, por dejar a un lado todos los hechos, porque afectan la cuestión. No hay que tomar las investigaciones que se puedan realizar sobre este tema por verdades históricas, sino sólo por razonamientos hipotéticos y condicionales, más propios para esclarecer la naturaleza de las cosas que para mostrar su verdadero origen, semejante a lo que todos los días hacen nuestros físicos sobre la formación del mundo.” (2003, pág. 234).

Es menester considerar por qué la historicidad no es lo importante, pero al hacerlo se debe advertir el propósito del ginebrino: conocer la naturaleza humana a través de un hombre que nunca existió para poder dar cuenta de un mundo fundado en estas mismas hipótesis, de un mundo político en que la política entendida como el ejercicio de la libertad ciudadana sea factible.

Según la hipótesis, el hombre natural debió carecer de lenguaje, de las artes, las técnicas y sus productos, pues todo esto se desarrolla en la comunidad. Con base en este supuesto se formula un hombre natural que, fuera de la sociedad, carecía de lo que le sobraba al moderno: palabrería y lujo; sin ellos también adolecía de engaños, de imaginerías fatuas, de la envidia, el egoísmo y la competencia, que sólo brotan con la presencia de los otros. El hombre natural carecía de sociedad civil, y ésa sería su condición más feliz.

El hombre no es político por naturaleza, devino tal por necesidad. En estado prepolítico, el hombre es puro e inocente, plenamente libre e independiente. No obstante, dos preguntas son ineludibles: si fue por necesidad que surgió la sociedad, ¿no es entonces esta una necesidad natural y, por ende, el hombre político por naturaleza? En segundo lugar, ¿es factible ser libre e independiente pero con necesidades? La aporía es útil para manifestar una idea compleja: mientras más necesidades tenga el hombre, más dependiente y menesteroso será. Pero volvamos al argumento para cobrar posteriormente mayor claridad. El hombre tenía necesidades mínimas y se bastaba solo, usando de sus fuerzas para tomar lo que la naturaleza pródiga le ofrecía. Pero pronto sus necesidades físicas y de reconocimiento lo llevarían a aliarse para sobrevivir y luego para vivir con el placer que da el lujo. Entonces, tres de los principios de la sociedad civil resultan ser la libertad, la necesidad y la confianza. El hipotético estado de naturaleza rousseauiano supone un hombre cooperativo, contrario al hombre mezquino, egoísta y ambicioso de Hobbes.

---

ciudades, reuniones que existen en territorios con recursos específicos, que se ordenan de acuerdo con costumbres o mitos que no tienen fundamentos teóricos ni voluntades declaradas en asambleas previas al acto constitucional, la modernidad, desde Hobbes, elabora una teoría, un tratado que construye las bases teóricas de los estados, a saber, la teoría del hombre en estado de naturaleza.

Este hombre, plenamente dueño de sí, podría asociarse con otros según su libre arbitrio y ser por esto capaz de fundar un Estado a voluntad suya. Éste es un paso fundamental para la teoría del contrato. Se debe recalcar que el hombre no es esencialmente un ser político y que hace a la ciudad por su beneficio, porque así lo quiere y en la forma que quiere. Es así que Rousseau *postula* que los hombres, en estado de naturaleza, son iguales y libres.

Por otra parte, expone Rousseau (2003, págs. 246-247), el hombre es apto de perfeccionamiento. El ser humano se desarrolla por el ejercicio de sus facultades y por sus deseos de satisfacción. Él es el único animal que progresa porque cambia su forma –hipotética forma– de sobrevivir. Progresa en sociedad y evoluciona desde un *animal estúpido* a un ciudadano libre; progresa porque razona y razona porque quiere satisfacer sus deseos. En última instancia, el hombre es el ser que desea bienestar.

No obstante, por definición todo progreso aleja al hombre de su estado primitivo; sin embargo, si progresa el más capaz de aprovechar los logros del hombre en la sociedad, tales como las artes y las leyes, el mismo progreso será causante de las desigualdades civiles. Progresa el que es capaz de aprovechar mejor los beneficios de la sociedad civil, de la presencia de los otros, de la técnica y del mismo orden político. Por eso, en la moderna sociedad civil progresa el que ha logrado incrementar su riqueza y de él se dice que vive bien; en cambio, no lo hace el pobre, a partir del cual se genera la bonanza del rico. La sociedad emana del deseo de bienestar y propicia el progreso; el problema es que la propia sociedad conduce a la desigualdad. La desigualdad inicia como participación de la propiedad, porque de ella depende el poder y la posibilidad del placer, del logro de la felicidad. Podemos colegir que para Rousseau, el progreso o desarrollo económico y su fundamento, la propiedad, el principio necesario del Estado liberal, es en realidad la causa manifiesta de la desigualdad política y de la injusticia. El ginebrino ve como inicio de la corrupción social al progreso de la técnica por sus implicaciones para el trabajo: el aumento y la eficacia en la producción, y la facilidad de acciones y operaciones; lo ve así por sus consecuencias: los hombres viven en conflicto porque el

**El ser humano se desarrolla por el ejercicio de sus facultades y por sus deseos de satisfacción.**

progreso material no es igualitario, antes bien, ensancha la brecha que separa a los ricos de los pobres e incrementa el poder de los primeros sobre los últimos.<sup>7</sup> Aunque cabría preguntar a Rousseau si es factible o deseable volver a una vida rústica –él responde que, en efecto, eso sería más sano (2003, nota 9, págs. 338-346)–, no debe olvidarse que este diagnóstico se hace con miras a la crítica al individualismo burgués.

La sociedad moderna, dice Rousseau, hace al hombre generalmente ávido de los placeres intensos y novedosos que ella misma ofrece. La técnica proveyó al hombre de una forma de vivir cómoda, pero costosa (Rousseau, 2003, pág. 241). Fue preciso entonces generar riqueza en cantidades proporcionales al lujo y con ello, se propició la explotación del hombre mismo; además, fue necesario crear formas de asegurar el disfrute del lujo. La desigualdad de ricos y pobres sería inevitable; peor aún, sería la principal causa de las injusticias, pues los primeros se volverían más poderosos que los segundos. Así, el primer conflicto es entre ricos y pobres, pero el principal es el conflicto generalizado entre las ambiciones de todos los individuos. La sociedad civil no saca al hombre del estado de guerra –como lo supondría Hobbes–, por el contrario, lo introduce en él. La vida en sociedad, enseña Rousseau, es la vida del conflicto con los otros (2003, pág. 291), del conflicto entre las vanidades, las rivalidades, las envidias, las diferencias entre ricos y pobres y, por ende, entre poderosos gobernantes y débiles gobernados.

En la explicación del ginebrino, la desigualdad tiene una doble forma. Existen desigualdades por naturaleza, como las corporales y las anímicas, y otras de índole moral y política, tales como la riqueza, el respeto, el poder y la obediencia. En cuanto el hombre cobrase personalidad moral, inevitablemente perdería su autenticidad originaria y propiciaría más desigualdades. En principio, sostiene Rousseau (2003, pág. 241), el hombre es un animal mejor dotado que las bestias, pues tiene astucia y razón técnica; con base en ellas, crea las sociedades y los medios necesarios para mantenerse vivo y complacido. En ello

**Aunque cabría  
preguntar a  
Rousseau si es  
factible o deseable  
volver a una  
vida rústica**

<sup>7</sup> Véase Rousseau, 2003, págs. 284-291, y CS, notas 4 y 14.

consiste el progreso de la humanidad, su salida de la bestialidad hacia la civilización.

Sin embargo, en opinión de Rousseau (2003, pág. 239), el hombre del Caribe venezolano, el indígena abandonado a sus propias fuerzas físicas, vive más libre, seguro y fuerte que un europeo moderno; es así –explica el ginebrino en un estilo bucólico– porque el primero es dueño de sí, vive con lo necesario, pero sobre todo vive independiente de objetos y de pensamientos superfluos. El hombre, observa Rousseau, ha sido modificado, y no precisamente beneficiado, por la sociedad y el conocimiento. La sociedad civil encadena al hombre, lo ata a necesidades que un indígena rupestre no tiene; de tal suerte, el hombre civilizado tal vez vive más acaudalado, pero al mismo tiempo más enajenado, necesitado, angustiado y dependiente que el *hombre natural*. En cierta forma, Rousseau vaticinaba nuestros días: mientras más tecnificados, más esclavizados; mientras más dominantes de la naturaleza, más sometidos a las necesidades, incluso de la propia técnica; mientras más “desarrollados” tecnológicamente, más temerosos. En el afán de lograr una mejor manera de subsistir y asegurar la libertad, el hombre se esclavizó. Fue por las elecciones egoístas que el hombre se sometió al yugo del honor y de la envidia; lo hizo bajo el supuesto de que la más gozosa experiencia de la posesión está en el recelo del otro, en su sumiso reconocimiento. En pocas palabras, pretendiendo ser amos, los hombres perdieron su libertad. Ésta es la esencia de la crítica rousseauiana a la vida burguesa.

El problema de la libertad es fundamental en el pensamiento del ginebrino. ¿Qué es y cómo es posible ejercerla y conservarla? Tal cuestión es de tal envergadura que la pregunta la leemos en los asuntos principales de sus obras más estudiadas: en la educación de Emilio, en la felicidad del paseante solitario, en la crítica a la enajenación que causan las comodidades según se describe en el *Primer discurso*, en la condición humana prístina del *Segundo discurso*, así como en las más nobles aspiraciones de *El contrato social*. La idea es concreta: sólo viviendo libremente puede el hombre ser dueño de sí y por ello feliz; pero la libertad significa ser completamente dueño de uno mismo, esto es, libre de



[http://commons.wikimedia.org/wiki/File:225\\_Casa\\_de\\_los\\_Salvajes,\\_escut  
del\\_bisbe\\_Alonso\\_Su%C3%A1rez.jpg?uselang=es](http://commons.wikimedia.org/wiki/File:225_Casa_de_los_Salvajes,_escut_del_bisbe_Alonso_Su%C3%A1rez.jpg?uselang=es)



las ataduras que enajenan al hombre, principalmente las ataduras a los intereses enajenantes del amado yo, de la vanidad que cunde en las ciudades.

Pero existe otra posible respuesta. En el *Segundo discurso* leemos:

“No veo en cualquier animal más que una máquina ingeniosa a la que la naturaleza ha dado sentidos para estimularse a sí misma, y para protegerse, hasta cierto punto, de las mismas cosas en la maquinaria humana, con la diferencia de que 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.” (2003, pág. 245)

En principio, el hombre es una máquina, pero una libre, movida por los resortes de las pasiones, las necesidades y los deseos, pero apta de hacer elecciones. Aunque la aporía implícita en la idea de una máquina que elige es compleja (y no es este el lugar para abordarla ampliamente), quizá podría sugerirse que la antropología rousseauiana propone la idea de una humanidad esencialmente autónoma, libre para gobernarse en la dirección en que su razón y sus deseos indiquen. Cabe anotar que esto ya supone haber aceptado la condición prepolítica de la humanidad. Pero no se debe soslayar que si el ginebrino explica que “sólo



[http://commons.wikimedia.org/wiki/File:Debret\\_cativos.jpg#mediaviewer/File:Jean-Baptiste\\_Debret\\_-\\_Soldados\\_%C3%ADndios\\_da\\_prov%C3%ADncia\\_de\\_Curitiba\\_escutando\\_selvagens.JPG](http://commons.wikimedia.org/wiki/File:Debret_cativos.jpg#mediaviewer/File:Jean-Baptiste_Debret_-_Soldados_%C3%ADndios_da_prov%C3%ADncia_de_Curitiba_escutando_selvagens.JPG)



[http://commons.wikimedia.org/wiki/File:Le\\_conventionnel\\_Michel\\_G%C3%A9rard\\_et\\_sa\\_famille.jpg](http://commons.wikimedia.org/wiki/File:Le_conventionnel_Michel_G%C3%A9rard_et_sa_famille.jpg)

tratamos de conocer porque deseamos gozar” (2003, pág. 248), entonces, en última instancia, el hombre es un ser que se gobierna por sus pasiones, pues son ellas las que lo mueven al deseo. Ambos, razón y sociedad, comienzan por ser instrumentos de los apetitos y de las pasiones, mas como para gozar de más beneficios se requiere del progreso, la sociedad tecnificada aparentará ser la de mayor utilidad, la más humanitaria. Ésta es la razón por la cual es importante hablar de la libertad humana y de su abuso a la luz del pensamiento de Rousseau, debido a que la capacidad de perfeccionarse, de progresar, según describe, ha resultado en la de “volverse imbecil y caer más bajo que la bestia misma” (Rousseau, 2003, pág. 247). La razón debería asegurar la felicidad, pero su desarrollo y corrupción lograron exactamente lo contrario. La pregunta es, entonces, ¿cómo recuperar la libertad y cómo defenderla?

Si la enajenación del individuo no es de poca monta para la consideración de lo político, su consecuencia no es menor. Se trata de la inevitable fatalidad de la política moderna.

Así lo indica su compleja y sumamente importante nota 9 del *Segundo discurso* (2003, págs. 338-346). En ella se explica que si bien el hombre es bueno por naturaleza, se torna malo en su desarrollo, cual muestra la “experiencia”; la sociedad civil lo pervirtió al propiciar su egoísmo. El hombre civilizado, el moderno, es fácilmente movido a la deslealtad porque se habitúa a la ambición, porque la ve como normal y favorable. Entonces, es comprensible que su patriotismo, su interés por el bien común y por la libertad ciudadana sean nimios, nulos, incluso, o subordinados a la satisfacción de sus apetitos. Corrompen, en general, las artes y las ciencias, pero también las leyes hechas para la protección de la propiedad y la vanagloria, para la promesa deslumbrante del progreso económico y del *status social*. ¿Qué es posible hacer ante la problemática aparición de la sociedad enajenada, de las ciencias y las artes? En la misma nota novena del *Segundo discurso* (Rousseau, 2003, pág. 345), la respuesta emana de otra hipótesis. Si la desmesura en los deseos fue el origen de la perversión moral, sería deseable, respecto de la sociedad, el consejo de Rousseau de recuperar “vuestra antigua y primera inocencia”, y en lo que toca a la razón, “renunciando a sus luces para renunciar a sus vicios”, lo que significa, ni más ni menos que reformular el origen y sentido de la sociedad y de la ciencia.<sup>8</sup> Esto, además de que supone una naturaleza primitiva, impoluta y recuperable del hombre prepolítico, plantea una interrogante: ¿cómo lograrlo?

<sup>8</sup> El problema de la relación entre la ciencia y la sociedad civil en el pensamiento de Rousseau es expuesto por Leo Strauss (Strauss, 1947).

En la misma línea de las hipótesis (y sin olvidar la intención de Rousseau sobre la crítica a la moralidad burguesa), si el deseo de reconocimiento, devenido del amor propio, es el origen del desarrollo de la sociedad, de las ciencias y de las artes, entonces la solución posible al problema político no es tanto de índole económica o burocrática, sino de tipo ético, en sentido literal. La posible solución estaría en un cambio de carácter. Para Rousseau, el hombre que quiera ser libre deberá vencer el amor propio, la egolatría, el sentimiento que lo lleva a la vanidad en su competencia por sobresalir. La razón es que la egolatría es fuente de la insatisfacción y de la frustración, de la competencia y, por ende, del odio y la venganza que no existirían, supuestamente, en el estado de naturaleza. Pero Rousseau nunca dice que todo hombre quiera o pueda lograr esta liberación; por el contrario, sus *Ensoñaciones* parecen sugerir que sólo él lo consiguió. Mas, si esto es así, ¿qué sentido tendría hablar de liberación?

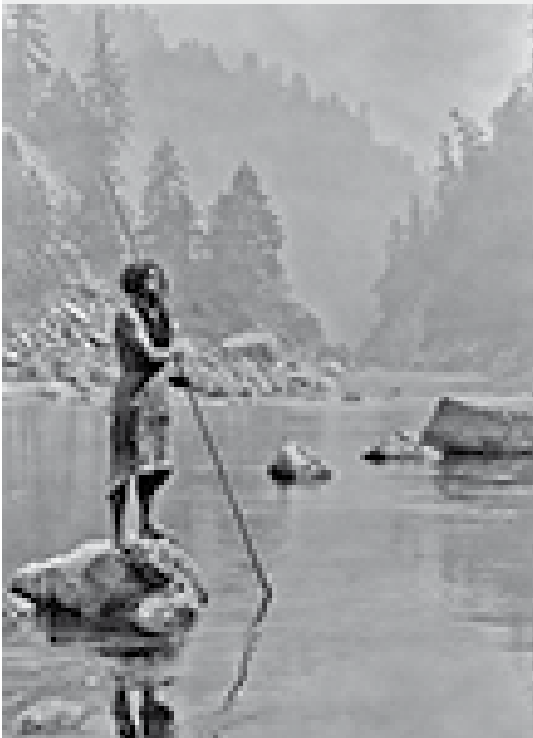
La respuesta es de una alta responsabilidad política. Es decir, si es verdad que la humanidad difícilmente puede liberarse de su condición, porque sería tanto como renunciar a la civilización por la simplicidad original, entonces tal vez sea factible orientar no sus aspiraciones individuales, sino las colectivas. A este fin, me parece, responde la teoría rousseauiana del *amor de sí*; es decir, el hombre debería propiciar cultivar el *amor de sí*, que es el único que lo dota de la convicción de la necesidad y del valor del otro, al menos para su subsistencia. El *amor de sí* es de tal clase que “lo tienen todos los animales para velar por su conservación y que, dirigido en el hombre por la razón y modificado por la piedad, produce la humanidad y la virtud” (Rousseau, 2003, nota 15, pág. 361). Pero visto así, sin cortapisas, este amor podría entenderse como mero instrumento, como la base del más puro utilitarismo, en el entendido de que conduce a la felicidad de la mayoría. Es necesario algo más en la intención del *amor de sí* para sublimarlo y volverlo realmente un principio de solidaridad civil.

Según Rousseau, existe una característica del hombre capaz de elevarlo de la miseria a la dignidad y a la moralidad: la compasión. El ginebrino describe a la compasión como “una repugnancia innata a ver sufrir a su semejante... disposición conveniente a unos seres tan débiles y sometidos a tantos males como somos” (Rousseau, 2003, págs. 261-263). En un primer sentido, la compasión parece ser uno de los elementos fundacionales de la sociedad, en tanto que es la posibilidad de simpatizar, de aproximarse al otro e incluso de procurar su bien. En un sentido mayor, esta disposición, conveniente y universal, es la única capaz de evitar la monstruosidad, el dominio y la sumisión del más fuerte porque comprende y condesciende con la debilidad del otro. Es en la compasión que Rousseau funda su imperativo moral: “Haz tu bien con el menor mal posible para el otro” (Rousseau, 2003, pág. 267). Esta máxima es resultado de la

responsabilidad política de su discurso que, ha de notarse, no pretende eliminar el mal, sólo aminorarlo.

Además de la compasión, existe otra fuerza de la naturaleza que posibilitó el inicio de la sociedad. Los hombres hacen todo por su bienestar y en esa medida la sociedad parece resultar de las familias, pues los hombres viven en ellas y trabajan porque perduren de la mejor manera posible. El punto es muy ambiguo en la propia presentación de Rousseau y, fiel a su estilo, es además aporético. La familia parece ser por naturaleza, pero, dice el ginebrino en *El contrato social*, se mantiene sólo por convención. La ambigüedad, me parece, responde al propósito retórico de fundar la convención en la naturaleza para darle así el énfasis de la necesidad. Es decir, la familia, se supone, es natural, pero su continuidad es la primera manifestación de la unidad por convención, de suerte que si las tribus son uniones de familias, esta conjunción tendría un origen natural, la unidad de la sangre. No obstante, de esta conjunción de familias, explica Rousseau, deviene la posibilidad de su degeneración. Una genuina discordia social surgió a partir de la reunión, la costumbre y la competencia que nace entre los miembros de las familias y las tribus, puesto que los hombres, al compararse, se vieron desiguales; de sus diferencias nacerían la envidia, los celos, la vanidad, el desprecio y los vicios. Todos, ricos y pobres, se volvieron desconfiados y competitivos, y en el afán de lograr sus deseos no dudarían en valerse de cualquier medio, fue así que se volvieron malvados.

La sociedad civil nació para beneficio de la humanidad, pero el amor propio la corrompería con prontitud. Para remediarlo en alguna medida, habría que crear un sistema de leyes y penas severas para contener las luchas. Estas disputas, no obstante, no son entre iguales, sino entre los nuevos desiguales, es decir, entre ricos y pobres. Fue entonces que nació el gobierno político como una argucia retórica de los primeros para hacer de su fuerza derecho y de la sumisión obediencia (Rousseau, 2003, págs. 29-30). Los ricos –de alguna manera que el ginebrino no detalla– convencieron a los pobres de que habrían de protegerlos y éstos, voluntariamente, “corrieron al encuentro de sus cadenas creyendo asegurar su libertad” (Rousseau, 2003, pág. 294). La desigualdad se institucionalizó, se legitimó y se armó. La sociedad civil, la sociedad erigida en defensa de la propiedad, según la critica el ginebrino, es una argucia para



[http://upload.wikimedia.org/wikipedia/commons/7/74/Edward\\_S.\\_Curtis\\_Geronimo\\_Apache\\_cp01002v.jpg](http://upload.wikimedia.org/wikipedia/commons/7/74/Edward_S._Curtis_Geronimo_Apache_cp01002v.jpg)

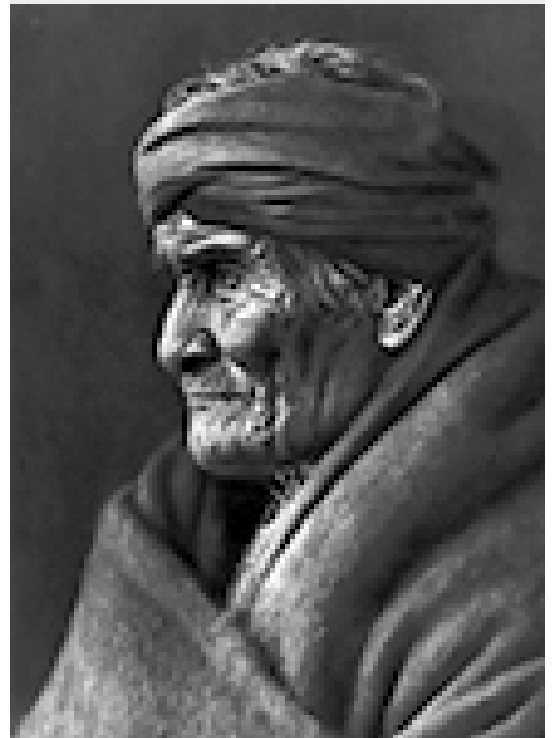
perpetuar la servidumbre, hacerla aceptable y expedita.<sup>9</sup> La sociedad burguesa, la que se crea en defensa de la propiedad, es una corrupción de los propósitos fundamentales de la sociedad: libertad y seguridad.

Independientemente del posible origen o evolución histórica de esta descripción, Rousseau dibuja el cuadro perfecto de las características esenciales del espíritu burgués: fatuidad y fastuosidad, competencia y envidia, egoísmo y deslealtad, avidez de bienes y de riquezas, desigualdad económica, moral y política, desprecio e injuria, pobreza y riqueza, desconfianza, conflicto y leyes opresivas. Todo ello justificado por una retórica de bienestar, libertad y progreso, una retórica fincada en un principio natural, a saber, la ambición. La sociedad civil, en este tenor, es una genuina tiranía plutócrata con apariencia de democracia y libre búsqueda de la felicidad.

Rousseau enseña un importante principio político: si la propiedad es la principal preocupación del Estado y los ciudadanos se convencen de ello, la sociedad que abraza este espíritu se volverá de tal índole que el amor por la riqueza desplazará en ella el interés por lo común, puesto que nadie verá otro interés para mantener el orden político que el de defender la propiedad. Es decir, en el Estado burgués, la cosa pública no consiste más que en la defensa de las cosas privadas, de suerte que ya no habrá más la cosa genuinamente pública, la *res publica*.

La propiedad y la injusticia son coetáneas, mas lo peor es que devienen de una propiedad potencial del alma humana: la ambición. En *El contrato social* escribe Rousseau que la ruina de un estado es asegurada cuando la diferencia entre ricos y pobres sea tal que los primeros tengan el poder suficiente para corromper a los segundos y éstos la disposición para hacerlo (2003, pág.76). Esto es así porque al mercantilizar el poder soberano, el ciudadano deja de volverse tal y se torna siervo; en consecuencia, el contrato social, la voluntad general de mantenerse los ciudadanos libres e iguales concluye, y al disolverse esta voluntad que es el nervio y la carne que cohesionan al cuerpo político, éste sencillamente perece al desmembrarse. No obstante, si el deseo de comodidades y la astucia mueven a la razón y a

<sup>9</sup> Ciertamente puede pensarse con justicia que Rousseau precede a Karl Marx en cuanto a los conceptos de enajenación y estado como instrumentos de dominación con que los ricos se perpetúan en el poder, creando instituciones, leyes y sistemas morales.



[http://upload.wikimedia.org/wikipedia/commons/7/74/Edward\\_S.\\_Curtis\\_GeronimoApache\\_cp01002v.jpg](http://upload.wikimedia.org/wikipedia/commons/7/74/Edward_S._Curtis_GeronimoApache_cp01002v.jpg)

la sociedad, al hombre mismo, podría decirse que erradicar la desigualdad es ética y antropológicamente imposible. Si esto es cierto, entonces la ciudad, particularmente la moderna, tiene un carácter trágico, es decir que está destinada a fenecer por causa de sus defectos inherentes.

### III

En resumen, la sociedad burguesa, doquiera que se dé, sufrirá la metástasis del egoísmo de sus miembros; ricos y pobres terminarán por corromperla o por crear un gigante opresor que los contenga, pero que les permita disfrutar de los parabienes del progreso, claro está que en la medida de sus recursos. El estado burgués, se pretende, será el mejor sirviente del individuo, uno diligente y complaciente, fuerte y decidido a protegerlo. Finalmente, el ciudadano y su esclavo serán funcionales en la medida en que su caudal y sus ambiciones los posibiliten; los mismos ciudadanos serán esclavos, por su propia voluntad, de las cadenas del dinero. A causa de las exigencias de sus voraces ocupantes y patrones, la ciudad burguesa deberá hacer esfuerzos tales que requerirá violentar a la propia naturaleza o a otros hombres. El individuo burgués se ha encadenado a la desigualdad, la inequidad, la enajenación y la violencia de una vida embriagada por el hedonismo más banal. Rousseau no niega la condición egoísta del ser humano, pero sí denuncia



<http://commons.wikimedia.org/wiki/File:Kaiapos.jpeg?uselang=es>

que los regímenes fundados en ella no tienen ciudadanos, sino mercaderes que no hablan más que de dinero.

Jean-Jacques Rousseau clamaba en el carnaval ilustrado que el individualismo alimentado por la vanidad y el lujo, que el cultivo de la egolatría disfrazada de libertad, subordinaría al Estado a los intereses comerciales, a la disolución de lo político por la supremacía de lo privado, de la propiedad y de los propietarios. Moralmente, Rousseau nos enseña que la virtud necesaria para la vida civil sencillamente se esfuma en la embriaguez del lujo y la fatuidad. La crítica a la vida burguesa es, en una palabra, la crítica al individualismo hedonista, que forja y se propicia en las ciudades modernas.



[http://commons.wikimedia.org/wiki/File:Le\\_conventionnel\\_Michel\\_G%C3%A9rard\\_et\\_sa\\_famille.jpg?uselang=es](http://commons.wikimedia.org/wiki/File:Le_conventionnel_Michel_G%C3%A9rard_et_sa_famille.jpg?uselang=es)

## Bibliografía y referencias

- Lipovetsky, Gilles (2008), *La sociedad de la decepción*, Barcelona, Anagrama.
- Lipovetsky, Gilles (2011), *Occidente globalizado*, Barcelona, Anagrama.
- Lipovetsky, Gilles (1983), *La era del vacío: ensayo sobre el individualismo contemporáneo*, Barcelona, Anagrama.
- Strauss y Cropsey (1993), *Historia de la filosofía política*, México, Fondo de Cultura Económica.
- Salazar, Luis (2004), *Pensar la política*, México, Universidad Autónoma de México, Plantel Iztapalapa.
- Strauss, Leo (1953), *Natural right and history*, USA, University of Chicago Press.
- Strauss, Leo (1989), *An introduction to political philosophy*, Wayne State University Press.
- Strauss, Leo (1947), *On the intention of Rousseau*, USA, Social Research, 14:4. Diciembre.
- Bloom, Allan (1999), *Gigantes y enanos*, España, Gedisa.
- Rousseau, Jean-Jacques (2003), *El contrato social. Sobre las ciencias y las artes. Sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres*, Madrid, Alianza Editorial.
- Rousseau, Jean-Jacques (2008), *Las ensoñaciones del paseante solitario*, Madrid, Alianza Editorial.
- Rousseau, Jean-Jacques (2008), *Emilio o de la educación*, Madrid, Alianza Editorial.