

JUAN JACOBO ROUSSEAU, MORALISTA

Jorge del Busto Vargas

- 1.- ¿Fué Rousseau un moralista?
- 2.- La bondad natural del hombre.
- 3.- El origen del mal.
- 4.- Posibilidad de preservar la bondad originaria humana; papel del hombre y de la sociedad a este respecto.
- 5.- La conciencia moral.
- 6.- La ley natural y el estoicismo de Rousseau.
- 7.- El deber, la virtud y la felicidad.
- 8.- Tránsito roussoniano del estoicismo al eudemonismo.
- 9.- La felicidad mundana y la posibilidad de detener el tiempo.
- 10.- Consideraciones finales.

1. En el tercer párrafo de unos fragmentos autobiográficos titulados "Mi retrato" dice Rousseau lo siguiente:

"Soy observador y no moralista. Soy el botánico que describe la planta. Al médico corresponde regular el uso"¹.

¿Cómo pues, pese a esta negación explícita, cabe calificar de moralista a Juan Jacobo?

La clave para afirmarlo se encuentra en un pasaje del *Emilio*, en el que, después de criticar a Montesquieu por haberse limitado a tratar sobre el derecho positivo de los gobiernos establecidos, omitiendo ocuparse de los principios del derecho político, continúa diciendo:

"Es preciso saber lo que debe ser para juzgar con acierto lo que es"².

Típica actitud del moralista clásico cuyo punto de partida es la afirmación de un ideal moral ("debe ser" significa, en este caso, inequívocamente, "debe existir"); para, luego, observar las realidades humanas a su alcance ("lo que es", lo que existe); y, finalmente, pronunciar un juicio crítico fundado ("juzgar con acierto") acerca de tales realidades.

No debe sorprendernos la contradicción anotada en un hombre como Rousseau, cuyo pensamiento reflejó con bastante fidelidad las alternativas de su existencia, oscilante siempre entre la primacía que reconocía al sentimiento y el control racional de los afectos; entre la alegría de vivir y la amargura de los desengaños que le deparó la vida; entre la apología de la soledad y del campo y el gusto por los placeres de la convivencia humana y de la existencia en la gran ciudad.

Rousseau no se limitó a ejercer la crítica moral sobre los actos del individuo en general y los suyos en particular, como se aprecia en sus obras autobiográficas, *Las Confesiones* y *Las ensoñaciones del paseante solitario*.

La hizo extensiva, como ya se ha visto, a la realidad política y también la aplicó a la sociedad y a la cultura de su época. Así, en lo que respecta a lo político en el *Emilio* afirma que:

“Hay que estudiar la sociedad por los hombres y los hombres por la sociedad. Los que quieran tratar por separado la política y la moral no entenderán palabra ni de una ni de otra”³.

Y, en cuanto a los otros aspectos citados, basta que nos refiramos al carácter esencialmente crítico de sus dos Discursos a la Academia de Dijon, que atacan severamente la cultura y la vida social del Siglo de las Luces.

2. A diferencia de Maquiavelo, para quien “los hombres no saben ser o completamente criminales o perfectamente buenos”⁴ y de Hobbes, quien hizo suya la expresión de Plauto “homo homini lupus”⁵, Rousseau es un convencido de la bondad original del ser humano y así lo expresa en reiteradas ocasiones.

En su Carta a Christophe de Beaumont, Arzobispo de París, defendiéndose del “mandato” que éste había expedido contra el *Emilio*, Juan Jacobo sostiene lo siguiente:

“El principio fundamental de toda moral, sobre el cual he hablado en todos mis escritos y que he desarrollado en este último con toda la claridad de que soy capaz es que el hombre es un ser naturalmente bueno, amante de la justicia y del orden; que no hay perversidad natural en el corazón humano y que los primeros movimientos de la naturaleza son siempre rectos”⁶.

Esta afirmación de la bondad natural del hombre, no es sino una aplicación particular del optimismo metafísico-religioso ya profesado por Rousseau, en la célebre paradoja con la que abre el *Emilio*, y en la que contrapone a las cosas buenas hechas por Dios el mal que causan los hombres:

“Todo está bien al salir de las manos del Autor de las cosas; todo degenera en manos del hombre”⁷.

La paradoja reaparece, referida al hombre, al reiterar Rousseau más tarde, que en sus trabajos no había pretendido sino:

“El desarrollo de su gran principio: que la naturaleza ha hecho al hombre feliz y bueno, pero la sociedad lo ha convertido en miserable. El *Emilio* en particular, ese libro tan leído, tan poco entendido y tan mal apreciado, no es sino un tratado de la bondad original del hombre”⁸.

Dejando para más adelante el esclarecimiento de si Rousseau tuvo en realidad un concepto meramente negativo del influjo de la sociedad sobre el hombre, preguntémosnos ahora qué es lo que nuestro autor significa cuando sostiene que el hombre es “un ser naturalmente bueno”.

Se tiene aquí que se predica del hombre el adjetivo calificativo "bueno", determinado o precisado por el adverbio modal "naturalmente".

Aunque, por razones distintas de las que expone Moore en su *Principia Ethica*, somos del parecer que "bueno" es indefinible, cabe acudir a un sinónimo que lo esclarezca un tanto y tal sinónimo de "bueno" podría ser "perfecto, ya sea actual o potencial".

Por otra parte, "naturalmente" y "por naturaleza" son expresiones equivalentes, lo que nos lleva a averiguar en cual de sus múltiples sentidos está aquí empleado el vocablo "naturaleza".

Si comparamos la primera con la última de las citas de Rousseau que hemos hecho hasta este momento en el punto 2 del presente trabajo, notaremos que mientras en la primera nuestro autor nos habla de un hombre "naturalmente bueno", en la última afirma la "bondad original" del hombre. Natural es, pues, para nuestro autor, lo mismo que original.

El origen del hombre puede extenderse tanto filogenéticamente ("el estado de naturaleza" al que sucede, según Rousseau "el estado de sociedad"), como ontogenéticamente (el advenimiento a la vida de cada individuo humano, en cualquiera de los dos estados antedichos). El propio Rousseau nos confirma ésto al hablarnos de la diferencia que existe entre "el hombre natural que vive en el estado de naturaleza y el hombre natural que vive en el estado de sociedad"⁹.

A la descripción hipotética del hombre natural como especie dedicó Juan Jacobo su *Discurso sobre el origen de la desigualdad entre los hombres*¹⁰. A la formación del hombre natural como individuo consagró su *Emilio*¹¹.

Como conclusión de todo lo anteriormente expuesto en este punto 2 podemos sostener que la bondad natural u original del hombre, según Rousseau, es cierta perfección potencial o actual que acompañó a la especie humana en sus comienzos y que asiste a todo hombre al nacer. Y de la permanencia de esta característica podríamos inferir su índole esencial.

En *Emilio*, Rousseau describe la bondad natural humana con estas palabras, en las que tal bondad ya no es calificada de natural u originaria sino de esencial:

"De suerte que lo que hace al hombre esencialmente bueno es tener pocas necesidades y compararse poco con los demás, y esencialmente malo, el tener muchas necesidades y adherirse mucho a la opinión"¹².

Apunta aquí ya Rousseau hacia su ideal estoico e insiste en los males de convivencia humana, temas de los que trataremos más adelante.

3. El mal en el hombre, según Juan Jacobo, no es una cualidad original de su ser sino algo que le adviene. Consecuentemente, hay que explicar cómo es que algunos hombres o la mayoría de ellos llegaron a ser malos.

En un pasaje del *Emilio*, paralelo al de la Carta a Beaumont ya citada, Rousseau emplea, en vez de la expresión "perversidad natural", la de "perversidad original" y afirma que "no hay perversidad original en el corazón humano" y que "no se halla en él un solo vicio que no se pueda decir cómo y por donde se introdujo"¹³.

Esto nos lleva al estudio de los sentimientos o pasiones naturales y adventicias en el hombre, dada la prioridad que según Rousseau, tanto en el ser humano natural como en el ser humano social tiene la sensibilidad sobre la razón, pues "sentimos antes de conocer"¹⁴.

Dice al respecto Rousseau en el *Emilio*:

"La fuente de nuestras pasiones, el origen y principio de todas las demás; la única que nace con el hombre, y mientras vive nunca le abandona, es el amor de sí: pasión primitiva, innata, anterior a cualquiera otra, de la cual derivan, en cierto modo, y a manera de modificaciones, todas las demás"¹⁵.

El amor de sí, considerado en relación a cada uno de nosotros, es "útil y bueno". Por ser la fuente de todas las demás pasiones o sentimientos, va a explicar la génesis de una serie de sentimientos buenos, tales como la piedad por el prójimo, el amor a Dios y la conciencia moral¹⁶. Más adelante trataremos de estas derivaciones.

Lo que ahora nos interesa, es la calificación del amor de sí frente a nuestros semejantes. Al respecto sostiene nuestro autor que el amor de sí "como no tiene relación necesaria con otro... es naturalmente indiferente" y "solo por la aplicación que de él se hace y las relaciones que se le dan, se torna bueno o malo"¹⁷.

En la enumeración de las derivaciones buenas del amor de sí, que acabamos de hacer, hemos señalado una, relacionada con el prójimo, que es la piedad o amor del semejante, el cual nos lleva, antes que nada, a compadecernos de sus desdichas^{17a}. Pero hay también otras derivaciones malas, entre las que se encuentra el amor propio, el cual resulta de compararnos con nuestro prójimo, comparación de la que nace en nosotros un sentimiento de preferencia de nuestro ser frente al prójimo y una exigencia de que éste nos prefiera a él mismo¹⁸.

¿Cómo explicar esta polaridad de derivaciones?

Para ello hay que acudir al segundo "Discurso" de Juan Jacobo a la Academia de Dijon, en el que nos habla de dos cualidades de las que está dotado el hombre, en el estado natural, a saber, el ser "perfectible" (neologismo que la Academia Francesa solo aceptó en su Diccionario después de la muerte de Rousseau) y el ser libre¹⁹.

Del juego combinado de estos dos rasgos deriva lógicamente uno tercero, cual es la defectibilidad o corruptibilidad del hombre, no mencionado explícitamente por Rousseau, pero antecedente ineludible de la situación de perversidad o de corrupción que él encuentra en la mayor parte de sus con-

temporáneos y que es la base de su crítica de la sociedad y de la cultura de su época.

Sánchez Vázquez sostiene que la perfectibilidad del hombre roussoniano genera dialécticamente su corruptibilidad²⁰.

No creemos que exista tal enlace necesario entre una y otra situación. Nos parece más bien que se trata de dos alternativas de lo humano, no necesariamente excluyentes, como lo prueba la existencia de rasgos de bondad en personas reconocidamente perversas y viceversa.

Volviendo a la génesis de la maldad según Rousseau, nuestro autor afirma que, guiados por su perfectibilidad, algunos hombres acceden a la propiedad de la tierra, hecho del que derivan crímenes, guerras, miseria y otros males²¹.

Por otra parte adquieren la idea de los compromisos mutuos y de las ventajas de cumplirlos²², se juntan en grupos y "cada cual comienza a contemplar a los otros y a querer ser contemplado él mismo", resultando que "aquél que canta o danza mejor, el más bello, el más fuerte, el más diestro o el más elocuente se convierte en el más considerado" y "de estas primeras preferencias nacieron, de una parte, la vanidad y el desprecio, y, de otra, la vergüenza y la envidia"²³. Con el desarrollo de la memoria, la imaginación y la razón, el amor propio cobró más fuerza y "ser y parecer llegaron a ser dos cosas de todo punto diferente"²⁴.

Esta distinción entre ser y parecer se relata también en el *Emilio*, en el que Juan Jacobo afirma:

"El hombre de mundo está todo entero en su máscara. Como casi nunca está solo consigo mismo es un extraño para sí y no se halla a gusto cuando se ve forzado a entrar en su interior"²⁵.

Y más adelante agrega:

"Si únicamente se tratase que los jóvenes conocieran al hombre por su máscara, no habría necesidad de enseñársela, que de sobra la verían ellos, pero como el hombre no es su máscara y no queremos que se dejen engañar por su barniz, cuando les pintéis los hombres, retratadles como ellos son..."²⁶.

En *La Nueva Eloísa*, Saint-Preux describe a Julia sus impresiones del gran mundo parisién con las siguientes palabras:

"Cuando yo veo que hombres tan dispados toman un interés tan cariñoso para con tantas personas, yo presumo de buena gana que ellos no se interesan por nadie".

"Yo no escuché nunca, decir tantas veces: 'Cuenta conmigo cuando se presente la ocasión, disponga de mi crédito, de mi bolsa, de mi casa, de mi coche.' Si todo esto fuese sincero y tomado al pie de la letra, no habría en el mundo pueblo menos apegado a la propiedad, la comunidad de bienes estaría casi establecida: el más rico ofreciendo sin cesar y el más pobre aceptando siempre, resultarían todos nivelados naturalmente.

En lugar de ésto, París puede ser la ciudad del mundo donde las fortunas son más desiguales y donde reinan a la vez la más suntuosa opulencia y la más deplorable miseria”.

“Es preciso que cada visitante, al entrar, se despoje de su alma, si es que la tiene, que tome, uno y otro, los colores de la casa como un lacayo toma una librea; que, de la misma manera, la deje al salir y vuelva a tomar, si quiere, la suya hasta un nuevo cambio”.

“No se exige de un autor sobre todo de un moralista, que hable como sus libros ni que actúe como habla; sus escritos, sus peroratas, su conducta son tres cosas totalmente diferentes que no está obligado a conciliar en lo absoluto. En una palabra, *todo es absurdo* y nada choca porque se está acostumbrado”²⁷.

“*Es necesario hacer como los otros*, es la primera máxima de la sabiduría del país. *Esto se hace, esto no se hace*: he aquí la decisión suprema”²⁸.

4. Explicado el origen del mal, veamos ahora si, para Rousseau, es o no posible preservar la bondad originaria del hombre.

Al respecto, en *La profesión de fé del vicario saboyano* dice nuestro autor:

“Como no es dudoso, el hombre es sociable por naturaleza o, cuando menos, hecho para llegar a serlo”²⁹.

La perfectibilidad humana, pues, conduce en todo caso al hombre a convivir con sus semejantes.

Si la vida social es natural al hombre, no puede ser esencialmente mala para él, por más efectos nocivos que ella le traiga.

Uno de los efectos benéficos de la vida social para el hombre es el desarrollo de la moralidad.

Rousseau hace esta afirmación en varias de sus obras.

Así, en sus fragmentos políticos se lee:

“Sea que una inclinación natural haya llevado a los hombres a unirse en sociedad, sea que hayan sido forzados a ello por sus necesidades mutuas, lo cierto es que de este comercio han nacido sus virtudes y sus vicios, y *en cierto modo todo su ser moral*. Allí donde no hay sociedad no puede haber ni justicia, ni clemencia, ni generosidad, ni modestia, ni, sobre todo, el mérito de todas estas virtudes”³⁰.

Y en *Del contrato social* expresa más concisamente este mismo pensamiento:

“Este paso del estado de naturaleza al estado civil produce en el hombre un cambio muy notable, sustituyendo en su conducta el instinto por la justicia y *dando a sus acciones la moralidad que les faltaba antes*”³¹.

Una lectura ligera de estos textos podría sugerir que Rousseau es el padre de la ética sociológica de Comte y Durkheim, para quienes la sociedad es la

creadora de la moral, pues convierte al hombre, de malo y egoísta que era, en bueno y altruísta o solidario. Pero lo que quería dar a entender Rousseau al respecto era algo muy distinto.

Para Rousseau las bases de la moralidad están en el ser individual del hombre, potencialmente social. La convivencia humana solo las desarrolla.

Dichas bases son los aspectos buenos del amor de sí, que nos llevan, como ya lo hemos dicho, al amor del semejante, al amor de Dios y al desarrollo de la conciencia moral.

Explicemos cómo ocurren según Rousseau estas derivaciones, por lo demás, bastante discutibles.

Para Juan Jacobo, el amor a los hombres tiene su fundamento en el amor de sí. Comienza con el amor del niño a los que lo rodean, por "la asistencia y los cuidados que de ellos recibe"³² y prosigue con el amor a los demás, en general pues "cuando me identifica con mi semejante la fuerza de un alma expansiva, cuando me siento, por decirlo así, en él, es por no sufrir, que yo no quiero que él sufra; yo me intereso por él por el amor de mí, y se halla la razón del precepto en la misma naturaleza, que me inspira el deseo de mi bienestar, doquiera que me sienta existir...El principio de la justicia humana es el amor de los hombres derivado del amor de sí mismo"³³.

La explicación del origen del amor a Dios encuentra las mismas raíces:

"En mi primer retorno sobre mí nace en mi corazón un sentimiento de reconocimiento y de bendición por el autor de mi especie y de este sentimiento nace mi primer homenaje a la Divinidad bienhechora. Adoro el poder supremo y me enternezco con sus beneficios...¿No es acaso la consecuencia natural de amor de sí mismo honrar a quien nos protege y amar a quien nos quiere?"³⁴.

Y la conciencia moral mana de igual fuente:

"El hombre no es un ente simple; está compuesto por dos sustancias...Demostrado esto, el amor de sí mismo no es una pasión simple sino que tiene dos principios: el ser inteligente y el ser sensitivo, cuyo bienestar no es el mismo. El apetito de los sentidos tiende al bienestar del cuerpo y el amor al orden, al bienestar del alma. Este segundo amor, desarrollado y vuelto activo, recibe el nombre de conciencia"³⁵.

El papel de la sociedad no es pues crear la moralidad sino ponerla en acto, desarrollando lo de bueno que hay en el hombre, esto es, transformar al hombre de bueno en virtuoso.

En las páginas finales de *Emilio*, Rousseau se pregunta:

"¿Donde está el hombre de bien que nada debe a su país?"

Y responde:

"Sea quien fuere, le debe lo más precioso que hay para el hombre: la moralidad de sus acciones y el amor de la virtud. Nacido en el fondo de un bosque hubiese vivido más venturoso y más li-

bre; pero no teniendo obstáculos que vencer para seguir sus inclinaciones, hubiera sido *bueno* sin mérito y no *virtuoso*, y ahora sabe serlo a despecho de sus pasiones”³⁶.

El “retorno a la naturaleza” que propiciaba Rousseau no es, pues, el regreso a la animalidad, según lo supuso el jocoso comentario de Voltaire^{36a}, sino la preservación de lo mejor del hombre natural en la vida social.

Esto lo expresa claramente Saint Preux, en carta a Wolmar, esposo de Julia, cuando le dice que todo el problema de la educación, de los hijos de dicho matrimonio “consiste en no malograr al hombre de la naturaleza al apropiarlo a la sociedad”³⁷.

5. Tema central de la ética roussoniana es la teoría de la conciencia moral.

La conciencia moral es, en Rousseau, un puro sentimiento, pero, a la vez, una fuerza impulsora que no puede prescindir de las directivas de la razón. Así lo expresa Rousseau tanto en el libro primero del *Emilio* como en su defensa de esta obra ante el Arzobispo Beaumont, y también en la Sexta Parte de *La Nueva Eloísa*.

Afirma en el *Emilio*:

“La razón nos enseña por sí sola a conocer el bien y el mal. La conciencia, que hace que amemos lo uno y aborrezcamos lo otro, aunque independiente de la razón, no puede pues desenvolverse sin ella”³⁸.

Como veremos más adelante, “el bien” y “el mal” conocidos por la razón no son otra cosa que la ley moral.

En la carta a Beaumont desarrolla más estos conceptos, llamando a la conciencia moral “el amor al orden” que busca el bienestar del alma pero que “no se desarrolla y no obra mas que con las luces del hombre”, pues “solo mediante estas luces llega el hombre a conocer el orden y solo una vez que lo conoce su conciencia lo inclina a amarlo”³⁹.

En este segundo texto reaparece, pues, con la denominación de “las luces del hombre” el esclarecimiento racional como paso previo a las indicaciones de la conciencia; y, así mismo, está presente la ley moral, designada ahora con la palabra “orden”.

En el tercero de los textos ya enumerados expresa Juan Jacobo, por boca de Saint Preux, que Dios “al crear al hombre lo ha dotado de todas las facultades necesarias para cumplir lo que exige de él”, pues “nos ha dado la razón para conocer lo que es el bien, la conciencia para amarlo y la libertad para escogerlo”. Y en nota al pie de página agrega:

“Saint Preux hace de la conciencia moral un sentimiento, y no un juicio; lo cual está en contra de las definiciones de los filósofos. Yo creo sin embargo que en este punto su pretendido colega tiene razón”⁴⁰.

Observamos que aquí Rousseau agrega la libertad como tercer factor del actuar moral, además de la razón y del sentimiento, y que, aunque en la nota dice que la conciencia es sentimiento y no juicio, en el texto, se mantiene el papel iluminador de la conciencia ejercitado por la razón.

Por otra parte, en dicho texto, Rousseau, al atribuir el origen de la conciencia moral a Dios, se coloca, en este punto, en una posición teónoma, esto es, en las antípodas de lo que va a ser más tarde la autonomía moral kantiana.

Un pre-requisito para la operatividad de la conciencia moral, que ya aparece al final del primero de los discursos de Rousseau a la Academia de Dijon es la eliminación de todo factor afectivo que pueda perturbar el dictamen de la conciencia.

Se expresa así Rousseau en el lugar citado:

“ ¡Oh virtud! ¡conciencia sublime de las almas simples! ¿Hacen falta tantos trabajos y aparato para conocerte? ¿No están tus principios grabados en todos los corazones? ¿Y no es suficiente para aprender tus leyes con entrar en uno mismo y *escuchar la voz de la conciencia en el silencio de las pasiones*? ”⁴¹.

Todos los textos roussonianos sobre la conciencia, hasta aquí citados, son, en este profeta de la revolución y padre del romanticismo, sorprendentemente clásicos.

Basta, al efecto, compararlos con lo que Aristóteles dice sobre la prudencia (“*phrónesis*”) y sobre la templanza (“*sophrosyne*”):

“No queda, pues, sino que la prudencia sea un hábito práctico acompañado de razón verdadera, sobre las cosas buenas y malas para el hombre”.

“De aquí que en el nombre de la templanza signifiquemos que ella salvaguarda la prudencia... El placer y la pena, en efecto, no destruyen ni falsean todos los juicios... sino solo los juicios concernientes a la acción moral. Porque los principios de los actos son el fin por el cual se ejecutan los actos. El que se siente enajenado por el placer o el dolor deja inmediatamente de ver claro el principio... El vicio es, de esta suerte, corruptor del principio”⁴².

En el contexto de las referencias hechas hasta aquí sobre la conciencia en Rousseau, examinaremos ahora el célebre apóstrofe de *La profesión de fé del vicario saboyano* ”:

“ ¡Conciencia, conciencia! Instinto divino, inmortal y celeste voz: guía segura de un ser ignorante y limitado, pero inteligente y libre; *juez infalible del bien y del mal que haces al hombre semejante a Dios*, tú eres quien conforma la excelencia de su naturaleza y la moralidad de sus acciones; sin ti yo no siento nada en mí que me levante por encima de las bestias si no es el triste privilegio de vagar de error en error, gracias a la colaboración de un entendimiento sin regla y de una razón sin principio ”⁴³.

Dos nuevas tesis agrega este pasaje a todos los textos anteriores: la de la infalibilidad de la conciencia, en oposición a lo sostenido por Aristóteles y Santo Tomás de Aquino sobre la posibilidad de error en la conciencia⁴⁴; y la de la proclamación de la conciencia como criterio de moralidad, respecto de lo cual Rousseau sigue siendo un moralista clásico⁴⁵.

La conciencia moral de Rousseau lo persiguió toda su vida respecto de dos actos de Juan Jacobo relatados en sus *Confesiones*: la mentira que profirió para ocultar un robo que hizo cuando trabajaba como sirviente en su juventud, mentira que al atribuir el hurto a la criada Marion determinó que su amo la despidiera⁴⁶; y el abandonar los hijos que tuvo con su conviviente Teresa, entregándolos al hospicio⁴⁷.

Estos dos puntos oscuros de su vida fueron, en diversas oportunidades, justificados o reprobados por el autor. A ellos les dedicó el Cuarto y el Noveno Paseo, de *Las ensoñaciones del paseante solitario*, la última gran obra de su vida, que quedó inconclusa⁴⁸. Tales fluctuaciones de su conciencia le demostraron "ad hominem" que los dictámenes de la misma no solo no son infalibles, ni siquiera siempre ciertos, pues pueden ser también meramente probables, e incluso, erróneos.

6. La razón que ilustra la conciencia muestra al hombre la ley natural, factor objetivo del orden moral. Pero por otra parte, "no es posible establecer ninguna ley natural por la razón sola sin acudir a la conciencia..."^{48a}.

La ley natural, al igual que la conciencia, es para Rousseau, un don que Dios ha hecho al hombre:

"En todo quiso el Ser Supremo honrar a la especie humana: si da al hombre desmedidas inclinaciones, le da juntamente la ley que las regula para que sea libre y mande en sí mismo; si le abandona a inmoderadas pasiones, con estas pasiones junta la razón para que las rija"⁴⁹.

Rousseau afirma, resueltamente, en contra del escepticismo de Montaigne, la universalidad de la ley natural:

"¿De que le sirven al escéptico Montaigne los trabajos que se toma para desenterrar en un rincón del mundo una costumbre opuesta a las nociones de justicia?... ¡Oh Montaigne!, tú que te glorías de franqueza y de veracidad, sé sincero y verás, si un filósofo puede serlo, algún país sobre la tierra en el que sea delito respetar la propia palabra, ser clemente, bienhechor, generoso; donde el hombre de bien sea despreciado y el pérfido, honrado"⁵⁰.

Esta universalidad de la ley natural es solo una manifestación, en el caso del hombre, de un orden universal natural, al que el hombre debe acatamiento.

La teoría de la ley natural expresa así la concepción estoica de Rousseau, originada en tempranas lecturas de los clásicos romanos sobre este particular, en especial, de Séneca.

Los textos estoicos de Rousseau son numerosos en el *Emilio* y se mantienen tanto en *Las confesiones* como en *Las ensoñaciones del paseante soli-*

tario. Seleccionaremos el que nos parece más significativo:

“¡Hombre! Encierra tu existencia dentro de ti, y no serás desgraciado. Permanece en el lugar que te señaló la naturaleza en la cadena de los seres y nada te podrá forzar a que salgas de él: no descoces contra el duro aguijón de la necesidad y no apures en resistirle unas fuerzas que no te dispensó el cielo para ensanchar o prolongar tu existencia sino para conservarla cómo y mientras él quisiese. Tu poderío y tu libertad alcanzan hasta donde rayan tus fuerzas naturales, no más allá: todo lo demás es mera esclavitud, ilusión, apariencia”⁵¹.

En este pasaje aparece en Rousseau un nuevo concepto de naturaleza, como orden universal, del cual el orden de lo humano, individual y social, es solo una parte.

Por otro lado, la libertad se muestra limitada por el destino e incapaz de modificarlo. La cita evoca así las palabras de Séneca: “el destino lleva a los que quieren y arrastra a los que no lo quieren”.

7. El estoicismo de Rousseau se manifiesta también en sus concepciones sobre el deber, la virtud y la felicidad, las mismas que se implican recíprocamente.

Rousseau se pregunta “¿Quién es el varón virtuoso?” y da una respuesta en la que aparece su concepto del deber; porque, para él, es virtuoso:

“El que sabe vencer sus afectos; porque sigue entonces su razón, su conciencia: cumple con su deber, se mantiene en el orden y nada puede separarle de él”⁵².

Y poco después agrega:

“No depende de nosotros el tener o no pasiones, pero si reinar sobre ellas”⁵³.

En *La Nueva Eloísa*, explica también la virtud, por el deber, y nos dice por boca de Saint Preux, en carta a Julia:

“Querida amiga, ¿no sabéis que la virtud es un estado de guerra y que, para vivirla, uno tiene siempre que luchar contra sí mismo?”⁵⁴.

Más detenidamente desarrolla el mismo concepto en la carta a Franquières:

“Este término de virtud significa *fuerza*. No hay virtud sin combate, tampoco la hay sin victoria. La virtud no consiste tan sólo en ser justo, sino en serlo triunfando sobre las propias pasiones, dominando sobre el propio corazón”⁵⁵.

Por otra parte, el cumplimiento del deber, identificado con la práctica de la virtud, conduce a la felicidad.

Oigamos este texto:

“Cuanto más penetro en mí mismo, cuanto más me examino, más estrechamente uno estas palabras escritas en mi alma: *Sé justo y serás dichoso*”⁵⁶.

Nos parece, al escuchar esto, oír a Platón cuando nos dijo:

“El hombre más dichoso es el mejor y más justo”⁵⁷.

En este orden de ideas, la virtud de justicia es en Rousseau un requisito previo de la felicidad:

“¡Oh! Seamos primeramente buenos y luego seremos dichosos. No exijamos el premio antes de la victoria ni el salario antes del trabajo”⁵⁸.

Aquí, más bien, Rousseau se anticipa a la sentencia kantiana:

“Por consiguiente, la moral no es propiamente la doctrina de cómo hacernos felices, sino de cómo debemos hacernos dignos de la felicidad”⁵⁹.

8. En los comienzos del *Emilio* Rousseau, de acuerdo con sus maestros estoicos, hizo consistir la felicidad en un equilibrio entre nuestros deseos y su satisfacción, pues para él, “la sabiduría humana o la senda de la verdadera felicidad, consistía en “disminuir el exceso de los deseos sobre las facultades y en procurar reducir a perfecta igualdad la voluntad con el poder”⁶⁰. Este equilibrio se encontró en el estado primitivo. Luego, “cuando más inmediato a su natural condición se ha quedado el hombre, menor es la diferencia de sus facultades y deseos y, por consiguiente, está menos distante de ser feliz”⁶¹.

Empero, no hay que olvidar que Rousseau recibió una formación cristiana calvinista en su niñez, que por consejo de su protectora, la señora de Warens, se hizo católico, en su juventud; y que, más tarde, en un viaje a Ginebra, su ciudad natal, abjuró de catolicismo y retornó al calvinismo, para poder tener el título de “ciudadano de Ginebra”, con el que apareció calificado en la carátula de *Del Contrato Social*.

Esta influencia religiosa en la vida de Rousseau explica que al llegar en el *Emilio* a *La profesión de fe del vicario saboyano*, hable por boca de éste ya no como un estoico sino como un eudemonista y afirme la inmortalidad del alma y la intervención de la Providencia para darle al hombre la posibilidad de una felicidad mejor que la que prometía el austero ideal estoicista.

El punto de partida de estas nuevas reflexiones estriba en que “si se contemplan las cosas en su estado actual...el malvado prospera y el justo sigue oprimido”⁶².

Luego:

“Si el alma es inmaterial entonces puede sobrevivir al cuerpo y, si le sobrevive, la Providencia está justificada. Aunque no tuviera otra prueba de la inmaterialidad del alma que el triunfo del malvado y la opresión del justo, esto me sería suficiente para no dudar de ella...Me diría: no todo acaba para nosotros con esta vida, todo vuelve al orden en el momento de la muerte...El hombre solo vive a medias durante su vida y la vida del alma comienza solo a la muerte del cuerpo”⁶³.

Este pasaje, que nos recuerda la concepción de la inmortalidad del alma en el *Fedón* platónico, ha recibido de Antonio Pintor-Ramos el siguiente comentario:

“Se prefigura aquí el camino que, a través de la no coincidencia de felicidad y virtud, llevará a Kant a exigir la inmortalidad de alma”⁶⁴.

Nos parece que esta nota adolece de error, pues, la no coincidencia de felicidad y virtud lleva a Kant a postular no la inmortalidad del alma sino la necesidad de que exista un Dios que vincule virtud y felicidad⁶⁵.

Juan Jacobo describe una extraña felicidad en la inmortalidad desencarnada que nos promete, diciendo que “una vez liberados de las ilusiones que nos proporcionan el cuerpo y los sentidos” gozaremos “de la contemplación del Ser Supremo y de las verdades eternas de las que El es la fuente” y la “belleza del orden” impresionará “todas las potencias de nuestra alma”⁶⁶.

9. Rousseau comienza el Noveno Paseo de *Las ensoñaciones del paseante solitario* con una reflexión de sabor pascaliano que nos evoca el Eclesiastés:

“La felicidad es un estado permanente que no parece hecho aquí abajo para el hombre. Todo está sobre la Tierra en un flujo continuo que no permite a nada tomar una forma constante. Todo cambia en torno nuestro. Cambiamos nosotros mismos y nadie puede asegurar que mañana amará lo que hoy ama. Por eso, todos nuestros proyectos de felicidad para esta vida son quimeras”⁶⁷.

Y en el Cuarto Paseo se pregunta:

“¿Cómo se puede llamar felicidad a un estado fugaz y que nos deja además el corazón inquieto y vacío, que nos hace añorar alguna cosa anterior, o desear alguna futura?”⁶⁸.

Sin embargo, ¿sí el tiempo se detuviese?

Rousseau, por lo que nos cuenta en su Quinto Paseo, parece haber vivido esta situación fantástica.

Nos dice lo siguiente:

“Apenas hay en nuestros goces más vivos un instante en que el corazón pueda verdaderamente decirnos: *‘Quisiera que este instante durara siempre’*...”⁶⁹.

Tendría que tratarse de

“Un estado en el que el alma encuentra un asiento lo suficientemente sólido para descansar toda entera y reunir allí todo su ser, sin tener necesidad de recordar el pasado ni de saltar sobre el porvenir...”

“Mientras tal estado dure, quien se encuentre en él puede llamarse feliz, no de una felicidad imperfecta, pobre y relativa, tal la que se encuentra en los placeres de la vida, sino de una felicidad suficiente, perfecta y plena que no deja en el alma ningún vacío que ella misma sienta la necesidad de colmar.

Tal es el estado en que me encontré con frecuencia en la isla de Saint-Pierre en mis ensoñaciones solitarias, tumbado en mi barca que dejaba a la deriva al gusto del agua o sentado al borde del lago

agitado, o en cualquier otra parte, a orillas de un bello río de un arroyuelo murmurando entre guijarros”.

“¿De qué se goza en una situación semejante? De nada exterior a uno mismo, de nada sino de sí mismo y de su propia existencia; mientras tal estado dura, uno se basta a sí mismo como Dios”.

“...Un desdichado que se ha apartado de la sociedad humana y que no puede hacer aquí abajo nada útil ni bueno para otros ni para sí (parece referirse aquí Rousseau a su situación en los últimos años de su vida), puede encontrar en este estado compensaciones a todas las dichas humanas que la fortuna y los hombres no podrían arrebatarse”⁷⁰.

Siete décadas más tarde y en un contexto completamente diferente, Kierkegaard, nos va a decir algo muy parecido al “quisiera que este instante durase siempre” roussoniano, cuando expresa que “el momento es el primer reflejo de la eternidad en el tiempo, el primer intento de aquélla, por decirlo así para detener el tiempo”⁷¹.

10. Finalizamos esta lectura de Rousseau con dos pasajes sacados, el primero, de la carta a Beaumont y el segundo, del prefacio dialogado con un interlocutor supuesto que colocó al fin de *La Nueva Eloísa*.

Dice Juan Jacobo en el primero de estos textos:

“He escrito sobre diversos temas, pero siempre según los mismos principios, siempre según la misma moral, la misma creencia, las mismas máximas y, si se quiere, las mismas opiniones. Sin embargo, se han hecho juicios opuestos de mis libros o, mejor dicho, del autor de mis libros, porque se me ha juzgado más sobre las materias que he tratado que según mis sentimientos”⁷².

Y en el segundo, expresa a su interlocutor imaginario:

“Usted quiere que se sea siempre consecuente; yo dudo que esto sea posible al hombre; pero lo que le es posible es ser siempre verdadero. He aquí lo que yo quiero tratar de ser”⁷³.

Buscando limar la aparente contradicción entre ambos textos podría decirse que, en el segundo texto, “verdadero” no significa tanto estar de acuerdo con la realidad, sino expresar en todo momento con sinceridad, virtud que se atribuyó reiteradamente Rousseau⁷⁴, los sentimientos que suscitaron en un alma tan compleja las variadas y contradictorias situaciones a las que tuvo que hacer frente en su existencia.

NOTAS

¹ Rousseau, Juan Jacobo. “Mi retrato”. Fragmentos incluídos en *Las ensueñas del paseante solitario*, pág. 168. Madrid. Alianza Editorial, 1979.

² Rousseau, Juan Jacobo. *Emile ou de l'éducation*, pág. 600, Paris Garnier-Flammarion, 1984.

³ *Ibidem*, p. 306.

- ⁴ Maquiavelo, Nicolás, *Obras políticas*, pág. 103. La Habana. Instituto Cubano del Libro, 1971.
- ⁵ Citado por Simon, René. *Moral*, pág. 138. Barcelona. Editorial Herder, 1968.
- ⁶ Rousseau, Juan Jacobo. *Escritos religiosos*. pág. 231. Madrid. Ediciones Paulinas; 1978. Cfr del mismo autor. *Discursos a la Academia de Dijon*, pag. 246. Madrid, Ediciones Paulinas, 1977.
- ⁷ Rousseau, Juan Jacobo. *Emile ou de l' éducation*, pág. 35.
- ⁸ Rousseau, Juan Jacobo. *Oeuvres Completes*. Vol. I. pág. 934. Paris, Gallimard, 1959. Cfr. *Emile ou de l' éducation*, pag. 308.
- ⁹ Rousseau, Juan Jacobo. *Emile ou de l' éducation*, pág. 267.
- ¹⁰ Rousseau, Juan Jacobo. *Discursos a la Academia de Dijon*, pag. 152.
- ¹¹ Rousseau, Juan Jacobo. *Emile ou de l' éducation*, pág. 332.
- ¹² *Ibidem*, pág. 277.
- ¹³ *Ibidem*, pág. 111.
- ¹⁴ *Ibidem*, pág. 377.
- ¹⁵ *Ibidem*, pág. 275.
- ¹⁶ *Ibidem*, págs. 276, 286–289, 361. Del mismo autor. *Escritos religiosos*, pág. 232.
- ¹⁷ Rousseau Juan Jacobo. *Emile ou de l' éducation*. pág. 111
- ^{17a} *Ibidem*, págs. 289–295.
- ¹⁸ *Ibidem*, págs. 276–277
- ¹⁹ Rousseau, Juan Jacobo. *Discursos a la Academia de Dijon*, págs. 164–165.
- ²⁰ Sánchez Vásquez, Adolfo. “La filosofía de Rousseau y su influencia en México”, en *Presencia de Rousseau*, pág. 48. México. UNAM, 1962.
- ²¹ Rousseau, Juan Jacobo. *Discursos a la Academia de Dijon*, págs. 193–194.
- ²² *Ibidem*, págs. 196–197.
- ²³ *Ibidem*, págs. 200–201
- ²⁴ *Ibidem*, pág. 208.
- ²⁵ Rousseau, Juan Jacobo. *Emile ou de l'education*, pág. 298.
- ²⁶ *Ibidem*, pág. 307
- ²⁷ Rousseau, Juan Jacobo. *Julie ou La Nouvelle Héloïse*, págs. 163–167. Paris. Garnier Flammarion, 1983.
- ²⁸ *Ibidem*, pág. 178.
- ²⁹ Rousseau, Juan Jacobo. *Emile ou de l'education*, pág. 378.
- ³⁰ Rousseau, Juan Jacobo. *Oeuvres Complètes*. Vol III. págs. 504–505.
- ³¹ Rousseau, Juan Jacobo. *Del contrato social*. *Discursos*. págs. 26–27. Madrid. Alianza Editorial, 1980.
- ³² Rousseau, Juan Jacobo. *Emile ou de l' éducation*, pág. 276.
- ³³ *Ibidem*, pág. 305–306, nota.
- ³⁴ *Ibidem*, pág. 361.
- ³⁵ Rousseau, Juan Jacobo. *Escritos religiosos*, págs. 232.
- ³⁶ Rousseau, Juan Jacobo. *Emile ou de l' éducation*, pág. 620.
- ^{36a} “He recibido señor vuestro nuevo libro contra el género humano; os lo agradezco. . . No se ha empleado tanto talento nunca en intentar tornarnos en bestias. . . Dan ganas de caminar a cuatro patas cuando se lee vuestra obra; sin embargo, como hace más de sesenta años que he perdido ese hábito, siento desdichadamente que

me es imposible reencontrarlo. Y dejo esta marcha natural a quienes son más dignos de ella que usted y yo" (Carta de Voltaire a Rousseau incluida en *Discursos a la Academia de Dijon*, pág. 273).

³⁷ Rousseau, Juan Jacobo. *Julie ou la Nouvelle Héloïse*, pág. 463.

³⁸ Rousseau, Juan Jacobo. *Emile ou de l' éducation*, pág. 77.

³⁹ Rousseau, Juan Jacobo. *Escritos religiosos*, pág. 232.

⁴⁰ Rousseau, Juan Jacobo. *Julie ou la Nouvelle Héloïse*, pág. 520 y nota.

⁴¹ Rousseau, Juan Jacobo. *Discursos a la Academia de Dijon*, pág. 68.

⁴² Aristóteles. *Ethique a Nicomaque*. Libro VI. Capítulo V, 1140b, págs. 285–286. Paris Librairie Philosophique J. Vrin, 1983.

⁴³ Rousseau, Juan Jacobo. *Emile ou de l' éducation*, pág. 378.

⁴⁴ Aristóteles. *Ethique a Nicomaque*. Libro III, Capítulo II, 1110b–1111a págs. 122–126. Santo Tomás de Aquino *Suma Teológica*. Ia IIa. Cuestión XIX, artículos V y VI, págs. 253–257. Buenos Aires. Club de Lectores, 1945.

⁴⁵ Aristóteles. *Ethique a Nicomaque*. Libro VI, capítulo I, 1138b, págs. 273–274. Santo Tomás de Aquino. *Suma Teológica*, Ia IIa. Cuestión XVIII, artículo V, págs. 234–236.

⁴⁶ Rousseau, Juan Jacobo. *Las Confesiones*, Libro II, págs. 92–95. Madrid Biblioteca EDAF de bolsillo. 1980.

⁴⁷ *Ibidem*, Libro VII, págs. 304–306, Libro VIII, págs. 315–317, Libro IX, pág. 364.

⁴⁸ Sobre todo esto, además de los pasajes citados en las dos notas anteriores, ver, del mismo autor, *Emile ou de l' éducation*, pág. 52 y *Las ensoñaciones del paseante solitario*, págs. 64–82 y 138–153; y Harold Höffding, *Rousseau*, pág. 63, Madrid, Revista de Occidente, 1931. En esta última obra se cita la carta a Madame B, de 17 de enero de 1770, en la que Rousseau dice:

“Compadezca usted a aquellos a quienes un duro destino ha robado la dicha de educar a sus hijos; compadézcalos usted si son infelices, pero más aún si son culpables. Yo prefiero expiar mi falta a disculparla. Cuando mi razón me dice que hice lo que en mi posición debía hacer, no la creo; creo a mi corazón, que la contradice suspirando”.

^{48a} Rousseau, Juan Jacobo. *Emile ou de l' éducation*, pág. 305.

⁴⁹ *Ibidem*, pág. 468.

⁵⁰ *Ibidem*, pág. 376.

⁵¹ *Ibidem*, pág. 98.

⁵² *Ibidem*, pág. 583.

⁵³ *Ibidem*, pág. 584.

⁵⁴ Rousseau, Juan Jacobo. *Julie ou la Nouvelle Héloïse*, pág. 519.

⁵⁵ Rousseau Juan Jacobo. *Escritos religiosos*, pág. 335.

⁵⁶ Rousseau Juan Jacobo. *Emile ou de l' éducation*. pág. 367.

⁵⁷ Platón. *República*. Libro IX, 580 c, pág. 480. Buenos Aires. Eudeba, 1963.

⁵⁸ Rousseau, Juan Jacobo. *Emile ou de l' éducation*, pág. 367.

⁵⁹ Kant, Manuel. *Crítica de la Razón Práctica*, pág. 138 Buenos Aires. Editorial Losada, 1968.

⁶⁰ Rousseau, Juan Jacobo. *Emile ou de l' éducation*, pág. 94.

⁶¹ *Ibidem*, pág. 94.

⁶² *Ibidem*, pág. 367.

⁶³ *Ibidem*, pág. 368.

⁶⁴En Rousseau, Juan Jacobo. *Eseritos religiosos*, pág. 149, nota 76.

⁶⁵Kant, Manuel. *Crítica de la Razón Práctica*, pág. 133

⁶⁶Rousseau, Juan Jacobo. *Emile ou de l' éducation*, pág. 369.

⁶⁷Rousseau, Juan Jacobo. *Las ensoñaciones del paseante solitario*, pág. 138.

⁶⁸*Ibidem*, pág. 91

⁶⁹*Ibidem*, pág. 91

⁷⁰*Ibidem*, págs. 91–92.

⁷¹Kierkegaard, Sören. *El concepto de la angustia*, pág. 88 Madrid. Espasa-Calpe, 1976.

⁷²Rousseau, Juan Jacobo. *Eseritos religiosos*, pág. 221.

⁷³Rousseau, Juan Jacobo. *Julie ou La Nouvelle Héloïse*, pág. 584.

⁷⁴Como muestras de la "sinceridad" invocada por Rousseau pueden verse, del este autor, *Las Confesiones*, págs. 27–28 y *Las ensoñaciones del paseante solitario*, pág. 55.

SPF
SOCIEDAD PERUANA DE FILOSOFIA