



**UNIVERSIDAD NACIONAL
AUTÓNOMA DE MÉXICO**

**FACULTAD DE ESTUDIOS SUPERIORES
ACATLÁN**

**El papel determinante de la educación estética en los procesos
cognitivos y valorativos del hombre en el *Emilio* de Rousseau**

T E S I S

QUE PARA OBTENER EL TÍTULO DE

Licenciado en Filosofía

PRESENTA

Juan Carlos Torres García

Asesor

Mtro. Raúl Piña Zamora

Santa Cruz Acatlán, Naucalpan, Estado de México, Septiembre del 2019



Universidad Nacional
Autónoma de México

Dirección General de Bibliotecas de la UNAM

Biblioteca Central



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

**EL PAPEL DETERMINANTE DE LA EDUCACIÓN ESTÉTICA EN LOS
PROCESOS COGNITIVOS Y VALORATIVOS DEL HOMBRE EN EL
*EMILIO DE ROUSSEAU***

Este humilde trabajo no es más que una pequeña parte de mi agradecimiento hacia todos aquellos que me han acompañado a pesar de mis fracasos. Sus enseñanzas siguen conmigo y, aunque el polvo sea el único testigo de estas palabras, los sentimientos que guardan van más allá del sepulcro de los libros.

Es preciso que vivas para otro si quieres vivir para ti mismo.

Séneca.

Índice

Introducción	1
Capítulo 1. La educación del ciudadano y la conceptualización del mundo	5
1.1 La especialización en el desarrollo de la dependencia social	11
1.1.1 La determinación imaginaria de las cosas	18
1.1.2 La pérdida de la libertad en la confusión de la fuerza	21
1.2 La utilización de las pasiones en la cohesión social	27
1.2.1 El amor propio en el detrimento de la fuerza	32
1.3 La conformación del erudito sin conocimiento o del ciudadano y su concepto del mundo	39
Capítulo 2. La educación estética del hombre y el sentimiento del mundo	44
2.1 El “oficio de vivir” en el desarrollo de la libertad	49
2.1.1 El enfrentamiento práctico ante las cosas y la imposición de sus límites	55
2.1.2 La facultad de perfeccionarse en el desarrollo del hombre frente al mundo ..	59
2.2 La virtud como criterio de desarrollo para los sentimientos	63
2.2.1 La confrontación de las disposiciones básicas para el establecimiento de la virtud como criterio de la educación estética	70
2.3 De la fuerza del amor erótico en la consecución de la virtud y el sentimiento del mundo	73
Conclusiones	85
Bibliografía	89

Introducción

Todo tipo de formación debe tomar en cuenta por lo menos cuatro aspectos diferentes en su desarrollo: la materia con la que trabaja, los objetivos a los que dirige su esfuerzo, los medios para llevarla a cabo y la capacidad del sujeto para realizarla. De otra manera, tanto el producto como la acción misma carecerán de un sentido claro, pues la relación entre estos puntos no se aísla, sino que se incluye dentro de cada una de las partes. Así, por ejemplo, la limitación de la materia responde a los objetivos para los que se utiliza, lo mismo que su finalidad se contiene por la medida de las capacidades, mientras que los medios se adaptan a las variantes y encuentran su camino en la planificación. Por eso, la concepción equivocada de alguno de los componentes de esta relación afecta su totalidad y contraviene el orden establecido por la confrontación de sus limitaciones naturales: si se plantea un objetivo más allá de las posibilidades de la materia, los medios se convierten en quimeras y la capacidad se eleva por la imaginación a lo imposible.

La educación, en este sentido, como proceso de formación del hombre, se desarrolla sobre el supuesto de estas limitaciones, pero se alimenta de un contenido diferente por medio de la reflexión de sus componentes. El hombre aquí es la materia con la que trabaja el hombre, por lo que el cambio en la concepción de sus posibilidades no sólo afecta a cada uno de los puntos por la relación recíproca, sino que enmarca el proceso de su acontecer en el mundo y participa en la determinación de sus conocimientos fundamentales. Es en este aspecto que la educación se revelaría como la formación de las formaciones, en tanto que su objeto es el sujeto mismo de todas las relaciones. Sin embargo, la construcción no es completamente libre, sino que depende todavía de la concepción de los objetivos, la posibilidad de la materia y la capacidad del educador, lo cual, por la naturaleza misma de la relación, recae casi por completo sobre la imagen del hombre por el hombre. Y es que, si se analizan las partes de este proceso, se dará cuenta de que la educación no sólo surge de la caracterización del ser humano, sino que, en su desarrollo, se configuran las posibilidades por medio de la confrontación

entre las facultades, la realidad y las determinaciones sociales: el educador se forma también en la educación del otro.

Así, este trabajo, al analizar la propuesta educativa de Rousseau en el *Emilio*, no se convierte en un texto pedagógico normativo, ni tampoco en la mera exposición de los conceptos que se tratan dentro de esa obra, sino que intenta una caracterización del hombre en el proceso de formación a partir de los criterios de la sociedad, el mundo y su naturaleza. Con lo cual, se apuesta a una armonización entre estas disposiciones a partir de la relación de aprendizaje entre maestro y alumno que se sostiene en el fundamento de la amistad, más allá de la responsabilidad establecida por la arbitrariedad social. En otras palabras, se trata aquí de encontrar y defender los lineamientos de una educación estética, basada en la relación dialéctica que se deriva de la formación del hombre por el hombre sin otro objetivo más que el de su mejoramiento desde el criterio de la conciencia y el impulso de los sentimientos. Sin embargo, para esta propuesta, resulta inevitable derivar sus principios, no sólo del texto de Rousseau, sino de su realidad en los procesos de formación institucionalizados. Por lo que, antes de la organización natural, se reflexionará acerca del papel de los cuatro aspectos fundamentales en la creación del ciudadano que, desde este punto de vista, confunde sus relaciones con la realidad para el mantenimiento de la sociedad.

La educación social, en este sentido, servirá como punto de partida para la delimitación de las motivaciones básicas en la relación del hombre con el mundo. Con ello se esclarecerá la influencia dogmática de los procesos de formación que surgen en la exigencia de su funcionamiento en la sociedad. Así, el primer capítulo de este desarrollo tratará de la concepción del hombre como un ser para los demás, por lo que las determinaciones humanas estarán basadas en la idea del conglomerado acerca de su naturaleza y de la utilización que se pueda llevar a cabo de esas capacidades. Los aspectos determinantes de la formación, en este sentido, se verán sólo desde el punto de vista de la comparación y la normalidad que enmarcan la realización de las actividades humanas. Sin embargo, esta reflexión estará lejos de centrarse en los planes de estudio o en los proyectos legislativos generales que se piensan muchas

veces como los criterios del comportamiento del hombre y la guía de las naciones hacia una finalidad armónica. Al contrario, siguiendo el desarrollo de las pasiones, con la ayuda de los conceptos centrales dentro de la obra de Rousseau, se buscará el impulso de la educación social en el anhelo de apropiación de la soberanía que surge del vacío de ser en la proyección del hombre hacia los objetivos de la sociedad. Es así que, en términos generales, en este primer capítulo se analizarán las consecuencias fundamentales de la formación que se da a partir de los criterios estéticos del conglomerado y de la imaginación humana, además de los impulsos que permiten y determinan el rumbo de su realización. El ciudadano y su mundo serán descritos, por tanto, en una confrontación ilusoria, en la que los objetivos, las capacidades, los medios y la materia de sus facultades se extralimitan gracias a la materialización de sus sueños en las ciudades y al exilio de la naturaleza en los campos.

Después de esta reflexión a partir del análisis de los aspectos básicos de la formación bajo los criterios arbitrarios de la sociedad que surgen del amor propio, se desarrollará en el segundo capítulo la propuesta de la educación estética como una posible vía de solución armónica que se produzca en la confrontación del anhelo incesante de la voluntad de ser, con las limitantes de la naturaleza y la realidad, a partir de la amistad entre preceptor y alumno. Es en este sentido que la formación del hombre por el hombre se revelará como una relación que se basa en la sinceridad bajo los criterios de la conciencia, más allá de los intereses de la sociedad. Así, en la relación recíproca de la educación, la exigencia del amor propio como exaltación de su ser se verá reflejada en la virtud del otro como el ser de uno mismo, por lo que las determinaciones valorativas y cognoscitivas en general, cambiarán el marco estético de su desarrollo, del egoísmo a la amistad.

Sin embargo, cabría preguntarse todavía acerca de la relevancia de todo este estudio, porque ¿dónde estará el motivo que justifique su lectura? ¿Desperdiciará su tiempo el que se detenga a reflexionar acerca de su problemática? ¿No será mejor que dedique el transcurso de sus horas a una actividad de recompensa inmediata? Si se toma en cuenta la generalidad de este desarrollo a partir de los cuatro aspectos básicos de la

formación del hombre, se verá también que la importancia y utilidad del trabajo, y con ellos su relevancia, derivan del análisis de los objetivos del ser humano desde la concepción de su naturaleza, pues aquello que se considera de esa manera, no puede ser relevante en sí mismo, sino en relación con su finalidad. Así, por ejemplo, en un marco social donde la generación de riquezas sirve de pauta (fin) al direccionamiento de las acciones humanas, la importancia y utilidad de sus obras se rige por el monto de su ganancia en términos económicos, por lo que, entre otras cosas, los actos que no reporten ese incremento o ahorro en la adquisición de recursos monetarios se ponen fuera de esa línea: en la parcialidad del entretenimiento. En este aspecto, la justificación de este trabajo puede que no esté basada en los patrones de la normalidad que atribuyen relevancia a cierto tipo de actos y relaciones, porque su estudio recae, precisamente, en los procesos de formación de esos patrones a partir de la educación estética y de la posibilidad de dirigirlos bajo el criterio de la naturaleza por medio de la conciencia. Su importancia, por esto, radica en la propuesta rousseauiana de una concepción de la educación como el principio de la formación de los criterios que determinan la selección de los rasgos que resaltan y permiten, por ello, la valoración y el conocimiento del mundo.

Así, resuelta la justificación y la estructura del trabajo a partir de la exposición de su objeto de estudio, es necesario seguir con su desarrollo, pues los motivos del autor para su realización surgen de la misma dialéctica entre las disposiciones naturales y el deber de la sociedad que se traduce en la exigencia de la aclaración de su propia finalidad.

Capítulo 1. La educación del ciudadano y la conceptualización del mundo

El estudio de la relación del hombre con el mundo supone diversas dificultades debidas, sobre todo, a la indeterminación de las partes que lo componen. Pues sucede que con cada acercamiento teórico, el fenómeno involucrado en la formación de estas ideas ofrece al entendimiento una multiplicidad de características que no sólo violenta los patrones ideológicos establecidos por el conocimiento, sino que los introduce irremediabilmente en su devenir constante. Así, el significado del término “hombre” no puede agotar en sus definiciones a aquello a lo que se refiere, debido a lo inconmensurable de su realidad, al menos en el sentido en que los rasgos particulares escapan siempre a la generalidad de la abstracción necesaria para la comprensión inmediata en el lenguaje. Esto resulta claro desde el hecho de que es imposible para el conocimiento disponer de todas las condiciones del objeto para su satisfacción, pues, en primer lugar, se ve limitado a los datos de los sentidos que, incluso con la ayuda de algunos instrumentos, no captan por completo lo que se les presenta, sino sólo lo que marca la atención del sujeto del que forman parte, además de que, en segundo lugar, parece inevitable que la razón se acerque a su objeto con una intención previa, lo que reduce su representación al enfoque desde el cual se aborda, es decir, a lo que se busca de él.

En este sentido, ¿qué se sabe realmente del hombre, del mundo y, más aún, de la relación que existe entre ellos? ¿Se tendrá siquiera la capacidad de señalarlos o, lo mismo que Diógenes¹, se buscarán en la plaza pública sin encontrarlos? No basta con ofrecer a estas preguntas la respuesta lógica de la definición, porque, si bien se podría decir que el hombre es el animal racional y que “el mundo es el conjunto de todos los fenómenos”², lo único que se logra con esto es aclarar un nombre con otro nombre, por

¹ Laercio, Diogenes. *Vida y opiniones de los filósofos más ilustres*. Alianza, Madrid, 2008, p. 297. (Fr. 41. Libro IV)

² Esta definición está tomada de la aproximación kantiana al concepto de naturaleza en la *Crítica de la razón pura*: “Las categorías son conceptos que imponen leyes *a priori* a los fenómenos y, consiguientemente, a la naturaleza

lo que a esta respuesta seguiría la interrogante, quizá todavía más difícil, de ¿qué es la racionalidad y cómo es que puede atribuirse al ser animal? Algo semejante ocurre con la idea de mundo, pues al cuestionar el supuesto conocimiento que se tiene del término, resulta tan complicado como en el primer caso aclarar las nociones de conjunto y fenómeno que componen su definición. Además de esto, el acercamiento a la determinación del hombre y el mundo se puede llevar a cabo no sólo desde la filosofía, sino también desde otras disciplinas como: antropología, biología, física, política, etc., con lo que se obtendrían otras tantas definiciones, tan inabarcables en este trabajo como las de una sola ciencia.

Así, a pesar de que las investigaciones actuales arrojen resultados acerca de algunos aspectos de la relación entre el hombre y su mundo, no parece que puedan dejar de ser otras tantas definiciones, siempre limitadas, tanto por la atención que, por decirlo así, filtra los datos de los sentidos, como por la intencionalidad de la razón que busca su determinación. Y es que la ciencia misma, con su bandera de objetividad, no puede confiarse a las puras sensaciones, porque no dicen nada por sí mismas. Sus datos requieren de la intervención de la razón para ser entendidos e interpretados, pero, como se dijo más arriba, ¿es acaso posible que esto no suponga una intencionalidad y, con ello, la participación de los intereses particulares y colectivos del sujeto?

Se podría objetar, sin embargo, que el mundo ahí está, puesto al frente del hombre, con sus propias determinaciones y sin la necesidad de ningún juicio que establezca la relación entre sus componentes. El hombre y su mundo no son un misterio: para la mayoría están claras sus distinciones y por eso no importan tanto sus características esenciales, como la explotación de sus recursos. Se entiende y se comunica la idea fundamental: el mundo está ahí y el hombre lo señala. ¿Cuál es el problema con las especificaciones, si a partir de esta obviedad se consigue un progreso continuo en el conocimiento científico que garantiza la utilidad de los recursos? No obstante, hasta hace unos siglos, la Tierra era el centro del universo, el hombre estaba hecho por los

como conjunto de todos los fenómenos (natura materialiter spectata).” Kant, Immanuel. *Crítica de la razón pura*. Gredos, Madrid, 2010, p. 159.

huesos de Gea, las estrellas eran ventanas del cielo hacia la gloria; la evidencia estaba ahí, para Tolomeo como para Copérnico y, sin embargo, cuán diferente resultaría el mundo para cada uno. En la actualidad, por ejemplo, el progreso es algo claro: la evolución se manifiesta en los organismos naturales y los cambios sociales siguen un proceso análogo de desarrollo hacia una mejor adaptación de la especie a su entorno. Estas ideas se comunican y se hacen tan evidentes que pasan por sensaciones. La mayor parte olvida que esto no siempre ha sido así y que para algunos pueblos el progreso del mundo es una quimera que choca con la realidad del devenir hacia su destrucción constante. El mundo que está ahí y el hombre que lo señala no parecen ser los mismos, ni entre los individuos, ni entre las sociedades, y es que puede que la manera de concebirlos no se encuentre tanto en las sensaciones como en las limitaciones establecidas por el ser humano

Pero, ¿a dónde lleva todo esto? ¿Cuáles son sus implicaciones en un mundo como éste, donde la utilidad es la norma y la ganancia la medida? La cuestión de la formación del conocimiento que, en este punto, parece no tener una influencia directa en los estándares normativos de la sociedad, puede ser, sin embargo, el criterio fundamental para la conformación, no sólo del mundo, sino del hombre y sus relaciones. Esto resuena en pensadores tanto antiguos como modernos: el mito de la caverna en la *República* de Platón, donde los reclusos no ven más allá del reflejo de sus opiniones en la pared, y su mundo cobra la realidad de una obra de teatro; el giro copernicano que tiene lugar en la *Crítica de la razón pura* de Kant, con las formas puras *a priori* de la sensibilidad y las categorías del entendimiento, que no son otra cosa que las condiciones de posibilidad para el orden del mundo bajo las estructuras de la razón humana; los cambios paradigmáticos en los periodos de crisis de la ciencia, que no sólo marcan la caída de un marco conceptual, sino también la forma en la que se ve la relación entre el hombre y el mundo en *La estructura de las revoluciones científicas* de Thomas Kuhn. Todo esto atiende al problema del conocimiento y, por tanto, a la forma de ver las cosas. Su importancia es tal que no se queda en el plano de la teoría y la especulación, sino que asciende a las determinaciones esenciales del ser humano y su mundo, con lo que su investigación es y ha sido fundamental para el

desarrollo de ciencias tales como la física, la química, la biología, etc. Sin esta reflexión primordial el trabajo de estas últimas se encontraría a la deriva por el desconocimiento de los patrones limitativos que parecen establecerse en esa relación y que, no obstante, no competen directamente a su campo de estudio, puesto que, por ejemplo, la física, en la investigación de los motivos y patrones establecidos para la limitación de datos por parte del ser humano, deja de ser tal, aunque sus resultados llegaran a modificar sus teorías más básicas.

El análisis de la relación del hombre con el mundo, en este sentido, más allá del dogmatismo heredado por la tradición y de su descalificación por parte de las mayorías, puede ofrecer, desde el punto de vista de la educación, el marco de desarrollo para las capacidades del hombre a partir de sus fundamentos esenciales, es decir, de la manera en la que siente y conoce, tanto al mundo como a sí mismo. Porque no sólo se trata de un problema que derive en el replanteamiento de los métodos científicos o en la justificación de sus resultados, sino, sobre todo, en la caracterización de los valores del ser humano. Sin embargo, ¿será posible determinar estas relaciones a partir de un proceso artificial como el de la educación o será más bien algo que sólo puede describirse sin prescripciones? Es sobre este cuestionamiento, que supone la problemática principal de las relaciones esenciales que se mencionaron, que Rousseau, el romántico ilustrado, desarrolla un estudio del ser humano en el que su formación no sólo responde a los parámetros arbitrarios que promueven los estándares sociales y contextuales, sino también y ante todo a la naturaleza. Con esto parece que se busca la recuperación de la dialéctica subyacente a la relación primordial de la que parte el conocimiento y la limitación de las sensaciones, es decir, una relación en la que no se antepongan las estructuras de la razón o el desarrollo científico a las exigencias inabarcables del mundo circundante, ni al contrario.

Y es que el hombre, para Rousseau, no es sólo una particularización abstracta que se relaciona con el mundo en términos de conveniencia para la sociedad actual, sino que, principalmente, es un todo en sí y para sí mismo, es decir, un ser natural para el que la necesidad supera a la conveniencia y la corrompe en la colectividad. En otras palabras,

para el ginebrino, el hombre en sociedad se encuentra dividido a partir de la relación con el mundo, pues, por un lado, él es el mundo, mientras que, por el otro, su valor depende de su posición en la escala social:

El hombre natural es todo para sí; él es la unidad numérica, el entero absoluto, que sólo tiene relación consigo mismo o con su semejante. El hombre civil no es más que una unidad fraccionaria que depende del denominador, y cuyo valor está relacionado con el entero que es el cuerpo social.³

En este sentido, el hombre en sociedad es un ser fraccionado entre lo natural y lo convencional: entre el querer y el deber. Y así, por las tensiones constantes entre estos dos aspectos, sucumbe casi siempre en la contradicción, por lo que, en su anhelo de ser, termina por apropiarse del parecer:

De estas contradicciones nace la que constantemente experimentamos en nosotros mismos. Arrastrados por la naturaleza y por los hombres a rutas contrarias, forzados a repartirnos entre esos impulsos diversos, seguimos una compuesta que no nos lleva ni a una meta ni a otra. Así, combativos y flotantes durante todo el curso de nuestra vida, la acabamos sin poder ponernos de acuerdo con nosotros, y sin haber sido buenos ni para nosotros ni para los demás.⁴

Es a partir de esta división que la relación primordial se establece, en los términos de este autor, ya no sólo entre el hombre y el mundo, sino también, entre el ciudadano y la sociedad. Por lo que sus consecuencias en el campo cognoscitivo y valorativo sufren también una ruptura, es decir que a la pura arbitrariedad de los criterios limitativos de la razón sobre las afecciones en sociedad, se contraponen, en este contexto, lo inflexible de las leyes naturales y la limitación de las cosas sobre la imaginación. El ciudadano, así, hace de su mundo una fantasía en donde establece su sociedad sobre la arbitrariedad de las opiniones, mientras que, por otro lado, el mundo lo limita, por medio de las sensaciones y la conciencia, es decir, de su realidad. En este aspecto, el marco de desarrollo para las capacidades del hombre desde la educación que surge del

³ Rousseau, Jean Jacques. *Emilio o de la educación*. Alianza, Madrid, 2001, p. 42.

⁴ Rousseau, Jean Jacques, *op. cit.*, p. 44.

análisis de esta relación primordial debe tomar en cuenta tanto las opiniones de los hombres como las facultades naturales, además de las limitaciones fácticas que se imponen a las posibilidades de las dos anteriores. Estas son, en palabras de Rousseau, las tres clases de maestros para el ser humano: la de los hombres (opiniones), la de la naturaleza (facultades) y la de las cosas (limitación fáctica),⁵ y, sólo “Aquel en quien todas ellas coinciden en los mismos puntos y tienden a los mismos fines, va solo a su meta y vive consecuentemente. Sólo éste se halla bien educado.”⁶

La “buena” educación, en este sentido, intenta armonizar las fracciones del hombre que se producen dentro de su situación social, con lo que no sólo se trata de adoctrinarlo para el cumplimiento de sus deberes según la colectividad, sino, sobre todo, de que en ese proceso se deje escuchar la voz de la naturaleza como el criterio que enmarca la finalidad de esas actividades. Así, la configuración de la relación primordial entre el hombre y el mundo, bajo este punto de vista, se podría establecer conforme a un arte⁷: un arte en el que se establecieran tanto los métodos didácticos como los principios y los fines hacia los que dirige su esfuerzo a partir de su conflicto interno. He aquí el punto de partida del *Emilio*, el arte de la conformación del hombre desde la naturaleza: del hombre natural. En esta obra, por tanto, se encuentra el desarrollo de las posibilidades humanas reales en constante choque con el mundo y la sociedad. Su finalidad no es tanto, por eso, la de un manual educativo, como la de un estudio filosófico que solucione la contradicción inherente a las necesidades y los deberes del hombre a partir de la educación:

Si el doble objeto que se propone pudiera reunirse acaso en uno solo, eliminando las contradicciones del hombre se eliminaría un gran obstáculo a su felicidad. Para juzgarlo,

⁵ *Ibid.*, p.39.

⁶ *Idem.*

⁷ No se trata aquí de un arte normativo en lo absoluto, pues la educación del hombre por el hombre no es más que una de las partes en el conflicto de la limitación de la naturaleza, de las cosas y de la sociedad. El triunfo de las pretensiones de Rousseau en la educación de Emilio está definida por múltiples factores que van más allá de sus capacidades y de las de cualquier ser humano. El arte consiste aquí en tomar la variabilidad de las circunstancias y adaptarse a sus exigencias sin otro principio que el de la conciencia: “Desde el momento en que la educación es un arte, resulta casi imposible que triunfe, puesto que el concurso necesario para su éxito no depende de nadie. Todo lo que puede hacerse a fuerza de cuidados es acercarse más o menos a la meta, pero se necesita suerte para alcanzarla”.
Idem.

habría que verlo completamente formado; habría que haber observado sus inclinaciones, visto sus progresos, seguido su marcha: en una palabra, habría que conocer al hombre natural. Creo que algunos pasos se habrán dado en esta investigación después de haber leído el presente escrito.⁸

Por todo ello, conviene desarrollar en este primer capítulo la reflexión y análisis en torno a las características de la educación social que, en su afán de represión constante a las inclinaciones naturales, impone finalidades contrarias a los deseos del hombre, por las que sucumbe en la contradicción y se convierte en ese ser fraccionado e incompleto en el que Allan Bloom reconoce al “burgués”⁹. Con eso, se espera entender mejor el punto de vista de Rousseau acerca de la relación primordial entre el hombre y el mundo, así como los sentimientos, las pasiones y los conceptos centrales que se ven involucrados en los cambios estructurales que dan paso a la depravación de sus costumbres, la parcialidad de su conocimiento y, en general, a la caracterización de su mundo en las sombras de la caverna.

1.1 La especialización en el desarrollo de la dependencia social

Se puede suponer por un momento que no existe tal cosa como la naturaleza humana, es decir, que no existe un conjunto de disposiciones básicas que determine la búsqueda o rechazo del objeto de nuestras sensaciones¹⁰. Los criterios que establecerían, en este sentido, las cualidades específicas de lo agradable o desagradable, de lo conveniente o inconveniente y, sobre todo, de los juicios particulares acerca de la felicidad o la perfección¹¹, se conformarían a partir del hábito, por lo que los motivos fundamentales del actuar humano estarían basados en la arbitrariedad de las opiniones y la inestabilidad de su contexto histórico. La naturaleza, así, se pensaría no como un conjunto de disposiciones básicas, sino como la disponibilidad de esas afecciones al contacto con el mundo. El hombre, según este

⁸ Rousseau, Jean Jacques, *op. cit.*, p. 44.

⁹ Cf. Bloom, Allan. *Amor y Amistad*. Ed., Andrés Bello, Chile, 1996.

¹⁰ Rousseau, Jean Jacques, *op. cit.* p. 41.

¹¹ *Idem.*

punto de vista, carecería de sentido propio, porque sus criterios de búsqueda no responderían ni a la limitación impuesta por la esencia de las cosas ni a una determinación primitiva en su existencia.

Así, esta “apertura” del ser humano, limitada únicamente por la posibilidad de sus facultades, permitiría el establecimiento de intereses generales que motiven los actos del hombre a partir de la conveniencia social sin repercusiones graves en torno a su placer, perfeccionamiento y felicidad. Y es que esos parámetros no sólo no existirían de forma independiente a la contextualización de los particulares, sino que, de hecho, tendrían su origen dentro de los movimientos históricos y determinarían el rumbo de las acciones presentes. De esa manera, amores, objetivos, metas, estudios, etc., todo lo que resulta de importancia en la búsqueda para la realización del ser humano, obtendría su determinación primordial por medio de las opiniones que predominen dentro de su organización. El fin de todas las acciones humanas, así, tanto de la ciencia como del arte, recaería aún sobre la felicidad, pero en la inconstancia de su naturaleza nadie sabría reconocerla, porque no existiría otra regla fija que la de su ausencia. En este sentido, el mismo Rousseau señala:

El objeto de la vida humana es la felicidad del hombre, pero ¿quién de nosotros sabe cómo se consigue? Sin principio, sin fin cierto, vagamos de deseo en deseo y aquellos que acabamos de satisfacer nos dejan tan lejos de la felicidad como antes de haber conseguido nada. No encontramos regla invariable, ni en la razón que carece de apoyo, de asidero y de consistencia, ni en las pasiones que se suceden y autodestruyen incesantemente... todo lo que poseemos únicamente nos sirve para mostrarnos lo que nos falta, y a falta de saber cómo hay que vivir todos morimos sin haber vivido.¹²

Bajo este supuesto, entonces, la búsqueda del hombre en el mundo respondería a motivaciones arbitrarias establecidas por la sociedad, por lo que sus opiniones más íntimas se generarían desde un punto externo y a partir de intereses ajenos. Pero no sólo eso, pues, como ya se había explicado antes, si las puras sensaciones no otorgan significado a los objetos de esas afecciones, sino que se requieren de la razón para

¹² Rousseau, Jean Jacques. *Cartas a Sofía*. Alianza, Madrid, 1999, pp. 92-93.

establecer sus relaciones básicas y centrar la atención en las características relevantes para el sujeto, entonces la conformación primordial, tanto del mundo como del hombre mismo, dependería de la norma regente dentro de la sociedad, es decir, de la *normalidad*. En este aspecto, los dogmas sociales bajo los cuales se desarrolla la vida de los individuos, no sólo estarían determinando la motivación general de los actos particulares, sino que también, y a partir de eso, establecerían la gama de posibilidades para el conocimiento por la limitación de las cualidades aceptadas, o centradas, en el interés.

Y es que, en efecto, si la motivación moral del hombre se basa en esas tres ideas que para Rousseau conforman su naturaleza, pero carecen de contenido por la supuesta apertura indeterminada del ser humano, entonces no sólo sus fines se vuelven relativos a los intereses sociales, sino que su mismo conocimiento, al centrarse en la concreción de esos objetivos, no consiste en otra cosa que el desarrollo de una especie de “marco conceptual”¹³ en el que se halla inserto. ¿O es que acaso las ideas pueden cobrar tal independencia del interés que la motivación de los particulares no modifique su contenido? ¿No importa la situación del sujeto mientras se sigan las metodologías establecidas por la ciencia para la demostración de sus teorías por medio de la experimentación? Puede ser cierto que la estandarización de los métodos científicos tiende a promover la homogeneidad de sus resultados sin importar los intereses particulares de los realizadores. Sin embargo, es poco probable que la hipótesis y la elección del problema dentro de su metodología no estén delimitados a partir del interés de los investigadores que, bajo el supuesto de la indeterminación natural, no resulta más que un eco del dogma social y, en ese sentido, de la arbitrariedad humana.

Porque, ¿qué es un problema?, ¿de dónde surge?, ¿por qué se busca una solución a sus demandas?, y, esa solución, ¿en qué consiste?, ¿sólo existe una para cada problema? Tanto los problemas como las soluciones parecen surgir en el camino del ser que se dirige a su realización más allá de sí mismo, es decir, en el desarrollo del

¹³ Cf. Kuhn, Thomas. “Mundos posibles en la historia de la ciencia”. En Conant y Haugheland (comps.) *Thomas Kuhn. El camino desde la estructura. Ensayos filosóficos, 1970-1973*. Barcelona, Paidós, 2002, p. 118.

ser imperfecto hacia su perfección. ¿O es que acaso existen dificultades para el que no busca más que lo que ya es? Imposible; la búsqueda misma es un movimiento y el movimiento supone una motivación de la voluntad hacia un fin establecido, porque “[...] los cuerpos inanimados sólo actúan por el movimiento y no hay verdadera acción sin voluntad”¹⁴. Sin embargo, ya que la finalidad de la naturaleza no consiste, hasta aquí, más que en conceptos vacíos de contenido y modificables a partir de las necesidades sociales en las que se desarrollan los individuos, la motivación, el camino y el movimiento no responderán a otra cosa que a los intereses particulares de la situación actual. Por lo cual, los problemas o dificultades que el ser encuentre en su realización a partir de la voluntad, dependerán de la normalidad en la que se halle inserto.

Así, por ejemplo, el hombre salvaje, solitario desde el punto de vista de Rousseau, al no tener más que tres deseos básicos: “comida, mujer y reposo”¹⁵, reduce sus problemas a su encuentro, por lo que su necesidad cesa cuando los satisface. Ese hombre primitivo gusta de la inactividad y su naturaleza se acerca más a la pereza de la contemplación de su propio ser que al desarrollo de soluciones ante problemas inexistentes. Por otro lado, el hombre civilizado, o burgués, no sólo es un ser incompleto y en contradicción constante con sus objetivos, sino que, subordinado al condicionamiento continuo de los requerimientos sociales, sus deseos se vuelcan siempre en la insatisfacción por la necesidad de la renovación constante de su actividad. El hombre primitivo necesita moverse para conseguir su comida, pero una vez que la consigue no vuelve a preocuparse por ella ni por lo que comerá mañana, hasta que regresa el hambre. El hombre civilizado no sólo se preocupa por conseguir comida, sino por la forma en la que se ha de comer, por el lugar, por los invitados e incluso, actualmente, por el contenido calórico, nutricional, proteínico, etc. No disfruta siquiera de la satisfacción del apetito cuando la preocupación ya se encuentra en la próxima comida, la reunión de la tarde, la opinión de los invitados...

¹⁴ Rousseau, Jean Jacques. *Emilio...*, p.408.

¹⁵ Rousseau, Jean Jacques. *Discurso...* p. 148.

El fin de las acciones determina, así, tanto en la situación del hombre primitivo como en la del ciudadano, la motivación de la voluntad y en ese camino ni las dificultades ni las soluciones son las mismas cuando los deseos se dirigen a objetivos diferentes. El planteamiento de un problema y la hipótesis de un científico en el ámbito civil podrán tener sentido para el investigador, y sus conocimientos podrán ser tomados como una gran aportación en la sociedad donde se desarrolle, pero de qué sirven esas soluciones en un mundo donde no existen sus problemas. El anhelo de placeres distintos aumenta la gama de lo conveniente y aleja el objetivo de la felicidad. Por eso, mientras más aumentan los deseos, más problemas aparecen y con las nuevas soluciones se abandona la independencia del hombre, debido a la incapacidad para enfrentar las dificultades que la sociedad le impone en la búsqueda de los “grandes bienes” que sólo existen dentro de ella:

[...] las grandes necesidades nacen de los grandes bienes, y a menudo el mejor medio de alcanzar las cosas de que uno carece es privarse de las que tiene. A fuerza de atormentarnos para aumentar nuestra felicidad la trocamos en miseria. Cualquier hombre que sólo quisiera vivir, viviría feliz; por consiguiente viviría bueno: porque ¿qué ventaja habría para él en ser malvado?¹⁶

De esta indeterminación de la naturaleza propia del hombre y de la imposición arbitraria de objetivos y deseos por parte de la sociedad a partir de la normalidad, se sigue no sólo la creación de nuevos problemas, sino también el establecimiento de soluciones que exigen un nivel de conocimiento más amplio para su mantenimiento y desarrollo. Y es que, en efecto, debido a esta influencia primordial del interés, que mueve los deseos hacia el supuesto de la felicidad o el placer, dentro de la selección de las características relevantes de los objetos por la intencionalidad de la razón, resulta que la relación entre el hombre y el mundo adquiere una diversidad de significados que ya no se contienen en la simplicidad de las impresiones para la supervivencia.

En este aspecto, sin una regla general a partir de la cual se establezcan los límites o las perspectivas para el acercamiento de la razón al mundo, el surgimiento continuo de

¹⁶ Rousseau, Jean Jacques. *Confesiones...*, p. 105.

problemas ficticios y nuevas soluciones no sólo aleja la satisfacción completa de las necesidades inmediatas, sino que, con la apertura de la imaginación¹⁷ frente a las cualidades objetivas por la indeterminación de la naturaleza, el hombre se vuelve cada vez más ignorante de su entorno: podrá saber de biología del siglo XIX, pero los nuevos adelantos imponen siempre fecha de caducidad a sus estudios.

Es cierto que no ha habido un solo hombre que en su vida haya poseído el conocimiento absoluto, incluso entre los antiguos, donde los problemas de la imaginación no habían incrementado tanto el campo de interés por las sutilezas de los objetos. Es cierto también que eso no era necesario para la supervivencia, pues de lo contrario la humanidad habría desaparecido desde su origen por carecer de la ciencia médica, nutricional, etc., ahora tan imprescindible. Sin embargo, en el caso de la educación especializada dentro de la sociedad, la particularización del conocimiento permite el desarrollo de teorías y prácticas cada vez más sofisticadas acerca del mundo circundante, pero también lleva, en muchos casos, a la inutilidad del individuo fuera de su campo de estudio y a la dependencia total de los componentes sociales. Es en ese sentido que advierte Rousseau una de las tantas problemáticas de esta educación previa a la elección del camino de Emilio hacia la plenitud humana:

En el orden social, donde todos los puestos están marcados, cada cual debe estar educado para el suyo. Si un particular formado para su puesto se sale de él, ya no sirve para nada. La educación sólo es útil mientras la fortuna concuerda con la vocación de los padres; en cualquier otro caso es perjudicial para el alumno, aunque sólo sea por los prejuicios que le ha dado. En Egipto, donde el hijo estaba obligado a abrazar el estado de su padre, la educación tenía por lo menos un fin asegurado; pero entre nosotros, donde sólo permanecen los rangos, y donde los hombres cambian constantemente en ellos, nadie sabe si educando a su hijo para el suyo está trabajando contra él.¹⁸

Pero esta inutilidad fuera del ámbito social del individuo, que resulta de la especialización, no es más que uno de los efectos de la ampliación arbitraria de los

¹⁷ Acerca del papel de la imaginación frente a los deseos y el conocimiento, confróntese la siguiente afirmación de Rousseau: “Es la imaginación la que nos amplía la medida de lo posible, sea para bien, sea para mal, y la que por consiguiente aumenta los deseos con la esperanza de satisfacerlos.” Rousseau, Jean Jacques. *Emilio...*, p. 105.

¹⁸ *Ibid.*, p. 45.

conocimientos sin un objetivo claro. Pues este proceso de sofisticación, desde el punto de vista de Rousseau, no sólo es un círculo vicioso, sino que, sobre todo, es producto de una curiosidad vana y del desconocimiento de los deberes primordiales que surgen de la naturaleza¹⁹. De esta manera, mientras más aprende de las cosas, más olvida de sí mismo, porque en el surgimiento de nuevas perspectivas hacia las cualidades de los objetos, aparecen otros tantos problemas que, de no desarrollar ese interés, no habrían aparecido. Así, mientras más se sabe, más se sufre, tanto por lo que se sabe como por lo que deja de saberse.

Este fenómeno de la especialización es el principio de la dependencia del hombre en sociedad y también una de las consecuencias del desarrollo de las ciencias y las artes por el camino de la ilustración. De hecho, según la perspectiva de Rousseau, y a partir del mismo tratamiento que se ha llevado a cabo en este trabajo, se encuentra en su progreso un camino que aleja al hombre, no sólo de su estado primitivo, sino también de su libertad y de la plenitud o perfección de la que es capaz. En términos de Grimsley, el hombre civil de Rousseau vive y muere en la esclavitud²⁰: en la esclavitud de su propio conocimiento. Sin embargo, antes de continuar con el desarrollo de la educación civil, o de la sociedad, y sus repercusiones en la relación primordial entre el hombre y el mundo, conviene profundizar un poco más en el papel de la especialización dentro de las dos partes de esa relación, para comprender mejor el alcance de la depravación del ser humano a partir de la mala educación.

¹⁹ “El propósito o fin que les ha dado vida [a las ciencias y las artes], demuestra a las claras la imperfección de su origen. ¿De qué nos servirían las artes sin el lujo que las sustenta? Sin la injusticia de los hombres, ¿cuál sería el objeto de la jurisprudencia? ¿Qué sería la historia si no hubiese tiranos, ni guerras, ni conspiradores? ¿Qué valdría, en una palabra, pasar la vida en estériles contemplaciones, si cada cual consultando los deberes del hombre y las necesidades de la naturaleza dedicase su tiempo sólo a servir a la patria, a los desgraciados, a los amigos? ¿Hemos sido acaso creados para morir atados a los bordes del abismo donde la verdad se ha ocultado? Rousseau, Jean Jacques. *Discurso...*, p.111.

²⁰ Grimsley, Ronald. *La filosofía de Rousseau*. Alianza, Madrid, 1977, p. 34.

1.1.1 La determinación imaginaria de las cosas

La creación de necesidades arbitrarias que lleva progresivamente a la especialización del conocimiento para satisfacerlas, procede no sólo de la apertura que quita el derecho de educación a la naturaleza, sino también de la suplantación teórica de la determinación de las cosas. Y es que, al no existir un criterio que ayude a establecer o aclarar el principio de los intereses del hombre sobre la realidad, la limitación de las cualidades objetivas sobre las que centra su atención varía tanto como las propuestas de su imaginación y la disposición de su fuerza sobre los objetos. Así, por ejemplo, debido a la posibilidad de acercarse a ciertos aspectos no inmediatos de la realidad, como todo aquello que no afecta a los sentidos pero toma forma en la imaginación, se crean conocimientos a partir de representaciones gráficas (v.g. letras) que acortan el camino de sus estudiantes en la supresión de la experiencia.

Sin embargo, su aprendizaje es incompleto: es un aprendizaje que sustituye la experiencia por la imaginación. La palabra se vuelve, en este aspecto, una simulación del conocimiento y al adquirirla se cree que se reproduce el saber de los libros, cuando no se hace más que hablar sin contenido. “Nunca repetiré lo suficiente -dice Rousseau- que concedemos demasiado poder a las palabras; con nuestra educación parlanchina no hacemos más que parlanchines.”²¹ Una advertencia similar aparece en el mito de Teuth que cuenta Sócrates a Fedro en el diálogo platónico; ahí, después de una discusión acerca de la utilidad de las letras y de su posible origen, el rey lanza su crítica a la divinidad:

Apariencia de sabiduría es lo que proporcionas a tus alumnos, que no verdad. Porque habiendo oído muchas cosas sin aprenderlas, parecerá que tienen muchos conocimientos, siendo, al contrario, en la mayoría de los casos, totalmente ignorantes, y difíciles, además, de tratar porque han acabado de convertirse en sabios aparentes en lugar de sabios de verdad.²²

²¹ Rousseau, Jean Jacques. *Emilio...*, p. 263.

²² Platón. *Fedro*. 275a-275b.

Y es que si no se aprendiera nada por medio de la escritura, de la palabra y, en general, de los conceptos abstractos, su utilización habría muerto con su origen, pero ese no es el caso. Al contrario, los juicios a los que da lugar este tipo de expresiones no sólo velan el sentido de la realidad, sino que muchas veces le dan la forma correspondiente a la fantasía colectiva de la sociedad. Porque el significado de las sensaciones a la percepción, como ya se había dicho, en el hombre no siempre se rige por las limitaciones de los objetos mismos, sino por el interés de la razón, determinado por la arbitrariedad de los deseos contextuales. Es decir que en el supuesto de la apertura de las inclinaciones básicas del hombre (deseos, conveniencias y perfección), no importa tanto el choque de los juicios sobre la realidad para su confirmación, como el acuerdo colectivo sobre sus limitaciones. Es así que la palabra ahorra el tiempo de la experiencia y predispone al estudiante al contacto con los objetos, de tal manera que al recibirlos no vea más que la forma que le han dado por medio del concepto. En este sentido, el hombre así educado no ve más que lo que pone en los objetos a partir de su imaginación prejuiciada. Por lo cual, no habría ningún problema en el supuesto de la apertura de la naturaleza, pues las limitaciones impuestas por la imaginación en nada afectarían su realidad, ya que ésta sería como conviene al conglomerado y no a su verdad. Sin embargo, desde el punto de vista de Rousseau, este empoderamiento del prejuicio sobre la experiencia directa es el principio del error en el hombre: “Sólo sé que la verdad está en las cosas y no en mi espíritu que las juzga, y que cuanto menos ponga de lo mío en los juicios que sobre ellas hago, más seguro estaré de acercarme a la verdad.”²³

Eso que se “pone” en las cosas no es más que la determinación arbitraria de la razón y, mientras no se establezca un choque de la fuerza y la imaginación del sujeto con su limitación real, seguirá creyendo que sus límites se extienden tanto como su fantasía, es decir, al infinito²⁴. La confrontación resultaría sencilla en el estado primitivo, pues la naturaleza exige su reconocimiento por la violencia de sus expresiones. Así, por ejemplo, un hombre meditativo, reflexivo, preocupado por la convivencia de los

²³ Rousseau, Jean Jacques. *Emilio...*, p. 406.

²⁴ “El mundo real tiene sus límites, el imaginario es infinito; ya que no podemos ensanchar el primero, recortemos el segundo; porque sólo de su diferencia nacen todas las penas que nos vuelven realmente desgraciados.” *Ibid.*, p. 106.

animales y las características esenciales de las plantas, en ese contexto primitivo, moriría en su letargo si no dejara de lado sus prejuicios y se guiara por la presión que surge en el momento. Sin embargo, en las ciudades actuales, esto se complica, pues la edificación de sus murallas subordina la voz de la naturaleza y materializa los sueños del conglomerado, manteniendo a sus habitantes dormidos y engañados en la caverna.

Y es que mientras más alejado se mantenga el hombre de las determinaciones naturales de las cosas, más afecta la imaginación el estado de sus límites. Pero, ¿acaso es posible esta separación?, ¿no está siempre el ser humano sujeto a la exigencia de su mundo y a la finitud de su fuerza? Si así fuera, la configuración de todo lo que le rodea y de sí mismo, no cambiaría en lo absoluto más que a partir de las leyes de la naturaleza, sin embargo, esto no parece suceder así. Al contrario, como dice Simplicius, “[...] en el mundo de los hombres no existe nada más estable que la inestabilidad”²⁵, porque lo que hoy es novedad, mañana será inútil. Los conocimientos se actualizan, los planes de estudio caducan, los paradigmas se transforman y las “revoluciones científicas” acompañan los saberes desechables que en otro tiempo pasaron por verdades. En este contexto, los límites se relativizan y las determinaciones dependen tanto de los prejuicios que pasan por la realidad. No obstante, la burbuja de la sociedad promueve el mantenimiento de estas fantasías y, mientras no se aleje lo suficiente de su influencia, con dificultad se podrá ver otra cosa que la estructuración bajo la cual se desarrolle el ciudadano.

Es por eso que Rousseau recomienda el distanciamiento de las ciudades y la educación en el campo, no sólo por las cualidades físicas que le convienen al niño para su desarrollo, sino, sobre todo, por el contacto directo con sus limitaciones sin el intermediario de los libros. No importa tanto aquí que aprenda de la imaginación de los autores, como de su mismo dolor, aquello que está a su alcance y lo que no, por lo que señala: “Observad la naturaleza y seguid la ruta que os marca. Ella ejercita continuamente a los niños; ella endurece su temperamento mediante pruebas de toda

²⁵ Grimmshausen, Hans Jacob. *El aventurero Simplicissimus*. Orbis, Barcelona, 1985, p. 123.

especie; ella les enseña desde temprana hora lo que es pena y dolor”²⁶. Mientras que: “Las ciudades son el abismo de la especie humana. Al cabo de algunas generaciones las razas perecen o degeneran; hay que revolverlas, y es siempre el campo el que proporciona esa renovación.”²⁷

No obstante, el límite de esta educación especializada que provoca la determinación imaginaria de las cosas y la protección de los prejuicios a partir del conglomerado social, será un punto que se tratará con mayor detenimiento en el segundo capítulo. Hasta aquí, basta con haber señalado su posibilidad dentro del pensamiento de Rousseau, así como, sobre todo, el papel de las motivaciones primitivas en la determinación e indeterminación de las afecciones inmediatas y de la formación del mundo a partir del prejuicio y la imaginación. Resulta conveniente pasar ahora a la otra parte de la relación, es decir, al hombre, pues la especialización que promueve o desfigura el establecimiento de las características de su mundo, no puede dejar de hacer lo mismo con sus limitantes. Y es que el hombre, en la obra de Rousseau, o forma el mundo con relación a sí mismo o se forma a partir del mundo.

1.1.2 La pérdida de la libertad en la confusión de la fuerza

Desde sus primeros años, los seres humanos aprenden de sus posibilidades y de sus limitaciones; su desarrollo acontece sobre la polémica constante entre sus deseos y sus capacidades. Por eso, durante la niñez necesitan del cuidado de los otros, porque sus capacidades son mínimas pero su deseo se eleva a la supervivencia. El niño llora, pide, exige; hace uso de su poca fuerza para obtener lo que busca, y los padres, en la mayoría de los casos, satisfacen sus caprichos para mantenerlo callado. Es así que se convierten en sus servidores, en una extensión de su voluntad, y el niño, aunque carezca del conocimiento de sus circunstancias, hace suyo su poder y extralimita su fuerza. Aprende a mandar antes de aprender a hablar; se le castiga antes de saber sus

²⁶ Rousseau, Jean Jacques. *Emilio...*, p. 55.

²⁷ *Ibid.*, p.74.

faltas y, en este proceso educativo, confunde el límite de sus capacidades con el número de sus esclavos.

No obstante, aunque la confusión de la fuerza aumente su orgullo por la posible realización de sus deseos a través de los otros, también se corrompe su libertad en la nueva dependencia que cobra por sus servidores. Si necesita comer, depende del cocinero; si vestir, del sastre; si estar sano, del médico; si transportarse, del cochero; si aprender, de los libros. De tal manera que no puede salir de su casa sin asegurar sus servicios en el lugar al que vaya. Éste ya no es el hombre primitivo que todo lo lleva consigo, es el ciudadano que ha perdido su libertad por entregar su voluntad a la de sus esclavos. En este sentido, podrá aumentar su capacidad ficticia, pero sin igualar nunca las afecciones posibles que se despiertan por el interés de la razón sobre las cosas. El niño no es libre por su falta de fuerza: porque sus necesidades superan sus capacidades; sin embargo, el ciudadano continúa con esta herencia por el desbordamiento imaginario de las cosas y su consecuente dependencia de las prácticas especializadas que lo aseguran de esa “violencia”. En este aspecto señala Rousseau:

La sociedad ha hecho al hombre más débil, no sólo privándole del derecho que tenía sobre sus propias fuerzas, sino, sobre todo, volviéndoselas insuficientes. He ahí por qué con su debilidad se multiplican sus deseos, y he ahí lo que constituye la de la infancia comparada con la edad adulta.²⁸

Y es que la sociedad, en este caso, se convierte para el hombre en lo que fuera la servidora para el niño, porque lo aleja de todo aquello que podría despertarlo a la conciencia de su incapacidad y lo acerca al objeto de su vanidad. Por lo cual, en el aumento de sus posibilidades, los ciudadanos se pierden en la apertura y ceden la libertad por la seguridad que les otorga el conglomerado. Se creen capaces de todo, pero no son nada sin sus servidores. La especialización, en este sentido, los lleva a prácticas que cada vez dependen más de sus asociados y que sin su colaboración ni siquiera serían posibles. Así, como el niño, el “hombre de mundo” depende del cocinero

²⁸*Ibid.*, p. 111.

para comer; el cocinero, de los proveedores; los proveedores, de los transportistas y estos de quienes cosechan, siembran y producen sus materias básicas. De esa manera, una sola necesidad involucra la participación de tantos hombres que se cree una tarea tan complicada que nunca se podría llevar a cabo por uno solo. En este aspecto, se pierde aun más el contacto con la naturaleza y la debilidad del ser humano se intensifica tanto como la dependencia ficticia por los intereses de la razón especializada.

Sin embargo, ¿no será que ese estado de dependencia mutua es lo natural en el hombre y que, como dice Aristóteles, la vida solitaria no es propia más que de bestias o de dioses?²⁹ Porque aquí la libertad, como la justicia, no consistirían tanto en la armonización de la fuerza con el deseo, sino en que cada uno tenga lo propio y haga lo que le corresponde.³⁰ La especialización, hasta cierto punto, sería entonces una condición natural que estaría determinada por las capacidades innatas que cada ser humano habría de mostrar durante su desarrollo por medio de la educación generalizada. Así, en efecto, lo propone Sócrates en la *República* de Platón:

[...] Pues me doy cuenta, ahora que lo dices, de que cada uno no tiene las mismas dotes naturales que los demás, sino que es diferente en cuanto a su disposición natural: uno es apto para realizar una tarea, otro para otra. ¿No te parece?³¹

De esta idea se deriva la clasificación de las almas y su justificación a partir de la mitología. La jerarquía es clara en este desarrollo: unos nacen para gobernar y otros para obedecer; la diferencia es natural y cualquier modificación conlleva a la degradación de la especie en sociedades injustas. Cuando los que deberían de ser zapateros, se convierten en gobernantes y los que deberían vigilar, labran la tierra, la sociedad ha decaído, porque cuando el hombre es un ser social por naturaleza, la determinación es esencial y no puede librarse de su vocación sin convertir su oficio en

²⁹ “Es pues manifiesto que la ciudad es por naturaleza anterior al individuo, pues si el individuo no puede de por sí bastarse a sí mismo, deberá estar con el todo político en la misma relación que las otras partes lo están con su respectivo todo. El que sea incapaz de entrar en esta participación común, o que, a causa de su propia suficiencia, no necesite de ella, no es parte de la ciudad, sino que es una bestia o un dios.” Aristóteles. *Política* I, ii, 25-30.

³⁰ Cf. Platón. *República* IV, 434a.

³¹ Platón. *República* II, 370b.

un vicio. Sin embargo, ¿hasta qué punto es posible sostener la especialización sin caer en el absurdo de las particularizaciones? ¿Acaso se puede culpar a la disposición natural por la desigualdad entre los hombres? Y, todavía más, si cada ciudadano en la república ideal se dedica a hacer lo que le corresponde para obtener una máxima eficiencia, ¿no necesitará todo el tiempo de los demás? Los guardianes no podrían salir a la guerra sin su séquito de cocineros, zapateros, cazadores, etc., para cubrir sus necesidades más básicas durante la campaña, lo cual es absurdo pues si ellos no se dedicaran a la guerra, morirían por la incapacidad de valerse por sí mismos.

No es este el lugar, sin embargo, para establecer una crítica contra el “sistema” ideado por Sócrates en este diálogo de Platón, porque habría que analizar, en primer lugar, hasta qué punto es la opinión de los interlocutores reflejada en uno de los personajes lo que se pone a prueba, más que una postura independiente sin la intención dialéctica que le subyace y, por otro lado, también cabría reflexionar si no es que acaso esa idealización de la república se vuelve más bien una exposición de la dificultad que trae consigo la formación de una sociedad a partir de la pura razón y de las “cólicas” consecuencias que se encuentran a cada paso.³² No es el objetivo de este capítulo llevar a cabo tales especulaciones, es sólo que esta idea de la codependencia de la humanidad para la supervivencia y mantenimiento de sus realizaciones esenciales trae consigo el fenómeno de la especialización tanto como la idea de la supuesta apertura de la naturaleza humana. Pues en ambas ideas se promueve la posición de los individuos como parte del conglomerado, sin el cual su existencia pierde sentido en la particularización. Y es que en la consideración del hombre como un ser social, su puesto como trabajador determina los límites de sus afecciones por el interés innato de su razón desarrollada por la educación, mientras que en la apertura de sus capacidades es la indeterminación del mundo la que impone la concentración del conocimiento debido a lo inconmensurable de sus particularidades.

En cualquier caso, aunque las consecuencias para los procesos valorativos y cognitivos del hombre que se derivan de estas consideraciones conservan grandes

³² Cf. Platón. *República* V, 451a.

diferencias en su desarrollo, construyen, sin embargo, una imagen del ser humano que no subsiste sin la sociedad por la necesidad de sus conocimientos. Así, no sólo la creación cíclica de problemas y soluciones destierra la posibilidad de su realización individual, sino también la consideración de su ser como una dependencia social, es decir, la del ser social por naturaleza. Y es que en este segundo caso, el hombre ya no es el niño burgués que alimenta su orgullo de la sociedad aunque se vuelva su esclavo, pero su incapacidad es todavía mayor porque la negación de su autonomía está dada por una cuestión irrevocable: por mucho que suba en la escala social su posición se sostiene siempre sobre la de los demás. En este sentido, al exilio de la independencia del hombre por su debilidad, le sigue, en el caso de la apertura, una voluntad voraz que nunca se satisface con la realidad porque su mundo está en la imaginación; mientras que de la consideración social, escapa siempre una frustración intolerable que exige la libertad más allá de los límites impuestos, incluso sobre los de la razón.

Sobre esta dialéctica entre la comprensión de la fuerza y el deseo, nace el desarrollo del hombre y su imagen frente al mundo: casi siempre o enaltecido el deseo por la apertura de sus posibilidades o subestimado el perfeccionamiento ante la consideración de una naturaleza fragmentada y dependiente de la organización social. Por lo anterior, en los dos casos, el ser humano vive frustrado e incompleto; la felicidad está fuera de su alcance, aun cuando es lo más cercano a sus facultades; lo más cercano en tanto sus deseos no exceden la capacidad de su naturaleza primitiva, aunque parezca ser el requisito del éxito en la sociedad:

¿En qué consiste, pues, la sabiduría humana o la ruta de la verdadera felicidad? No precisamente en disminuir nuestros deseos; porque si estuvieran por debajo de nuestro poder, una parte de nuestras facultades permanecería inactiva, y no gozaríamos de todo nuestro ser. Tampoco en ampliar nuestras facultades, porque si nuestros deseos crecieran más al mismo tiempo, únicamente nos volveríamos más miserables: consiste en disminuir el exceso de los deseos sobre las facultades, y en poner en igualdad perfecta el poder y la voluntad. Sólo entonces será cuando, estando todas las fuerzas en acción, el alma permanecerá tranquila y el hombre se encontrará bien ordenado.³³

³³ Rousseau, Jean Jacques. *Emilio...*, p. 105.

Sin embargo, aunque la exposición de la problemática resulte, hasta cierto punto, sencilla en cuanto a las bases teóricas sobre las que se describe en el *Emilio*, las características de la ruta y sus implicaciones en la educación del hombre conllevan dificultades que merecen ser tratadas en el siguiente capítulo. Hasta aquí, basta con haber considerado suficientemente la situación del enfrentamiento de la fuerza con el deseo, su relación con la imaginación y su papel dentro de la conformación del ser humano en su trato con el mundo. Todo esto, claro, sin perder de vista el destierro de la libertad en la confusión de la fuerza, tanto en la indeterminación de las capacidades del hombre por la apertura, como en la degradación de sus posibilidades en la limitación de la naturaleza al ser social. Y es que, como se vio, la idea de la libertad no se guarda en el ámbito especulativo ni en los arcanos de la metafísica, sino que cobra radical importancia para la educación y la plenitud del hombre en el camino de la naturaleza, desde que, sin su conservación en la armonización de la fuerza y el deseo, cualquier derivación normativa pierde su justificación en este sistema, pues su aplicación constituye el fundamento de la propuesta de Rousseau:

Sólo hace su voluntad quien, para hacerla, no necesita poner los brazos de ningún otro al extremo de los suyos: de donde se sigue que el primero de todos los bienes no es la autoridad sino la libertad. El hombre verdaderamente libre no quiere más que lo que puede y hace lo que le place. Ésta es mi máxima fundamental. No se trata más que de aplicarla a la infancia, y todas las reglas de la educación derivarán de ella³⁴.

Porque la libertad, en este aspecto, sólo es posible en la armonización de la fuerza con el deseo para que el hombre se baste a sí mismo. Así, la felicidad, el deseo, la fuerza y el desarrollo del conocimiento que se sigue de estos principios, tendrán que seguir un camino alejado de la especialización. Sin embargo, antes de entrar en el análisis de estas consideraciones, cabe determinar primero el trasfondo sobre el que se sostiene el pulso de la educación especializada, pues no es de razones de donde surge su motivación, sino, al contrario, parece que para Rousseau es la motivación la que da lugar a sus razones. Y es que, en efecto, parece que las pasiones dirigen el desarrollo de las ideas, por lo que en su caracterización podría encontrarse el problema principal

³⁴ *Ibid.*, pp. 110-111.

del comportamiento humano. No obstante, de esta idea, de sus objeciones y de sus repercusiones inmediatas, se tratará en el siguiente apartado.

1.2 La utilización de las pasiones en la cohesión social

Las opiniones que conforman el estado de normalidad entre las diversas sociedades, casi nunca están de acuerdo con la voluntad que las impulsa y, por eso, no sólo es posible encontrar la contradicción en sus principios, sino, sobre todo, de esos mismos principios frente a las emociones del conglomerado. Y es que la palabra, que sirve de medio a las expresiones de su pensamiento, pocas veces tiene el mismo significado que sus sentimientos e ideas. De hecho, la mayor parte de la población dentro de un contexto determinado carece de las bases ideológicas para comprender a cabalidad la legislación sobre la que, se supone, se limitan y regulan sus costumbres. Así, resulta sencillo incluir sobre los fundamentos constitucionales de la educación pública y dentro del habla cotidiana términos tales como armonía de las facultades humanas, plenitud, progreso científico, amor a la patria, libertad, etc., sin tener una idea clara acerca del sentido de sus significaciones ni, mucho menos, de los métodos exactos para su desarrollo. Porque ¿qué es la armonía de las facultades humanas?, ¿cuáles son esas facultades y hasta dónde se extienden sus posibilidades?, ¿cómo se armonizan?, ¿qué es la plenitud?, y, el progreso, ¿hacia dónde se dirige?, ¿cuál es su término? Se puede dedicar la vida a reflexionar acerca del significado exacto de cada uno de esos conceptos y de sus relaciones sin llegar a un acuerdo pleno de su extensión y particularidades a partir de la pura racionalidad. Y, aunque se pudiera, resultaría inútil para una población que ni siquiera se interesa por la lectura de los principios sobre los que se “sostienen” sus costumbres: “Esos intelectuales piensan que marcan las pautas a todos los ciudadanos cuando dos terceras partes no saben ni que existen.”³⁵

En este aspecto, si el ser humano dependiera sólo de su razón para la convivencia social, la complejidad de sus formularios no lo habría acercado a la república ideal, sino

³⁵ Rousseau, Jean Jacques. *La nueva Eloísa*. Catedra, España, 2013, pp.134-135.

al estado solitario sobre el que se encontraba. Es posible, en ese sentido, que no sea de una “necesidad aritmética” de donde surge el contacto básico entre los hombres para la fundación y establecimiento de la sociedad. Y es que, en efecto, la racionalidad, que muchas veces se ve reflejada en la legislación, los códigos morales y la educación de los niños, está lejos de tener un alcance universal. Así, el hombre reflexivo podrá definir cabalmente el camino hacia la perfección y la felicidad, sin acercarse lo más mínimo a su realización, porque sus motivos y sensaciones no se rigen por la palabra como por el sentimiento.

La afirmación anterior puede llegar a parecer obscura, aunque sea uno de los puntos centrales de la filosofía de Rousseau³⁶ y, también, de este trabajo. Sin embargo, parte de la experiencia y sus características se pueden desarrollar sin contradicción a partir del razonamiento mismo. ¿O es que acaso el hombre no siente antes de razonar?, ¿y sus discursos, consejos y tratados tendrán alguna autoridad si es que no pasan por el filtro de los sentimientos y de las sensaciones? La cuestión puede resultar complicada, quizá no tanto por la naturaleza del problema, como por la carga significativa que la tradición ha legado sobre los conceptos principales de los que se trata. Pues, ¿qué es la razón y cuáles son sus diferencias con respecto a los sentimientos? Se tendría que pasar lista aquí a todas y cada una de las definiciones anteriores, así como a las falsas interpretaciones y problemas en cuanto a la traducción de términos emparentados como *logos*, *nous*, *phronesis*, *vernunft*, *verstand*, *ratio* o *intellectus*, para dar una respuesta cabal a la pregunta anterior y, no obstante, la duda seguiría porque, como bien señala, al menos en este caso, Thomas Kuhn:

Las palabras, con pocas excepciones, no tienen significados individualmente, sino sólo a través de sus asociaciones con otras palabras dentro de un campo semántico. Si el uso de un término concreto cambia, entonces el uso de los términos asociados con él normalmente también lo hace.³⁷

³⁶ Cf. Las dos manifestaciones del alma humana que se perciben como principios estéticos previos a la razón humana y que permiten el establecimiento de la sociedad y la supervivencia del hombre. Rousseau, Jean Jacques. *Discurso...*, p. 136.

³⁷ Kuhn, Thomas. “Mundos posibles en la historia de la ciencia”. En Conant y Haugheland (comps.) *Thomas Kuhn. El camino desde la estructura. Ensayos filosóficos, 1970-1973*. Barcelona, Paidós, 2002, p. 82.

Por eso, no sólo habría que seleccionar algunos pasajes de los autores más significativos en torno a estas cuestiones para entender la idea detrás del concepto, sino que sería necesario traer a colación el desarrollo de esos casos dentro de su campo semántico, es decir, de la obra misma. En este aspecto, se vuelve al problema del principio, ¿hasta qué punto resulta lícita la definición de palabras con palabras y cómo es que se llega a una comprensión plena de términos tan abstractos como hombre, mundo, razón, sentimiento, etc. sin un sentido absoluto que trascienda los puntos de vista particulares y las determinaciones históricas? Y es que la pregunta no versa sólo sobre su posibilidad, sino también, y principalmente, acerca de su necesidad: acerca de la necesidad de una definición constante para la comprensión entre los individuos. Porque, si así fuera, las conversaciones habituales sólo serían posibles con un diccionario en la mano, y ni siquiera eso, dado que la mayor cantidad de términos no aclararía las ideas, sino que las volvería más oscuras por la indeterminación individual fuera del campo semántico. Sin embargo, la comprensión, en mayor o menor medida, se da no sólo entre los integrantes de una sociedad, sino también entre los autores de otra época y sus lectores actuales y, aunque se utilicen términos con matices diversos sin una definición clara, la comprensión subsiste, no tanto por la coherencia lógica, como por el sentir que se revela y se comparte en el fondo de lo que se comunica. En otras palabras, la comprensión que permite la comunicación a pesar de la debilidad racional para la definición constante de los términos e ideas es una comprensión del sentir, es decir, una comprensión estética de los motivos básicos. Así, advierte Rousseau en varios escritos:

Os dije ya que no quería discutir con los filósofos, sino hablar a vuestro corazón. Aunque todos los filósofos del mundo probaran que no tengo razón, si sentís que tengo razón, ya no quiero más. Sólo es necesario para ello distinguir nuestras percepciones adquiridas de nuestros sentimientos naturales; pues sentimos necesariamente antes de conocer, y de igual modo que no aprendemos a querer nuestro bien personal y a evitar nuestro mal, sino que esa voluntad proviene de la naturaleza, del mismo modo, el amor al bien y el odio hacia lo malo nos son tan naturales como nuestra propia existencia [...]

Existir es para nosotros sentir, y nuestra sensibilidad es indiscutiblemente anterior a nuestra misma razón.³⁸

Es en este sentido que no se entiende la palabra por la palabra misma: aislada del momento en que se dice; de la forma en que se expresa. No se necesita de una definición exacta por cada mensaje entre los seres humanos, porque el gesto, el tono, el lugar y, sobre todo, el reconocimiento tácito que produce la empatía acercan más al entendimiento que la coherencia lógica del discurso. Por eso, cualquier mensaje hablado o escrito con el que no se guardara ningún tipo de experiencia análoga o sentimiento encontrado, carecería del sentido propio para los receptores, incluso si su lenguaje fuera el mismo y en sus palabras se revelara una verdad al alcance de la razón. Es cierto, por otro lado, que se puede repetir su contenido, aceptarlo y hasta creerlo, aunque no se comprenda, sin embargo, su conocimiento se desmiente en el análisis de su dogma y la incongruencia de sus sentimientos con sus palabras. Así, se le puede enseñar a los niños a creer en “un Dios todopoderoso creador del cielo y de la Tierra; de todo lo visible y lo invisible...”, sin una comprensión clara de sus significaciones ni un sentimiento compartido que revele el alcance de sus expresiones. El niño cree en efecto en ese Dios, lo mismo que muchas personas, pero “ese Dios” no es la idea ni el sentimiento de lo señalado, sino lo que señala, es decir que comparten el mismo término y lo aceptan, aunque cada uno le dé un sentido diferente.³⁹

Este problema ya se había tratado en el primer apartado de este capítulo, es decir, el problema de cómo es que se crea una “falsa sabiduría” entre los integrantes del conglomerado y de cómo la materialización del prejuicio en las ciudades reafirman ese conocimiento por el resguardo de un enfrentamiento con la naturaleza. Sin embargo, a partir de ello se deja ver algo aquí que en aquel momento se daba por supuesto. Pues, debido a la indeterminación de los conceptos en la comunicación, de la creación de significados arbitrarios y del pseudo-conocimiento del mundo a partir de las palabras, la razón parece que no es suficiente para explicar la comprensión estética entre los integrantes del conglomerado, pues las pasiones y el conocimiento no se agotan en el

³⁸ Rousseau, Jean Jacques. *Cartas...*, pp. 124-125.

³⁹ Rousseau, Jean Jacques. *Emilio...*, p. 97.

discurso. No obstante, si bien es cierto que tampoco sucede a la inversa, es decir que la razón se agote en el discurso, lo que se pretende con esto es notar que la intención con que el establecimiento de sus juicios limitan el acercamiento a las cualidades de los objetos y crean las determinaciones de los conceptos, no recae en sí misma, sino en el interés motivado por las pasiones básicas.

En este aspecto, la comunicabilidad que mantiene y posibilita el establecimiento de las sociedades humanas, encuentra su base en una comprensión de las pasiones más que en la distinción exacta de los términos. En otras palabras, la raíz del concepto, en Rousseau, parece que se sumerge en el sentimiento y, a partir de su imperativo, da forma a los primeros signos del lenguaje: “Las necesidades dictaron los primeros gestos y las pasiones arrancaron las primeras voces”.⁴⁰ Por lo que el conocimiento expresado por la palabra no puede ser, en estos términos, lógico por principio, sino estético, puesto que su origen no se remonta al razonamiento, sino al impulso callado pero determinante de las pasiones y los sentimientos. Si esto es así, parece que la motivación primitiva del hombre y la creación de problemas y soluciones en su contacto con el mundo, no es producto de una opinión expresable por un “marco teórico” o “paradigma”, sino en un estado de normalidad basado en el sentimiento, en tanto que no atiende tanto a la palabra como a la pasión de donde surge.

Sin embargo, aunque esto fuera así, resta preguntar todavía ¿cuáles son estas pasiones primitivas y cómo se diferencian de la razón y el sentimiento? Además, ¿cómo es que de algo así puede derivarse una tendencia social como la de la especialización y cuál es su papel en la relación del hombre con el mundo? Por lo que, para aclarar mejor el desarrollo de estos conceptos a la luz de la propuesta educativa de Rousseau, se ha de reflexionar acerca de un concepto central en su filosofía, es decir, de la pasión fundamental degenerada que sirve de criterio a aquellas

⁴⁰ Rousseau, Jean Jacques. *Ensayo sobre el origen de las lenguas*. (Recurso en línea) https://rdu.unc.edu.ar/bitstream/handle/11086/1144/EI%20origen%20de%20las%20lenguas_Rousseau.pdf?sequence=1 (Citado el 10 de febrero del 2019), p. 27.

disposiciones básicas que determinan la búsqueda o el rechazo del objeto de nuestras sensaciones: el amor propio.⁴¹

1.2.1 El amor propio en el detrimento de la fuerza

Las razones intentan marcar un camino no sólo para el desarrollo del conocimiento humano, sino también para su comportamiento. Sin embargo, como se vio, la indeterminación de sus conceptos y la incompreensión de sus principios por el conglomerado, hacen de sus ideales una irrealidad conforme a los motivos sociales. De nada sirve, por eso, que el estudiante de Rousseau repita conforme a la letra las obras morales de Plutarco si sus acciones lo contradicen continuamente; lo importante recae en el sentimiento de lo que se dice, esto es, en la pasión que le otorga sentido a sus expresiones. Es así que poco importa si Emilio sabe o no de filosofía⁴²; porque el fundamento de su educación no se encuentra en la razón, sino en la limitación y extensión de sus pasiones.

La meta de la educación, según el mismo Rousseau⁴³, consiste precisamente en que el hombre se vuelva razonable, por lo que inculcar estos preceptos es comenzar por el final: de lo que se trata es de crear las condiciones para que encuentre sus ideas y las entienda por su experiencia, no de que se llene con palabras sin contenido alguno. Es por eso que lejos de centrarse en la instrucción lógica de Emilio, el preceptor concierta

⁴¹ Cf. “El amor no procede de la naturaleza, al contrario, él es la regla y el freno de las inclinaciones de ésta [...]” Rousseau, Jean Jacques. *Emilio...*, p. 316.

⁴² “De esta suerte no se está obligado a hacer del ser humano un filósofo antes que un hombre; sus deberes para con los demás no le son dictados únicamente por las tardías lecciones de la sabiduría [...]” Rousseau, Jean Jacques, *Discurso...*, p. 137.

⁴³ “De todas las facultades del hombre, la razón, que por así decir no es más que un compuesto de todas las demás, es la que se desarrolla con mayores dificultades y más tarde; ¡y de esa quieren servirse para desarrollar las primeras! La obra maestra de una buena educación es hacer un hombre razonable: ¡Y pretenden educar a un niño mediante la razón! Es empezar por el final, es querer hacer de la obra el instrumento. Si los niños entendieran la razón, no necesitarían ser educados; y hablándoles desde su edad más temprana una lengua que no entienden, se los acostumbra a contentarse con palabras, a controlar cuanto se les dice, a creerse tan sabios como sus maestros, a volverse dictadores y rebeldes, y cuanto se cree lograr de ellos mediante motivos razonables, no se logra nunca sino por motivos de codicia, o de temor, o de vanidad, que siempre nos vemos obligados a unir a los otros.” Rousseau, Jean Jacques. *Emilio...*, p.119.

una confrontación regulada que imita a la naturaleza en la limitación de sus pasiones. Sin embargo, para llevar a cabo esta tarea, es necesario conocerlas, tanto en su origen previo a las determinaciones de la normalidad, como en su depravación por medio de la sociedad. Es así que para encontrar las pasiones primitivas en el hombre, el ginebrino empieza por la descripción de las circunstancias específicas de su época y de la contradicción entre los códigos morales frente al comportamiento básico que se revela bajo el maquillaje de los buenos modales. En este sentido, Rousseau no da inicio a su sistema educativo en el *Emilio*, sino que lo va preparando desde la descripción del hombre en su proceso a la degeneración en sus primeros discursos, hasta su recreación natural en sus obras posteriores a la crítica⁴⁴. En otras palabras, su reflexión se dirige al desarrollo de la educación social junto con sus múltiples consecuencias: especialización, apertura de la imaginación, creación arbitraria de problemas y soluciones, etc., con el objetivo de encontrar las determinaciones fundamentales, a partir de las cuales se hace posible la motivación de este camino contradictorio en el ser humano.

Si Rousseau se basara, para este estudio, únicamente en la ficción de los códigos y expectativas racionales acerca del progreso histórico y el avance científico, todo sería diferente: el ensueño de la imaginación que se rige por la normalidad dentro de la sociedad pintaría un entorno de esperanza en el conocimiento muy diferente a la caracterización del hombre en su *Discurso sobre las ciencias y las artes*. Y es que como se dijo, el hombre se divide entre lo que parece y lo que es, entre sus sentimientos y sus opiniones, hasta el punto en que, como indica Grimsley: “[...] para conocer el verdadero carácter de los hombres basta con encontrar lo contrario de lo que aparentan”.⁴⁵ Por ello, Rousseau parte de la normalidad, pero sin seguir sus preceptos, es decir que, en el estudio del desarrollo de la historia humana, no sigue el

⁴⁴ Por ello la exposición crítica de los males contemporáneos tiene que verse completada por algunas sugerencias constructivas para remediarlos. No basta con reducir la tasa de corrupción, sino que también es necesario, si resulta posible, enseñar el camino de la felicidad, al menos a aquellas personas y naciones –y tal vez no haya muchas- que todavía sean capaces de percibir y seguir la verdad.” Grimsley, Ronald, *op. cit.*, p. 27.

⁴⁵ *Ibid.*, p. 30.

camino de sus documentos, sino el entramado de su literatura,⁴⁶ porque no importa tanto a este conocimiento la selección racional de los acontecimientos sociales, como la espontaneidad que revela el espíritu de la época en sus particulares.

Es así que la reflexión en torno a las pasiones fundamentales que funcionan como motivos en el desarrollo de la educación social, no se da por medio del análisis de la selección de los datos más relevantes, porque los criterios de su relevancia determinan su imagen. Por eso, los estudios de la época, que tratan de describir las costumbres del hombre primitivo, según Rousseau, no hacen más que trasladar el reflejo de sus hábitos a otro contexto⁴⁷. La cuestión recae, en este aspecto, en el reconocimiento de los principios que, más allá de la razón, mantienen al hombre con vida y limitan su violencia a este objetivo. Para esto hay que posar la mirada en los deseos básicos, en aquello que se sobreponga a la vanidad creada por el desarrollo de los problemas y las soluciones, esto es, en los objetivos básicos del hombre primitivo: sustento, reproducción y seguridad. Por lo cual, no es necesario buscar los motivos fundamentales del comportamiento dentro de la inconmensurable cantidad de deseos actuales, sino en aquellos que den lugar a estas cuestiones básicas, previas a cualquier tipo de desarrollo cognoscitivo, es decir, a un estado puramente natural.

Es en este aspecto que Rousseau cree encontrar en el ser humano dos principios innatos que regulan y determinan el comportamiento previo al desarrollo de la razón:

Dejando, pues, a un lado los libros científicos que sólo nos enseñan a ver a los hombres tales como ellos se han hecho, y meditando sobre las primeras y más simples manifestaciones del alma humana, creo percibir dos principios anteriores a la razón, de los cuales el uno interesa profundamente a nuestro bienestar y a nuestra conservación, y

⁴⁶“Ciertamente que el genio de los hombres reunidos o de los pueblos es muy diferente del carácter del hombre particular, y que no examinarlo también en la multitud sería conocer de modo muy imperfecto al ser humano; pero no es menos cierto que hay que empezar por estudiar al hombre para juzgar a los hombres, y que quien conociese perfectamente las inclinaciones de cada individuo podría prever todos sus efectos combinados en el cuerpo del pueblo.” Rousseau, Jean Jacques. *Emilio...*, p. 356.

⁴⁷ Cf. Rousseau, Jean Jacques. *Discurso...*, pp. 133-134.

el otro nos inspira una repugnancia a la muerte o al sufrimiento de todo ser sensible y principalmente de nuestros semejantes.⁴⁸

Y es que la expresión de estos principios no se da a partir de la regulación teórica, sino de los sentimientos, sin los cuales la legislación misma carecería de fundamento. Así, el amor de sí y la piedad, como posteriormente el autor llamará a estos principios en relación a la conciencia, se convierten en el fundamento del comportamiento humano, en tanto que se encuentran a la base de los motivos para el establecimiento de las disposiciones básicas que sirven como criterio en la cualificación de lo agradable y lo desagradable, de lo conveniente y de lo inconveniente, además de los juicios particulares acerca de la felicidad o perfección. En este sentido, la justificación lógica de la existencia de estos principios carece de valor frente a la aceptación estética a la que mueve el discurso como un medio. En otras palabras, los sentimientos innatos que sirven de motivo a los criterios de la naturaleza no se demuestran, se muestran por la voz de la conciencia⁴⁹. Es por eso que no importa tanto la coherencia argumentativa en la educación de Emilio, como el sentir que despierta en su ser por el enfrentamiento constante con la realidad. Así, si esos principios no le estuvieran dados por naturaleza, cualquier esfuerzo de enseñanza sería en vano, pues no sólo se encontraría abierto a las posibilidades como el hombre camaleónico de Pico della Mirandola⁵⁰, sino que andaría a ciegas en un mundo sin criterios de aceptación y rechazo.

⁴⁸ *Ibid.*, p. 136.

⁴⁹ Cf. “Hay pues en el fondo de las almas un principio innato de justicia y de virtud por el cual, a pesar de nuestras propias máximas, juzgamos nuestras acciones y las de los demás como buenas o malas, y es a ese principio al que doy el nombre de conciencia.” Rousseau, Jean Jacques. *Emilio...*, p. 431.

⁵⁰ Cf. “Estableció por lo tanto el óptimo artífice que aquel a quien no podía dotar de nada propio le fuese común todo cuanto le había sido dado separadamente a los otros. Tomó por consiguiente al hombre así construido, obra de naturaleza indefinida, y habiéndolo puesto en el centro del mundo, le habló de esta manera: Oh Adán, no te he dado ni un lugar determinado, ni un aspecto propio, ni una prerrogativa peculiar con el fin de que poseas el lugar, el aspecto y la prerrogativa que conscientemente elijas y que de acuerdo con tu intención obtengas y conserves. La naturaleza definida de los otros seres está constreñida por las precisas leyes por mí prescritas. Tú, en cambio, no constreñido por estrechez alguna te la determinarás según el arbitrio a cuyo poder te he consignado. Te he puesto en el centro del mundo para que más cómodamente observes cuanto en él existe. No te he hecho ni celeste ni terreno, ni mortal ni inmortal, con el fin de que tú, como árbitro y soberano artífice de ti mismo, te informases y plasmasen en la obra que prefirieses. Podrás degenerar en los seres inferiores que son las bestias, podrás regenerarte, según tu ánimo, en las realidades superiores que son divinas.” Pico della Mirandola, Giovanni. *Discurso sobre la dignidad del hombre*. (Recurso en línea) <http://editorialpi.net/ensayos/discursosobreladignidaddelhombre.pdf> (Citado el 11 de febrero del 2019) p. 5.

Sin embargo, si la motivación primitiva del hombre recae sobre estos principios, entonces ¿por qué se alejan tanto sus actos de la conmiseración, el cuidado propio y el amor a sus semejantes? ¿No son acaso algunas de las consecuencias inmediatas de la piedad y el amor de sí? El hombre actual no sólo hace la guerra y descuida el cultivo de la sabiduría, sino que comete los crímenes más violentos y despreciables contra los que le rodean: violaciones, asesinatos, chantajes, mentiras, todo esto ¿es posible que se derive de sentimientos tan puros y sencillos como los que señala Rousseau? Y, aún más, ¿será acaso que el fundamento de la normalidad social recaiga sobre estos sentimientos? Porque, en este sentido, la relación primordial entre el hombre y el mundo cobraría significado desde la piedad y el amor, por lo que la especialización, el progreso científico y la creación de soluciones y problemas responderían en el fondo a los principios de la naturaleza. En este aspecto, de ser así, la maldad se derivaría de su estado primitivo, y la educación, como para Hobbes⁵¹, no tendría que escuchar la voz de sus pasiones esenciales, sino dominarlas para dirigir las a partir de la ley.

No obstante, aunque la norma de la naturaleza se dé a partir del amor en general, es decir, hacia sí mismo (amor de sí) y hacia los demás (piedad), esto no implica que sus determinaciones se vuelvan inmodificables, porque, si bien la tendencia primitiva marca un camino, sus limitaciones obedecen a un enfrentamiento con el mundo, en el que no sólo el sujeto acata la inmediatez de su inclinación, sino también, de lo que le rodea. Es así que, incluso cuando la voz de la naturaleza marca el camino de acción ante alguna circunstancia, el ser humano tiende a darle una forma propia a partir de sus prejuicios, es decir que al enfrentamiento con el mundo le opone su interpretación desde la normalidad. En este aspecto, el hombre se aísla en la reflexión de sus prejuicios y la racionalidad justifica el modo de actuar en contra de sus impulsos básicos. Por eso, aquel que más reflexiona puede ser también el más perverso y la filosofía es capaz de convertirse, más que en el camino hacia la liberación de la caverna, en las imágenes que sujetan a la humanidad dentro de la sociedad:

⁵¹ Cf. Hobbes, Thomas. *Leviatán o la materia, forma y poder de una república eclesiástica*. Fondo de cultura económica, México, 1980.

La razón engendra el amor propio y la reflexión lo fortifica; es ella la que reconcentra al hombre en sí mismo; es ella la que lo aleja de todo lo que le molesta y aflige. La filosofía lo aísla impulsándolo a decir en secreto, ante el aspecto de un hombre enfermo: "Perece si quieres, que yo estoy en seguridad." Únicamente los peligros de la sociedad entera turban el tranquilo sueño del filósofo y hácenle abandonar su lecho. Impunemente puede degollarse a un semejante bajo su ventana, le bastará con taparse los oídos y argumentarse un poco para impedir que la naturaleza se rebele y se identifique con el ser que asesinan. El hombre salvaje no posee este admirable talento, y falto de sabiduría y de razón, se le ve entregarse atolondradamente al primer sentimiento de humanidad.⁵²

Es entonces que el amor se expresa de una forma diferente; ya no hacia sí mismo como autoconservación, ni hacia la identificación con el dolor ajeno en la piedad, sino como una propiedad, es decir, como algo que se busca poseer por completo, incluso en detrimento del otro. El amor propio es, en este sentido, el motivo fundamental a partir del cual el hombre se individualiza y concibe la idea del yo desde la reflexión como un ser que no se identifica con el mundo. Es aquí que comienza lo que Grimsley interpreta como el proceso de insatisfacción del hombre consigo mismo⁵³, pues el saber de la distinción entre los otros no sólo lleva al egoísmo propio del ser que razona, sino a la comparación constante en busca de la apropiación del amor como un derecho. Así, el ser humano ya no se conforma con ser, sino que quiere ser esto o aquello: quiere ser lo que los demás aprecian, porque el aprecio hacia sí, es lo más importante:

Tal es, en efecto, la verdadera causa de todas las diferencias: el salvaje vive en él mismo; el hombre sociable, siempre fuera de sí; no sabe vivir más que en la opinión de los otros, de cuyo juicio extrae el sentimiento de su propia existencia.⁵⁴

El amor propio, en este aspecto, es una instancia social del sentimiento fundamental que sirve de norma a la naturaleza en sus criterios de aceptación y rechazo. Sin embargo, al partir de la arbitrariedad humana, sus motivaciones se vuelven volubles y

⁵² Rousseau, Jean Jacques. *Discurso...*, p. 158.

⁵³ Grimsley, Ronald, *op.cit.*, pp. 33-34.

⁵⁴ Rousseau, Jean Jacques. *Discurso...*, p. 188.

contingentes: es por eso que su impulso, al ser tomado por la naturaleza humana misma, es visto como una apertura, es decir, como la naturaleza abierta a la multiplicidad de las opiniones que conforman la normalidad de la sociedad histórica. Este sentimiento surge, inevitablemente, en el niño que es educado dentro de la sociedad, incluso en aquellas en las que se mantenga aislado de los hombres la mayor parte del tiempo como en las zonas rurales. Y es que, una vez que toma conciencia de sí mismo, el ser humano se compara y busca acrecentar su vanidad por medio de los otros, en la aceptación de su grandeza. No obstante, ese impulso no conlleva sólo la superación por medio de la competencia, sino a la insatisfacción constante que resulta de la envidia, porque, en secreto, la glorificación de sus semejantes no es otra cosa que la esperanza del amor propio por usurpar ese lugar.

Así, en una sociedad, no importa dónde se ubique el papel más alto, pues a partir de su jerarquización todos están insatisfechos: todos buscan siempre algo que no son y que no saben dónde se encuentra. Unos envidian el lugar del otro; los demás temen perderlo, y la vida se va en una competencia constante en la que no hay ganador posible. Y es que el ser humano en general tiene una cantidad finita de fuerza para conseguir lo que quiere, sin embargo, como algunos de los filósofos antiguos ya habían notado⁵⁵, su deseo puede extralimitarse al infinito por la imaginación. En este sentido, a la llegada del capricho voraz del amor propio que todo lo somete a la comparación, le sigue la insatisfacción constante y la aparente reducción de la fuerza. Pues, en efecto, aunque la fuerza del individuo se extendiera al valor de la totalidad, el desbordamiento del deseo ilimitado no se vería satisfecho con sus posibilidades.

Es por esto que el hombre es un ser débil y acomplejado, a pesar de todas sus capacidades, pues no importa tanto el progreso de su conocimiento, cuando su motivación fundamental recae sobre la depravación de un sentimiento que siempre exige pero no da más que los pequeños murmullos de una naturaleza sofocada. Así, la educación de Rousseau para Emilio, no se concentra en el desarrollo del conocimiento

⁵⁵ Cf. “El origen de esta inclinación está en que sólo se proponen vivir, mas no vivir bien y, como sus deseos no conocen límite, lo que anhelan es que no lo tengan tampoco los medios para satisfacerlos.” Aristóteles. *Obras filosóficas (Política)*. W. M. Jackson, inc., U.S.A., 1974, p. 277.

ni en la especialización de sus capacidades para cumplir con una tarea exacta dentro de la sociedad, sino en los límites de la imaginación y la aceptación de sus capacidades frente al mundo. Su formación es por esto, negativa, en tanto que no se trata de modificar las motivaciones básicas que le vienen por naturaleza, sino de mantenerlas a pesar de las exigencias arbitrarias de una sociedad en la que el amor propio impulsa la imaginación hacia un progreso infinito. En este aspecto, reflexiona Rousseau: “El mundo real tiene sus límites, el imaginario es infinito; ya que no podemos ensanchar el primero, recortemos el segundo.”⁵⁶

1.3 La conformación del erudito sin conocimiento o del ciudadano y su concepto del mundo

Las múltiples facetas que adquiere la relación del hombre con el mundo a partir del análisis de su desarrollo cognoscitivo y social, parecen apuntar al fundamento sensible de sus motivaciones, más allá de la intención racional expresada en los parámetros lógicos de sus objetivos políticos, científicos y legislativos en general. Por lo que, en este aspecto, la selección misma de las cualidades objetivas que constituyen la inconmensurable cantidad de percepciones posibles, toma sus criterios en el desarrollo e intensidad del sentimiento básico en sus diversas acepciones: amor de sí, amor al prójimo, amor propio. Así, el *Emilio* de Rousseau no sólo muestra las consecuencias de la degeneración e inestabilidad de la estética fundamental en el hombre sobre la sociedad, sino también la de esa misma sociedad sobre sus motivaciones estéticas a partir de la educación. La especialización, la creación de soluciones y problemas sin un objetivo claro, la confusión de la naturaleza con la apertura ilimitada del amor propio sobre la imaginación y, en general, la ruptura del hombre entre sus deseos y sus capacidades, en ese sentido, serían expresiones de una tendencia a la deformación de las sensaciones a partir de la creciente pretensión de los particulares por centralizar la atención del todo sobre sí mismos. En otras palabras, la propiedad del amor separa al sujeto del mundo y lo convierte en *su* mundo.

⁵⁶ Rousseau, Jean Jacques. *Emilio...*, p. 106.

La idea del yo surge en el hombre como un principio que le aleja de las circunstancias reales que intervienen a cada momento sobre su reflexión; transforma la naturaleza en un posible sueño y traslada su confianza a las fórmulas heredadas por su razón. Piensa, luego existe⁵⁷, pero ¿quién es el que piensa? ¿Qué es ese pensar y hacia dónde dirige su existencia? No lo sabe con certeza, sin embargo, deriva su mundo a partir de esa realidad: del amor centralizado, propio y con la claridad intuitiva de su acontecer que los otros no tienen.

No obstante, la caracterización de ese mundo es endeble: la realidad amenaza con derribar sus fundamentos y la debilidad del hombre reluce en la soledad porque pierde el apoyo del conglomerado. Por eso, debido al amor propio, el ser humano busca la aceptación y la admiración de sus semejantes, pues sólo en el círculo de la normalidad que sostiene a la sociedad se mantienen sus ideas intactas. Así, la materialización de la imaginación en las grandes ciudades protege a sus habitantes de la “naturaleza” y promueve la competencia por la privatización del amor, pues aquel que lo conquiste para sí, será el yo que dé razón de ser a la normalidad. El hombre se convierte en el lobo del hombre y la aparente búsqueda del poder por la seguridad de su existencia, no es, en este caso, más que la expresión de la inestabilidad del amor propio por su incesante deseo de aprobación individual por la colectividad.

Es así que el mundo se conceptualiza, es decir que adopta los límites de la racionalidad impulsada por el amor propio hasta donde lo permita el interés del conglomerado. En ese sentido, la validez de sus conceptos no dependería tanto de la lógica interna de sus limitaciones, ni de su capacidad explicativa frente a la experiencia, sino, sobre todo, de la coherencia ideológica conforme a la sociedad que le dé soporte al significado de sus palabras y las proteja de las contradicciones de la realidad. Por eso, el hombre social entrega su libertad a cambio de la seguridad que le ofrece el cuerpo colectivo, pues no sólo ha perdido su independencia a partir de la especialización, sino que todo su conocimiento se basa ahora en la función dentro del

⁵⁷Cf. Descartes, René. *Meditaciones metafísicas con objeciones y respuestas*. Alfaguara, Madrid, 1977.

mantenimiento de la sociedad. Fuera de ese entorno, según Rousseau⁵⁸, sus conocimientos son prácticamente inútiles, porque esa utilidad depende del respaldo de la colectividad en la que se desarrolla y no de las determinaciones naturales.

En este aspecto, la educación que forma el conocimiento de los ciudadanos dentro de la sociedad, tratará de promover el mantenimiento de esos conceptos y, sobre todo, del amor propio que les sirve de fundamento. Así, el estudiante aprenderá los términos de su maestro a la vez que se educa en la competencia que despierta el amor propio por la exaltación de las ideas que convergen con la normalidad y la humillación de los que se apartan. La educación institucionalizada se convierte en un centro de comparación sistemática en la que resaltan los que mejor se adhieren a los estándares de la normalidad y se descarta a los que suponen un peligro para el funcionamiento de sus marcos conceptuales. Por eso, en realidad no importa tanto si el niño aprende lo que se le dice o si ese aprendizaje sólo lo repite sin conocimiento por la palabra vacía como autómatas, pues probablemente ni siquiera le será útil dentro de su futuro campo laboral; lo relevante en esta educación se encuentra en la adopción de los comportamientos aceptados y en el sentimiento de competencia que caracteriza al amor propio. Así, el estudiante aprende más en sus descansos, en el comportamiento de su maestro y en los juegos con sus compañeros, que en la repetición constante y sin sentido de las fórmulas desgastadas dentro del plan de estudios.

La educación social deriva, así, en la formación del ciudadano, es decir, en la formación de un hombre sin existencia al margen de la aprobación del conglomerado, pues de su papel dentro de la jerarquía establecida por la imaginación colectiva, no sólo se sigue la materialización y el aseguramiento de sus opiniones, sino también los de su propio ser. Se crea, con esto, un ideal de hombre como buen ciudadano y sus características se colocan en un futuro inexistente, por lo que, sin darse cuenta, se

⁵⁸ “En el orden social, donde todos los puestos están marcados, cada cual debe estar educado para el suyo. Si un particular formado para su puesto se sale de él, ya no sirve para nada. La educación sólo es útil mientras la fortuna concuerda con la vocación de los padres; en cualquier otro caso es perjudicial para el alumno, aunque sólo sea por los prejuicios que le ha dado.” Rousseau, Jean Jacques. *Emilio...*, p. 45.

despoja al individuo de su ser y, en ese vacío, crece una voluntad ciega y siempre insatisfecha que subsiste con base en la esperanza proyectada de una vida mejor.

El hombre así formado se convierte en el prototipo de una ideología del progreso que resulta inevitable, desde que el sentimiento de propiedad erótica (amor propio) se confunde con los criterios de búsqueda o rechazo del objeto de las sensaciones, es decir, con la naturaleza humana. En ese sentido, el mundo ilimitado de la imaginación, la materialización de las opiniones al resguardo de las ciudades, la creación constante de soluciones y problemas sin un objetivo claro y la pérdida de la identidad del hombre a partir del vacío creado por el amor propio, no sólo mantienen en funcionamiento la normalidad esencial de las instituciones sociales, sino que, principalmente, sumergen al ser en un devenir histórico de realizaciones fantásticas, es decir, en el futuro ideal hacia donde su vuelcan los esfuerzos de generaciones para las que la vida no es más que una espera constante de un fruto que nunca madura.

El ser humano que se ha instruido bajo este sistema no puede más que anhelar el momento de su existencia, porque le ha sido arrebatada del presente. El ser se contempla, así, como un vacío anhelante de significado y por eso vuelca su andar hacia el futuro sin darse cuenta de la insensatez de su propuesta. Y es que, ahora, la plenitud ya no se encuentra en la mera contemplación del salvaje después de su alimento, sino en la riqueza, en la fama, en el amor, en el conocimiento y en la totalidad del universo cuya fuerza está muy lejos de contener. Es así que el hombre se pierde a sí mismo, quizá su única propiedad, por el sueño fantástico de la omnipotencia en el futuro inexistente. Por esto, para Rousseau, el burgués que resulta de la educación social muere desde el momento en que ya no vive en el presente, puesto que su existencia es un medio para la realización de su ser bajo los prejuicios de una sociedad que no tiene una finalidad clara:

Los hombres dicen que la vida es breve, y veo que se esfuerzan por acortarla. No sabiendo emplearlo, se quejan de la rapidez del tiempo, y veo que corre con demasiada lentitud para su gusto. Pensando únicamente en el objetivo al que tienden ven con pesar el intervalo que de él los separa: uno querría estar en mañana, otro en el mes próximo,

otro diez años por delante; nadie quiere vivir hoy; nadie está contento con la hora presente, a todos les parece que pasa con demasiada lentitud. Cuando se quejan de que el tiempo corre muy deprisa mienten; de buena gana pagarían por poder acelerarlo. De buena gana emplearían su fortuna en consumir su vida entera, y quizá no exista nadie que no redujera sus años a muy pocas horas si a capricho de su tedio fuera dueño de eliminar las que le resultaran molestas, y a capricho de su impaciencia las que le separaran del momento deseado.⁵⁹

Así, la culminación de los patrones educativos a partir del amor propio disfrazado con los estatutos de la razón en los planes de estudio, parece que se da, en el estudio de Rousseau, en la formación de un hombre que proyecta el anhelo incesante de propiedad erótica tanto en el mundo como en sí mismo. Por esto, el tiempo, la vida, el conocimiento y todas las leyes sociales que enmarcan su camino, no son más que un medio hacia la realización de su ser; de un ser contradictorio en sus fundamentos, porque no puede llegar a ser el que es, debido a que su ser se convierte, justamente, en el “llegar a ser”. Sin embargo, de poco sirve saber de este fenómeno si no se atiende a las bases estéticas que sirven como principio a ese comportamiento. La influencia de la educación social que se enmarca en este primer capítulo, por esto, debe ser completada por el examen de la propuesta educativa de Rousseau para Emilio, pues es aquí donde la develación de los fundamentos esenciales del comportamiento humano puede ir más allá de la crítica y fungir como determinante de las disposiciones primitivas en armonía con los deberes del ciudadano.

⁵⁹ *Ibid.*, pp. 615-616.

Capítulo 2. La educación estética del hombre y el sentimiento del mundo

El ser del hombre se ha vuelto a la imaginación de un mundo inexistente gracias a la educación social, por lo que sus anhelos, triunfos y fracasos dependen ya del estado de normalidad y de sus ideales vertidos en el futuro. Es así que se observa en su comportamiento una voluntad voraz, ilimitada y agresiva por la falta de un sentido pleno. Sin embargo, las características de este ciudadano, a pesar de la frustración e insatisfacción progresiva en la que cae el individuo, parecen ser necesarias para el mantenimiento de la presión constante que se encuentra a la base del progreso moderno. Pues, ¿de dónde surge ese ímpetu de consumo y destrucción? ¿No es acaso del sentimiento de carencia del que parte la movilidad incesante del ser humano y de la vida en general? ¿No es acaso de la esperanza surgida en el comercio de un mejor mañana? Porque al ocultamiento de esa identidad natural del hombre salvaje, la sociedad responde con la venta de otra más colorida.

Sin embargo, ¿hasta qué punto es justificable la degradación del hombre actual por el funcionamiento de una sociedad cualquiera? ¿Es que sirve el sacrificio de los individuos para la obtención de una plenitud colectiva? Si la felicidad es el bien supremo del hombre⁶⁰, ¿qué derecho puede fundarse sobre la obligación de faltar a su naturaleza? Podría decirse a favor de esto que la felicidad no es un concepto que se aplique al individuo sin la integración de la colectividad, es decir, que la sola existencia conocida de un hombre desgraciado es suficiente para terminar con la dicha de toda su especie. En ese sentido, la búsqueda de un Estado utópico que atienda a las necesidades de todos sus asociados, tanto las naturales como las ficticias, sería tan indispensable como la garantía de la ausencia del sufrimiento, pero, ¿es esto posible?

Si se piensa tan solo en las necesidades, se verá que existe ya una desproporción entre la capacidad y el deseo. Esto, claro, no por la mera influencia de las pasiones

⁶⁰ “Puesto que todo conocimiento y toda elección tienden a algún bien, volvamos de nuevo a plantearnos la cuestión: cuál es la meta de la política y cuál es el bien supremo entre todos los que pueden realizarse. Sobre su nombre, casi todo el mundo está de acuerdo, pues tanto el vulgo como los cultos dicen que es la felicidad, y piensan que vivir bien y obrar bien es lo mismo que ser feliz.” Aristóteles, *Ética Nicomaquea* 1095a 13-20.

primitivas, pues ya se ha visto la reducción básica a la que se llega en el estudio de Rousseau,⁶¹ por lo que, a no ser que se piense al hombre primitivo como un ser incapaz de conseguir su alimento, la dicha es posible en la sencillez del salvaje.⁶² La desproporción, así, proviene de los deseos instaurados por la imaginación a partir de la creación de soluciones y problemas que surgen del anhelo de apropiación erótica, por lo que, mientras se siga esa línea infinita de especialización, las necesidades se mantendrán por encima de la fuerza y la desgracia será inevitable, no sólo en unos cuantos, sino en todos.⁶³

Por otro lado, el hombre sufre desde el nacimiento hasta la muerte; no querer esto es no querer vivir, y sin la vida su dicha se anula. En este mundo, dice Rousseau, no hay sentimientos puros; todo está mezclado,⁶⁴ pues en la tristeza más profunda anida algo de felicidad, lo mismo que en la alegría, la tristeza. Es así que algunas religiones abrazaron la creencia de otra vida ante la insatisfacción que las pasiones fugaces del mundo les ofrecían. La naturaleza se convirtió poco a poco en la expresión del abismo en el que habitaban brujas, duendes, demonios y toda clase de espíritus embusteros que, en su invitación a la vida, escondían la intención de alejarlos de su mundo perfecto: la ciudad de Dios.

Así, pues, el sacrificio de los particulares hacia la colectividad por la esperanza de un mejor futuro, no puede justificarse en la consecución de un bien mayor sin caer en el absurdo de la fantasía hacia una sociedad perfecta. Un mundo feliz exento de los sentimientos “negativos”, en el que sus componentes homogéneos reflejaran la dicha

⁶¹ Cf. Capítulo uno, nota 18.

⁶² Cf. “Cuanto más cerca se queda el hombre de su condición natural, menos es la diferencia entre sus facultades y sus deseos, y está por consiguiente menos lejos de ser feliz.” Rousseau, Jean Jacques. *Emilio...*, p. 105.

⁶³ “La dependencia del hombre con respecto de otros hombres pronto tuvo serias repercusiones psicológicas y físicas sobre el conjunto de su forma de vida. Mientras la condición estática y sosegada del hombre primitivo le había permitido ser sano, bueno y feliz, en su forma de vida simple, uniforme y solitaria, el hombre moderno se ha convertido en débil, temeroso y medroso por su modo de vida afeminado e indulgente.” Grimsley, Ronald, *op. cit.*, p.47.

⁶⁴ Rousseau, Jean Jacques. *Emilio...*, p. 104.

en la satisfacción de sus deseos, no es imposible de pensar, pero su realización, lo mismo que las grandes utopías, se sumerge en la arena junto al barco de Crusoe.⁶⁵

Es cierto, por otro lado, que, contrario a lo que pensara Hume acerca de la inhibición del deseo por medio del conocimiento⁶⁶, el anhelo por alcanzar lo imposible no parece responder a un impulso racional, por lo que su demostración lógica poco puede contra ese sentimiento. Así, el hombre que llora frente a la tumba de su hijo podrá estar convencido de la inutilidad de su acto, pero no por eso deja de querer que regrese con vida de la tierra. La imposibilidad no mitiga el deseo, al contrario, por eso el arte como producto de la imaginación que se materializa tiene tanto impacto; el saber de la inexistencia de sus mundos fantásticos no impide la experiencia estética: la alimenta. ¿O es que acaso algún enamorado ha encontrado solución a sus pasiones por medio del razonamiento? En ese caso, los *Remedios contra el amor* de Ovidio deberían de seguir el camino de la lógica, más que el de la poesía.

Por eso no sorprende que dentro de la sociedad los pasajes extraordinarios de las religiones dominen sobre la opinión popular acerca del sentido del mundo. Para la mayor parte de los seres humanos, no sólo es más fácil de comprender un mito que un postulado científico o filosófico, sino que también es preferible por la cercanía de sus experiencias con las imágenes que comunica. Además de esto, aprovechando el despojo y la inseguridad que se han vertido sobre la capacidad del hombre para valerse por sí mismo a partir de la especialización, se instaura una educación popular basada en el progreso y la destrucción de la naturaleza que, más allá de la comprensión cabal de sus principios, antepone una imagen del mundo que se convierte en aquel obstáculo para la verdad racional y que se ha de trascender para dar lugar a los anhelos de la fantasía. Así, el mito de la utopía científica sirve tanto como el de la trascendencia religiosa para mantener el interés de las masas sobre un conocimiento que no está a su alcance, pero que se ha de sentir como necesario.

⁶⁵ “Cuando puse mano a este proyecto obré del modo más insensato que puede imaginarse. Estaba encantado con una idea tan peregrina, sin saber si sería capaz de llevarla a cabo. Pero aunque había sentido la dificultad de lanzar al agua mi canoa, cesé en mis pensamientos diciéndome: Manos a la obra; estoy seguro que encontraré un medio de botarla cuando esté lista.” Defoe, Daniel. *Aventuras de Robinsón Crusoe*. Porrúa, México, 1985, p.64.

⁶⁶ Cf. Hume, David. *Tratado de la naturaleza humana*. Porrúa, México, 2012, p. 14.

Ante este panorama que presenta como resultado el estudio de la educación social o burguesa es que se promueve la imagen del hombre natural de Rousseau como un todo para sí, esto es, como la unidad numérica. Pero no como aquel salvaje que se deleita en la contemplación de ser en el mundo, y por el que Voltaire hubiera entregado su inteligencia para volver a caminar en cuatro patas; sino como un hombre social en el que se armonice la influencia de la naturaleza, la de las cosas y también la de los hombres. Por esto, la especialización sucumbirá y dará paso al oficio de hombre;⁶⁷ el sentimiento recobrará la voz de la conciencia y sentará las bases de la razón con el amor propio, el amor de sí y el amor al prójimo; la bondad natural dará paso a la virtud moral y, sobre todo, el ciclo de soluciones y problemas del que depende el progreso cerrará su avance en la afirmación existencial de Emilio: “Sofía y mi granja y seré feliz”.⁶⁸

Todo esto, sin embargo, se desarrollará en el ámbito teórico, pues Emilio, como representante del proyecto rousseauiano, no es más que un ente de ficción en el que hasta ahora, quizá, algunos de los esfuerzos por acercarse a su imagen en la realidad, no han sido más que abusos a la libertad individual. Pareciera que poco se entendió de la educación negativa para los niños, al punto en que se ha llegado a creer que su modelo educativo sigue vigente -como si alguna vez se hubiera puesto en práctica-, y que incluso las instituciones, herederas de su crítica, se han dado el lujo de poner su nombre a los colegios. ¿Quiere decir esto que el *Emilio* no tiene posibilidad alguna de realización? ¿Significaría esta problemática otro giro hacia el futuro, ya no de una sociedad utópica, sino del hombre que nace muerto por la incapacidad práctica para su desarrollo? Parecería, por un momento, que se lanza de nuevo el ser a lo inexistente, mientras que la actualidad se llena de un falso contenido, es decir, de la depravación de sus componentes y del anhelo por navegar sobre un ideal que nadie puede llegar a conducir.

⁶⁷ Rousseau, Jean Jacques. *Emilio...*, p.45.

⁶⁸ *Ibid.*, p. 712.

Sin embargo, la diferencia estriba en que Emilio no es un proyecto, sino una realización continua. El hombre de Rousseau no vive para ser y disfrutar en el futuro; es a cada instante la unidad, desde la niñez hasta la muerte.⁶⁹ En este sentido, la propuesta del autor no implica una idealización, sino una presentación de lo que en el fondo mantiene su existencia a pesar de la negación del progreso. Por eso la insistencia en una educación negativa, es decir, en una educación que, más allá de los preceptos inculcados a una razón inmadura, permita el mantenimiento de una conciencia innata a pesar de las exigencias sociales y no a partir de ellas. Es sobre este aspecto que señala:

¿Me atreveré a exponer aquí la mayor, la más importante, la más útil regla de toda la educación? No es la de ganar tiempo, sino, por el contrario, perderlo [...] La primera educación debe ser, pues, puramente negativa, la cual no consiste en enseñar ni la virtud ni la verdad, sino en librar de vicios el corazón y el espíritu del error. Si pudierais no hacer nada, ni dejar hacer nada, si lograrais tener sano y robusto a vuestro alumno hasta la edad de doce años, sin que supiera distinguir su mano derecha de la izquierda, desde vuestras primeras lecciones se abrirían los ojos de su entendimiento a la razón sin baches ni preocupaciones; nada habría en él que pudiera obstaculizar el buen resultado de vuestros afanes.⁷⁰

Así pues, en contraste con lo expuesto en la crítica a la educación social del capítulo uno, se presentará ahora el camino de la formación estética que, siguiendo el desarrollo de Rousseau, rescatará la figura del hombre primitivo dentro del contexto social. Esto, claro, sin menoscabo de sus capacidades, al contrario, pues en este nuevo contrato ampliará su fuerza y su libertad a través del mérito de la conciencia moral, es decir, del actuar propio y sin una motivación instintiva pura. En otras palabras, se intentará mostrar el paso de la degeneración del ser humano a partir de la especialización, el amor propio y la apertura natural, hacia un estado de bondad previo que dé paso a la virtud desde la conciencia, la coacción social y el amor erótico.

⁶⁹ Cf. La declaración de Emilio ante la muerte: “Llegue cuando quiera la muerte, yo la desafío; nunca me sorprenderá haciendo preparativos para vivir; nunca me impedirá haber vivido.” *Ibid.*, p. 711.

⁷⁰ *Ibid.*, p. 125.

2.1 El “oficio de vivir” en el desarrollo de la libertad

Para algunos autores, la naturaleza marca un camino a los seres humanos a partir de ciertas capacidades que los hacen resaltar desde sus primeros años. Así, hay quienes nacen para la guerra, otros para la carpintería, unos más para la filosofía, otros para hacer zapatos y de la misma manera con casi cualquier actividad que pueda verse como un oficio. Es en este sentido que uno de los personajes de la *República* de Platón recomienda la localización y desarrollo de estas capacidades por el Estado en los niños más pequeños, pues mientras más rápido se encauce el impulso natural, mejor será su desempeño dentro del puesto para la sociedad.⁷¹

Si no existiera esta especie de vocación natural, la arbitrariedad de los conjuntos sociales impondría sus deberes a los individuos a partir de la normalidad y su contexto. El supuesto de su existencia, por otro lado, aunque no determine el destino del ser humano, al menos sirve como justificación a la actividad, más allá de las contingencias políticas y económicas. Por lo que, así, los hombres no pueden culpar de su condición a nadie más que a la naturaleza, y, en este aspecto, soportar mejor la carga de su trabajo como un sacrificio inevitable. Definitivamente esto parece convenir a la organización del Estado, pues si cada uno de los ciudadanos se dedicara a lo que marca su deseo, el pueblo carecería de los productos fundamentales que, por lo general, tienen que ver con los trabajos de menor “categoría”, como la agricultura. Así que, si se impone a cada uno de ellos su lugar por esta especie de vocación natural, aquellos que ocupan los cargos más codiciados no tendrán qué preocuparse tanto por la posible usurpación de sus subordinados, pues la responsabilidad de sus posiciones se encuentra, en este supuesto, lejos de la opinión humana, es decir, de la injusticia de sus caprichos.

Sin embargo, el problema surge, no de la división del trabajo, sino de su jerarquización, porque el amor propio no se conforma con lo dado aunque sea justo. Este sentimiento busca la apropiación para sí a pesar de todos los razonamientos. Por lo que, resulta

⁷¹ Platón. *República*. 536a-537a.

inevitable que dentro de cualquier división jerárquica se vea tentado a conseguir la de mayor altura. Así, la razón, subordinada a estas pasiones, abre la posibilidad, por medio del discurso, de un concepto de naturaleza más allá de cualquier limitación y, debido a las características de la fantasía y el deseo, el mismo puesto de Dios corre peligro, aunque su apropiación se disfrace de un misticismo silencioso, pero que otorga al egoísmo su dignidad. En este aspecto, la sociedad se mantiene sobre la tensión constante que produce la envidia de los subordinados y el miedo de los gobernantes: ya nadie se sabe seguro por nacimiento, sino por la dignidad infinita de su deseo de apropiación, pero, en tanto todos lo tienen, el papel más alto sólo se consigue mediante la fuerza y el sometimiento de los otros.

Es así que los hombres creen estar sometidos por la naturaleza, en el caso de su concepción determinante, pero se saben esclavizados cuando sus posibilidades se vuelven al infinito y sienten la usurpación que les produce la violencia de ese estado. En el primer caso, la necesidad social se hace pasar por una necesidad natural, por lo que el engaño prevalece hasta que, sin seguir el consejo de la *República*,⁷² algunos dejan de sentirse destinados a sus respectivos puestos: el que tiene honor, busca riquezas; el que riquezas, honor, y todos, o la mayoría, empezarán a sospechar de sus dirigentes y a creer en que su naturaleza va más allá de lo que les contaron. Así, de esa concepción providencial del Estado y el individuo, surge ahora un nuevo anhelo de conquista; la naturaleza pierde el sentido propio y en su lugar se abre un abismo de voluntad infinita.

Sin embargo, para Rousseau, esa naturaleza primitiva poco tiene que ver con el advenimiento de la sociedad, por lo que, desde el principio sería un error justificar la desigualdad social en la naturaleza misma, ya que la jerarquización de los individuos en los diferentes puestos tienen que ver con una cuestión política que no determina sus capacidades más que por la costumbre:

⁷² Cf. El mito de de las clases: “Vosotros, todos cuantos habitáis en el Estado, sois hermanos. Pero el dios que os modeló puso oro en la mezcla con que se generaron cuantos de vosotros son capaces de gobernar, por lo cual son los que más valen; plata, en cambio, en la de los guardias, y hierro y bronce en las de los labradores y demás artesanos.” Platón. *República*. 415a.

No puede preguntarse cuál es el origen de la desigualdad natural, porque la respuesta se encontraría en la simple definición de la palabra. Menos aún buscar si existe alguna relación esencial entre las dos desigualdades, pues ello equivaldría a preguntar en otros términos si los que mandan valen necesariamente más que los que obedecen, y si la fuerza corporal o del espíritu, la sabiduría o la virtud, residen siempre en los mismos individuos en proporción igual a su poderío o riqueza, cuestión tal vez a propósito para ser debatida entre esclavos y amos, pero no digna entre hombres libres, que razonan y que buscan la verdad.⁷³

Así, la desigualdad que promueve la especialización de los oficios surge, o al menos eso parece, de una concepción parcial de la naturaleza que sigue confundiendo el resultado de las costumbres con una determinación esencial. Y es que, tanto la supuesta desigualdad natural, que especifica y limita el número de capacidades a los puestos de la sociedad, como la “dignidad” de sus condiciones, que abre la posibilidad de lo inconmensurable, generan un cuadro de insatisfacción conforme a uno de los sentidos básicos de su existencia: la vida.

Los hombres, en este aspecto, por extraña que parezca la afirmación, no viven, se preparan para vivir: se encuentran a la espera del momento idóneo para levantar la vista y tomar conciencia de su estado presente. Sin embargo, debido a la influencia de la normalidad y del amor propio, ese fenómeno de concentración en la actividad continua, no se logra por medio del discurso imperativo, puesto que, de hecho, su significado es una idea tan desgastada que insulta por su obviedad: todos saben que “hay que vivir el momento” y su conocimiento es tan claro como el de su propia muerte. No obstante, conocer y sentir son dos conceptos cercanos pero diferentes; y es esa distinción, como ya se vio, la que separa al erudito del sabio verdadero: uno podrá saber mucho de palabras, pero las palabras no le dan sentido a los sentimientos, sino al contrario: “No se debe considerar a los sonidos únicamente por los efectos que causan a nuestros nervios, sino sobre todo como signos de nuestros afectos y sentimientos.”⁷⁴

⁷³ Rousseau, Jean Jacques. *Discurso...*, pp.138-139.

⁷⁴ Rousseau, Jean Jacques. *Ensayo...*, p. 83.

Así pues, dentro de las dos concepciones expuestas de la naturaleza humana, no parece posible la experiencia de la vida como un fenómeno pleno del presente, aunque se afirme por medio del discurso su realidad inmediata. Y es que, en el supuesto de una condición originaria que limite el desarrollo del hombre a una posición social, el acontecer diario se automatiza y pierde su realidad constante: la rutina de su puesto encuadra el resto de sus días, de tal manera que no hay distinción clara entre uno y otro. La vida aquí transcurre en silencio y en la falsa conformidad de las capacidades con su única tarea: la de servir a la sociedad de acuerdo a su naturaleza. Por otro lado, la apertura de esos límites y la voracidad rapaz de la voluntad que resulta de ese sentimiento, están lejos de solucionar este problema, pues el anhelo de sus falsas posibilidades transforma al presente en una insatisfacción plena. No importa el carácter de sus logros: el deseo siempre va más allá y, en cuanto alcanza la meta de su impulso, la fantasía lo abandona y sólo queda el recipiente vacío de la realidad.

Esa cualidad trágica del deseo apegado a la imaginación, se deja ver en el tormento del joven Werther, como una consecuencia de su idealización constante y de su choque con la realidad, que servirá recordar aquí brevemente como un ejemplo de la realización literaria en el ciudadano de esta naturaleza:

He hecho, mi querido Guillermo, mil reflexiones sobre el afán con el que el hombre trata de extenderse fuera de sí mismo, de hacer nuevos descubrimientos y de correr sin objetivo fijo; después he meditado sobre la oculta inclinación que le hace buscarse límites y seguir el camino trillado, sin cuidarse de lo que hay a derecha o izquierda. Cuando yo vine aquí y contemplé desde la colina este hermoso valle, me atrajo hacia él un encanto inconcebible... Allá abajo el bosquecillo... ¡Ah, si tú pudieras descansar a su sombra! Allá arriba, la cumbre de la montaña. ¡Ah, si tú pudieras contemplar desde ella este soberbio paisaje! Y estas cordilleras de colinas y estas cordilleras de colina, y estos valles solitarios... ¡Oh, quién pudiera perderse en su seno!...Yo iba y venía sin encontrar jamás lo que buscaba. Con lo que está distante de nosotros sucede lo que con el porvenir. Un horizonte inmenso y oscuro se extiende delante de nuestro espíritu: en él, a la par de nuestras miradas, se sumergen nuestros sentimientos, y, ¡Ay!, ardemos en deseos de entregarle por completo nuestro ser, soñando saborear en toda su plenitud las delicias de una sensación grande, sublime, sin igual. Pero cuando hemos corrido para llegar, cuando el allí se ha convertido en aquí, vemos que todo es como era antes;

permanecemos en nuestra miseria, encerrados en el mismo círculo, y el alma suspira por la ventura que acaba de escapársele una y otra vez.⁷⁵

La insatisfacción constante del joven Werther que surge así a pesar de la obtención del objeto de su deseo, no tiene tanto que ver con la incapacidad de alcanzar lo que busca, sino con la exaltación de su anhelo por la fantasía; porque no quiere tanto lo que es por lo que es, como por lo que imagina que será. Su felicidad, en este aspecto, igual que la del ciudadano que se rige por la norma del amor propio dentro de la sociedad, escapa del presente y se transforma en la quimera de lo inalcanzable. Es en este sentido que la dicha toma múltiples formas: casa, pareja, hijos, conocimiento, títulos, etc., pero evade siempre la posibilidad de su captura disfrazándose de aquello que aún no se tiene. Así, Werther podrá tener trabajo, dinero, salud, amigos e incluso todos los bienes que la sociedad y la naturaleza alcancen a proveer, sin embargo, cada uno de los placeres que esto pueda traer consigo no son nada en comparación con lo que se escapa, y siempre habrá algo que se escape para la imaginación.

El hombre, en esta concepción, no puede suicidarse, porque muere desde el momento en que proyecta su vida al futuro de una esperanza inexistente. Su libertad se ve encadenada no sólo a los objetivos que se presentan favorables a su fantasía, sino también, y sobre todo, a los anhelos que despierta el estado de normalidad social con la ayuda de la indeterminación natural. *Hay tanto que no necesito*, decía Sócrates frente al mercado, mientras que, con la apertura de la naturaleza, el hombre objeta: *hay tanto que podría ser*. Su felicidad, en este sentido, no está en la regulación de sus deseos frente a sus capacidades, sino en un ser que va siempre más allá de sí mismo.

Tratar de solucionar esto con palabras, consejos o sermones, resulta un sinsentido si no se atiende a la causa directa, porque el discurso sólo se convierte en la fachada que cubre su comportamiento. El hombre, en este aspecto, debe ser educado para ser hombre, no carpintero, soldado, gobernante, abogado, etc., por lo que su oficio ha de ser el de vivir, antes que el de añorar y servir:

⁷⁵ Goethe, Johann. Penas del Joven Werther. (Recurso en línea) <http://www.biblioteca.org.ar/libros/133559.pdf> (Citado el 11 de febrero del 2019), p. 13.

En el orden natural, los hombres son todos iguales; luego, su vocación, común es el estado del hombre, y quien hubiera sido bien criado para éste, no puede desempeñar mal los que con él se relacionan. Que destine mi discípulo a la espada, a la iglesia o a la abogacía, poco me importa. Antes de la vocación de sus padres, la naturaleza le llama a la vida humana. El oficio que quiero enseñarle es el vivir.⁷⁶

No obstante, ¿qué quiere decir todo esto? ¿Es que acaso puede enseñarse a vivir? Y, si así fuera, ¿a partir de qué métodos se realizaría? Además, ¿cuál es el papel de la naturaleza en todo esto? Son muchas las cuestiones que suscita esta afirmación, sobre todo quizá, debido al distanciamiento de los términos centrales con respecto a su significación inmediata. Pues, en efecto, la vida se entiende por lo general como un rasgo inherente a la existencia de los particulares en la especie humana, es decir, al ser en acto y sin la necesidad de los rasgos de conciencia que podrían involucrarse en su desarrollo. La vida equivale, en este sentido, tanto como a respirar. Por lo que, tratar acerca de una educación para vivir que se convierta en un oficio, suena tan absurdo como una metodología enfocada en la enseñanza de la respiración.

Sin embargo, la propuesta del *Emilio* se perfila aquí justo como una educación estética que prepara al hombre para ser lo que ya es; para no concebir en su naturaleza ni un destino ni un vacío, sino la guía sobre la que se basan sus criterios de aceptación o rechazo, más allá del discurso y la racionalidad. Es por eso que sus preceptos sólo llegan a partir de la experiencia para el hombre; no hay que hacerle saber lo que debe o no debe hacer, sino que tiene que descubrirlo como consecuencia de sus mismos actos. Así, el niño de Rousseau aprende a vivir desde la vida misma, por lo que su oficio también es su escuela, a la que nunca deja de acudir porque la lleva siempre consigo: “Llegue cuando quiera la muerte, yo la desafío: nunca me sorprenderá haciendo preparativos para vivir; nunca me impedirá haber vivido.”⁷⁷

Esto se aleja claramente de la especialización y del ciclo de soluciones y problemas que sumerge a los seres humanos en el torrente infinito del progreso, puesto que, en

⁷⁶ Rousseau, Jean Jacques. *Emilio...*, p. 45.

⁷⁷ Rousseau, Jean Jacques. *Emilio...*, p. 711.

esta afirmación de la vida por la vida misma, se encuentra incluida una imagen de la naturaleza presente y dinámica, y no una justificación de los roles sociales, ni mucho menos un vacío que promueve el anhelo sin descanso de apropiación. Por esto, resulta conveniente ahora profundizar un poco más en las características de esta concepción de la educación estética en conformidad con la naturaleza basada en el sentimiento, así como en las consecuencias que tendría en los elementos de la relación entre el hombre y el mundo.

2.1.1 El enfrentamiento práctico ante las cosas y la imposición de sus límites

El aprendizaje debe hacerse a partir de la experiencia, sin embargo, ésta no escatima en pena y dolor. Resulta, en efecto, mucho más cómodo formular una teoría acerca de la naturaleza de las cosas, mientras se bebe una taza de café en la oficina, que salir a comprobar su verdad en el enfrentamiento directo con el fenómeno. La educación estética está ahí; trata de imponerse, pero es el miedo al dolor lo que aleja al hombre de sus lecciones. No es de extrañar, por eso, que se formen ideas contradictorias y completamente ajenas a la realidad, pues la fuente está tan cerca de los libros que las letras son lo único que llega a impactar la mirada.

Es por esto que los niños aprenden más rápido de los juegos; en sus caídas, peleas, competencias y pláticas: temen menos al dolor porque no están tan familiarizados con sus efectos. Mientras de las palabras sólo sacan lo necesario para aprobar el curso, de la poca experiencia toman el conocimiento que les servirá para toda la vida. Es así que Rousseau educa a Emilio a partir de una experiencia constante; de un enfrentamiento con las cosas; lo educa para la vida desde la vida misma. Cuando, por ejemplo, quiere enseñarle el sentido y significado de la propiedad, no recurre al discurso extenso y tedioso de la filosofía, sino a las acciones que le revelan su existencia por la pena, la alegría, el dolor y la tristeza. Emilio cultiva sus habas, deja una parte de sí mismo en el trabajo. Siente que le pertenecen y se alegra todos los días de regarlas y de verlas crecer. Hasta que no encuentra más que los destrozos de su labor. El sentimiento de

injusticia inunda su ser, pero en la búsqueda del culpable se da cuenta de que el hortelano había plantado ahí mismo unos melones que, por la causa de Emilio, se habían perdido por completo. Así, el niño no sólo descubre en esta práctica el sentimiento en el que se basa la idea de propiedad, sino también la de primer ocupante y la de justicia, que van ligadas a sus acciones sobre las cosas.⁷⁸

En este aspecto, señala el mismo Rousseau:

Jóvenes maestros pensad, por favor, en este ejemplo, y acordaos de que, en todo, vuestras lecciones deben estar más en hechos que en palabras; porque los niños olvidan fácilmente lo que han dicho y lo que se les dice, pero no lo que han hecho y lo que se les hace.⁷⁹

El método educativo del *Emilio* está lleno de estos ejemplos en los que el niño no aprende tanto por la palabra como por la experiencia. Se le somete a todo tipo de situaciones difíciles: carreras, burlas, pérdidas, extravíos, enfermedades, etc., para grabar después en su memoria la experiencia por la palabra y no al contrario. Sin embargo, ¿es que acaso alguien tomaría esta ruta si tiene al alcance una vida cómoda y llena de halagos a sus fantasías?

La ciudad ofrece protección a sus habitantes al costo de su aprendizaje y libertad. Pues dentro de sus muros llegan a materializarse sus sueños y, al resguardo de su imaginación, es muy difícil que se exponga a la violencia de “la naturaleza”. Para eso se organizan viajes, expediciones, campamentos y todo tipo de eventos controlados que no son más que una especie de turismo, es decir, de una proyección de sus prejuicios a los alrededores. En este sentido, la organización de la sociedad se aprovecha de dos principios básicos en el hombre que, según Rousseau, servirían a la

⁷⁸ *Ibid.*, p.135.

⁷⁹ *Idem.*

conservación y descanso en el estado salvaje, pero que ahora sólo sirven a su esclavización: la aversión al dolor y la pereza.⁸⁰

Así, en efecto, parece que la causa principal de su comportamiento frente a las cosas está en su naturaleza, sin embargo, es el hábito el que promueve su depravación. Todos los seres vivos se apartan del dolor; le temen, pero eso no los hace cobardes, y lo mismo con la pereza: el descanso forma parte de la vida, pero no hay descanso sin trabajo, y esto no es una actividad sin sentido, sino la realización del propio ser en la existencia. El estado de normalidad se sirve de estos principios para establecer las bases afectivas de la educación social, con lo que la permanencia de los seres humanos dentro del grupo se asegura por el miedo y la pereza que terminan siendo más grandes que su odio a las instituciones.

La educación estética que se alcanza a ver en el *Emilio* de Rousseau, promueve ante esto un aprendizaje del mundo y de sus componentes a partir del enfrentamiento práctico con la realidad. Es decir que frente al ejercicio meditativo de la pura racionalidad sin contacto directo con el entorno, se propone ahora el cultivo de la sensibilidad que muestra la verdadera limitación de los objetos, más allá de los juicios que puedan hacerse sobre ellos:

Si el juicio de esa relación [entre las sensaciones] no fuera más que una sensación y me viniera únicamente del objeto, mis juicios no me engañarían jamás, puesto que nunca es falso que yo sienta lo que siento.⁸¹

Sin embargo, como se ha señalado, la pena y el dolor, que están ligados a la experiencia, difícilmente permiten el acercamiento directo a un hombre debilitado, no sólo por las exigencias sociales, sino también por las nuevas comodidades que, sin notarlo, le arrebatan su libertad a causa de la debilidad. Un ciudadano así, desprotegido y solo, frente a los límites naturales de los componentes del mundo,

⁸⁰ “No hacer nada es la primera y la más fuerte pasión del hombre después de la de conservarse. Si se observara con detenimiento, se vería que, aun entre nosotros, se trabaja para poder descansar; es también la pereza la que nos hace laboriosos.” Rousseau, Jean Jacques. *Ensayo...*, p. 63.

⁸¹ Rousseau, Jean Jacques. *Emilio...*, p. 405.

sucumbiría a los elementos, a las enfermedades, al hambre, y a casi cualquier cosa que le muestre un poco de resistencia, es decir, un poco de verdad. El hombre así educado, a diferencia de otros animales que recobran su instinto al contacto con el medio, se vería cegado por sus prejuicios y no sabría más que esperar por la ayuda de los otros.

Es en este sentido que, al enfrentamiento de los seres, por llamarlo así, entre el hombre y el mundo, ha de seguir en paralelo una educación que refuerce los valores del ser humano en dirección a este conflicto. Y es que, si bien este proceso estaba regido por la naturaleza, la sociedad ha promovido un desarrollo de las capacidades tomando en cuenta sólo sus necesidades, por lo que la constitución de los individuos se adapta a sus puestos pero se aleja de su sentido original: el del ser hombre. La debilidad que da como resultado esta adaptación alimenta las bases de la dependencia a los patrones de la normalidad, por lo que a la especialización, al miedo, a la pereza, y a la apertura de la imaginación sobre las cosas, se añade también la incapacidad para sobrevivir fuera del entorno civil.

No obstante, el análisis y desarrollo de esta otra parte de la relación para el enfrentamiento desde la educación estética amerita un tratamiento por separado de los componentes del mundo y de su presión constantemente disfrazada por los prejuicios y necesidades de la opinión generalizada, es decir, de la normalidad. Porque, si bien es cierto que también los hombres son componentes del mundo de los otros hombres, su doble papel, como sujeto y objeto del enfrentamiento, impone una delimitación que se ve trasladada a las dos partes: por un lado refuerza y desarrolla sus facultades para ser capaz de recibir por medio de las emociones y de la razón el embate de la realidad, pero, por el otro, esa transformación de su desarrollo conduce también a una perspectiva diferente de su individualidad frente a los miembros de su especie.

2.1.2 La facultad de perfeccionarse en el desarrollo del hombre frente al mundo

En el estado primitivo, según Rousseau, la naturaleza se encargaba de la educación del hombre a partir de la confrontación entre sus deseos, sus capacidades y sus límites frente a los elementos del entorno. Es así que sus anhelos tenían que reducirse a la inmediatez de la existencia, puesto que estaban determinados por la experiencia sensible. La memoria, la imaginación y el lenguaje no se desarrollan, sino hasta la llegada de las primeras agrupaciones, por eso no hay una proyección hacia el futuro tan marcada como en la sociedad que haga temer al salvaje por el momento de su muerte. Los hombres en este ambiente plagado de naturaleza yacen en contacto directo con el límite de las cosas y de sus facultades, por lo que la selección de las cualidades objetivas no depende tanto de su aprendizaje como de sus impulsos básicos. En este sentido, no sólo la reflexión acerca de la propia muerte, sino la reflexión en sí misma se hallaban en un punto distante a la cotidianidad y, en ese aspecto, parece muy probable que la gama de sus conocimientos no fuera más allá de lo necesario para la supervivencia:

Esto pareceme tan evidente que no alcanzo a concebir de dónde puedan nuestros filósofos derivar todas las pasiones con que pretenden revestir al hombre primitivo. Excepto la sola necesidad física que la misma naturaleza impone, todas las demás son engendradas por la costumbre, sin la cual no existirían, o bien por nuestros deseos, y no se desea lo que no está en estado de conocer. De lo cual se deduce que, no deseando el hombre salvaje más que las cosas que conocía y no conociendo más que aquellas cuya posesión está en su poder o que le son fáciles de adquirir, nada debe existir tan tranquilo como su alma ni tan limitado como su espíritu.⁸²

El hombre primitivo, así, exento de los deseos superfluos que el conocimiento ilimitado del progreso le hace concebir, tiene la fuerza suficiente para valerse por sí mismo en el estado natural. De esta manera, la debilidad sólo se le presenta en el enfrentamiento con las circunstancias que lo superan, pero ellas son tan escasas y las opciones son tan amplias que es muy probable que en lugar de tratar de resolverlas, se abstenga y

⁸² Rousseau, Jean Jacques. *Discurso...*, p. 210.

se asiente en el reposo de la espera de su próxima comida.⁸³ Es por ello que Rousseau lo concibe como un ser esencialmente bueno, es decir, como un ser fuerte en el sentido en que puede más que lo que quiere, puesto que sólo quiere lo que la naturaleza manda. En este aspecto, su bondad no es una bondad moral, sino sólo una concordancia con el orden pero sin la conciencia de sus actos.

Hasta aquí, para el ginebrino, no existe una diferencia determinante entre el hombre y los demás animales.⁸⁴ Su naturaleza es mecánica y responde a los impulsos de las circunstancias, por lo que no puede no ser bueno si el orden así lo es. Sin embargo, no siempre es así, y la existencia del mal lo demuestra sin la necesidad de un examen lógico, es decir, por su misma experimentación en la realidad. El ser humano se asume como un ser moral desde el momento en que la facultad de querer se interpone a las leyes de la mecánica, esto es, a partir de que al hombre no le basta con ser, sino que quiere ser esto o aquello. Pero, ¿de dónde le viene este anhelo? Y, si es que se encuentra atado a las leyes de la naturaleza, ¿cómo es que puede dar el paso de la libertad? O, en otras palabras, ¿cómo puede llevar a cabo un acto de libertad sin ser ya previamente libre?

Esta contradicción aparente se resuelve en Rousseau por la mediación de la facultad de perfeccionarse, pues, en efecto, es sólo gracias a ésta que el ser humano puede caer en un estado por debajo de las bestias o alcanzar la plenitud moral que se establece por la conciencia y el mérito de sus acciones. En otras palabras, la perfectibilidad del hombre antecede al estado social y sirve como principio de la libertad no sólo por la capacidad de elección, sino, sobre todo, por la capacidad de elección de lo mejor ante lo bueno. Sin esto, la libertad sería un contrasentido, pues si el impulso de la naturaleza es bueno de por sí, ¿entonces de qué le serviría al hombre la elección entre lo bueno y lo que no lo es?

⁸³ Cf. Nota 90.

⁸⁴ “No veo en todo animal más que una máquina ingeniosa, a la cual la naturaleza ha dotado de sentidos para que se remonte por sí misma y para que pueda garantizarse, hasta cierto punto, contra todo lo que tienda a destruirla o a descomponerla. Percibo precisamente las mismas cosas en la máquina humana [...]” Rousseau, Jean Jacques. *Discurso...*, p. 146.

No es sólo el mérito de la decisión moral entre dos o más casos lo que permite al hombre un cambio con respecto a su estado natural, pues si sólo pudiera elegir entre lo que está bien y lo que no, o seguiría en la situación primitiva o degeneraría sin la posibilidad de desarrollo de la sociedad. El hombre tiene la capacidad de adaptarse y ganar la fuerza que necesita para sobrevivir a la limitación constante de los componentes del mundo, a pesar de que esto implique un alejamiento, quizá no de su naturaleza, pero sí de los mecanismos naturales, es decir, de los instintos fundamentales que sirven de guía a las otras especies:

La una escoge o rechaza por instinto y el otro por un acto de libertad, lo que hace que la bestia no pueda separarse de la regla que le está prescrita, aun cuando le fuese ventajoso hacerlo, mientras que el hombre se separa a menudo en perjuicio propio. Así se explica el que un pinchón muera de hambre al pie de una fuente llena de las mejores viandas y un gato sobre un montón de frutas o de granos, no obstante de que uno y otro podrían muy bien alimentarse con lo que desdeñan si les fuese dado ensayar, y así se explica también que los hombres disolutos se entreguen a excesos que les originan la fiebre y la muerte, porque el espíritu pervierte los sentidos y la voluntad continua hablando aún después que la naturaleza ha callado.⁸⁵

Sin embargo, al romper con esta tutela de los mecanismos naturales gracias a la facultad de perfeccionarse, el ser humano ya no es capaz de volver a la bondad inocente del orden establecido, sino que ha de tomar el peso de la responsabilidad moral y debatirse entre los extremos de la virtud y el vicio. Es por eso que aquí ya no se trata del solitario al que no asediaban más que los deseos básicos de la supervivencia; la naturaleza, por causa de la necesidad y gracias a las facultades propias del hombre, promueve la congregación de sus fuerzas e instaura lo que será el germen de la sociedad. Así, el sujeto frente a la naturaleza que se limita mediante la experiencia se convierte ahora en un objeto de esas limitaciones, esto es, en un componente del mundo para los otros. De esta perspectiva, nace una comparación recíproca en la que ya no basta con la imagen del hombre para sí, porque cada uno exige los derechos de la prominencia, sino que su dignidad se basa ahora en la apropiación de la admiración de cada uno de los componentes de su sociedad. Es así

⁸⁵ *Idem.*

que surgen para el ser humano, aparte de las necesidades básicas por las que se inicia esta agrupación, sentimientos que exigen un tributo que no depende tanto de sí como de los demás: el orgullo, la vanidad, el honor, el odio y, ante todo, el amor erótico y moral.

En este nuevo contexto, el hombre, que dentro de la agrupación ha encontrado la fuerza para satisfacer sus apetitos básicos naturales, se sumerge en una exigencia doble: la de los otros hombres y la de la naturaleza. Por lo que, al menos en teoría, para satisfacer esos anhelos tendría que dejar la pereza de lado y ejercitar tanto sus capacidades primitivas como las intelectuales, que nacen con el lenguaje en contacto con sus semejantes. Pero esto, como se ha visto en el desarrollo de este trabajo, y como se puede ver en la vida diaria, está muy lejos de suceder. Al contrario, al extraer de la opinión de los otros el sentimiento de su propia existencia⁸⁶ se vuelve más importante la aceptación social que la capacidad física e intelectual para conseguir el alimento frente a las limitaciones de las cosas. Y es que, mientras más numeroso sea un grupo, mayor será la fuerza de la colectividad y más confianza acarreará entre los individuos. Es en este sentido que empieza el proceso de separación de la realidad, puesto que el hombre en una colectividad desbordada, como la de las ciudades, no sabe muchas veces siquiera de dónde viene su comida ni cuáles son los procesos de su elaboración, es decir, no tiene un enfrentamiento directo con las cosas, más allá de la artificialidad. Así, se llega poco a poco al extremo de la especialización, en donde los hombres entregan todo a la colectividad y están lejos de valerse por sí mismos, ya que sólo valen para los otros.

La tutela de la naturaleza sobre el hombre, a partir del instinto como mecanismo independiente de la facultad de desear, pasa entonces a un segundo plano y su lugar es ocupado por la normalidad dentro de la sociedad. Los sentimientos que dependen de la comparación sirven ya como la guía de los instintos, por lo que el enfrentamiento con la realidad se regula por medio del enfrentamiento con los hombres. Sin embargo,

⁸⁶ Cf. “Tal es, en efecto, la verdadera causa de todas las diferencias: el salvaje vive en él mismo; el hombre sociable, siempre fuera de sí; no sabe vivir más que en la opinión de los otros, de cuyo juicio se extrae el sentimiento de su propia existencia.” Rousseau, Jean Jacques. *Discurso...*, p.188.

ya se ha visto a qué dirige esta singularidad en la mayoría de los casos, es decir, a una concepción equivocada de la naturaleza que lleva a la determinación del deseo por la imaginación y a un progreso sin rumbo. Pero, ¿por qué sucede esto? Y, ¿es posible evitarlo? Además, de ser así, ¿cuál sería el método si se llega a concebir dentro de la educación estética?

2.2 La virtud como criterio de desarrollo para los sentimientos

La tutela de la normalidad sobre los sentimientos básicos que regulan los criterios de selección de las cualidades objetivas, tiene un método de aplicación y desarrollo muy similar al de la educación estética, por lo que su aprendizaje no depende tanto de una racionalidad “paradigmática”, como de una comprensión estética más o menos generalizada. Y es que, si se analizan a profundidad los procesos de enseñanza dentro de una sociedad cualquiera, no sólo en las instituciones académicas reconocidas por el Estado, sino también en el ámbito familiar, laboral y afectivo, se verá que los motivos principales de su aceptación se basan en un conocimiento adquirido por medio del enfrentamiento con la situación y el entorno, es decir, en la práctica que, por mucho que se oculte, no escapa a la pena y el dolor de la experiencia. Es así que incluso en este contexto el hombre no deja de aprender de la imitación y de la comparación: sus sentimientos, degenerados o no, le dan el primer impulso para la selección de su oficio, mientras que la práctica constante sustituye con facilidad a la teoría. La vanidad, en este sentido, influye más en la decisión de los particulares que cualquier precepto moral aceptado en el discurso público.

Sin embargo, los sentimientos que se derivan de este enfrentamiento no tienen que ver con una limitación natural, porque la experiencia no tiene lugar en la condición primitiva sobre la que bastaba con los impulsos y aversiones innatas para la supervivencia, sino que se da dentro de las determinaciones de la materialización constructiva del conglomerado, es decir, en un contexto social en el que los componentes responden más a las necesidades de la opinión que a su estado original. En otras palabras, las

afecciones del orgullo, la vanidad, el odio, etc., que parten de la comparación que se establece en los términos del amor propio, podrán tener el mismo efecto físico, con diversas intensidades, pero las características de sus causas van a depender de la experiencia particular establecida por las reglas de la normalidad. Es así que las costumbres de los diferentes pueblos son tan diversas que lo que para unos es motivo de alegría, para otros lo es de vergüenza; lo que para unos es bello, para los otros es algo atroz. De ahí que se llegue incluso a creer que los postulados éticos que giran en torno a la idea del bien, de lo bello y de lo verdadero, sean cuestiones relativas sin la posibilidad de un establecimiento universal basado en leyes naturales. “Cuando a Roma fueres, haz como vieres”, es el lema de la adaptación de las costumbres al entorno que hace de su moral provisional una cuestión tan versátil como la materialización de la normalidad en las ciudades.

Esta relativización de los valores guarda su correlato en la determinación de las cualidades objetivas, pues, tal como se ha visto, la concepción de la naturaleza, el fenómeno de la especialización y la categorización de las cosas en útiles, bellas, buenas, etc., conforman la base de la normalidad y establecen los criterios de búsqueda o rechazo, por lo que tienen una influencia directa sobre las impresiones, es decir, sobre la limitación de las afecciones posibles a partir de la razón y los sentimientos. Así, la relación es recíproca y parte de una misma raíz: por un lado, los valores y costumbres se ven determinados por el enfrentamiento con las impresiones diarias dentro del contexto social y, por el otro, esas mismas impresiones adquieren su limitación a partir del desarrollo de las costumbres. Es en este sentido que la relación del hombre con el mundo en el contexto social, al ya no estar regida por los mecanismos naturales del instinto para la supervivencia, se ve sumergida en un proceso histórico en el que la única regla de su movimiento es la de la confrontación dialéctica entre el comportamiento y la presentación de las cosas. Rousseau, preocupado por la situación degenerativa del hombre en este ciclo de problemas y soluciones, fija la mirada en cada uno de estos factores y establece los fundamentos tanto del *Emilio* como de lo que sería *La moral sensitiva o el materialismo del sabio*. Sin embargo, en esta última obra, todavía no considera el factor decisivo de los

sentimientos sobre las impresiones, sino al contrario, es decir, el factor de las impresiones con respecto a los sentimientos. Por lo que parece ser que su enfoque se centra en los procesos valorativos del hombre a partir de la regulación de sus afectos, pero no del modo en que se relaciona con el mundo en el campo del conocimiento en general:

Los climas, los colores, la oscuridad, la luz, los elementos, los alimentos, el ruido, el silencio, el movimiento, el reposo, todo obra sobre nuestra máquina y, por consiguiente, sobre nuestra alma; todo nos ofrece mil recursos casi seguros para gobernar en su origen los sentimientos de que nos dejamos dominar. Tal era la idea fundamental cuyo bosquejo había ya trazado sobre el papel, y de la que esperaba un efecto tanto más seguro para las gentes bien nacidas que amando sinceramente la verdad, desconfían de su debilidad, cuanto que me parecía fácil sacar de ella un libro agradable de leer como lo era también de componer. Sin embargo, he trabajado poco en esta obra, cuyo título era *La moral sensitiva o el materialismo del sabio*.⁸⁷

No obstante, aunque la opinión acerca de este escrito no pueda ir más allá de la especulación, debido a que nunca lo llegó a concretar el autor, se alcanza a ver ya el principio de una influencia de las impresiones con respecto a los sentimientos, además del papel decisivo que se les otorga dentro del plano del comportamiento. Pero es en el *Emilio* en donde la dialéctica que se ha expuesto en este trabajo, junto con sus consecuencias dentro del ámbito social, toma forma en un individuo y se traslada directamente a su desarrollo: los valores ya no se aíslan del conocimiento, ni el conocimiento de los valores, al contrario, su relación es recíproca y parte de una motivación estética que se expresa en los sentimientos más que en las palabras. Por esto, mientras no se atiende a la causa principal del desarrollo de este conflicto, no sólo seguirá existiendo, sino que, movido por la voluntad infinita del amor propio, sumergirá al hombre en un proceso de autodestrucción por la búsqueda de su ser en la inexistencia.

⁸⁷ Rousseau, Jean Jacques. *Confesiones...*, pp. 374-375.

Pero, ¿significa esto que se debe de extirpar el amor propio de la sociedad como una motivación enfermiza que eleva el anhelo a lo imposible? ¿Se deberá, entonces, regresar a los sentimientos originales y conservar los mecanismos de la naturaleza en el niño para que tenga la fuerza suficiente para satisfacer sus necesidades? O, todavía más, ¿será acaso que ante la incapacidad de los discursos racionales se tenga que dar la vuelta a la pura experiencia y abandonar los libros de texto que pervierten a la sociedad? La ciencia, el arte y la cultura en general, ¿deben desaparecer para que el hombre se haga cargo de sí mismo y regrese al contacto con la naturaleza que devela la verdad en sus limitaciones? No, el amor propio que surge de la comparación en el conglomerado de los hombres, es decir, de la identificación del otro como un ser que no sólo impone sus límites, sino que también limita la trascendencia de un yo que hasta ese momento no existía, este sentimiento no puede abandonarse a sí mismo junto con sus necesidades sin que se desborde, pues, desde el momento en el que nace, su desarrollo se vuelve inevitable:

De otra forma, todo sería peor, ya que nuestra especie no quiere ser formada a medias.

En el estado en que están las cosas, un hombre abandonado desde su nacimiento a sí mismo sería el más desfigurado de los mortales; las preocupaciones, la autoridad, la necesidad, el ejemplo, todas las instituciones sociales, en las que estamos sumergidos, apagarían en él su natural modo de ser y no pondrían nada en su lugar que lo sustituyese. Sería como un arbolillo que el azar ha hecho nacer en medio de su camino y que los transeúntes, sacudiéndolo en todas direcciones, lo matan.⁸⁸

Es por eso que no se trata de volver a caminar en cuatro patas, ni de educar a un niño para que no tenga ninguna otra educación que la de sus mecanismos naturales. Pues el amor propio, igual que sus derivaciones (vanidad, erotismo, orgullo), no es un sentimiento que lleve al detrimento del hombre tan sólo por su existencia, sino que depende de las tendencias sociales para establecer un contenido que fije la realización de su anhelo. En otras palabras, aunque la comparación y la preferencia dentro del conglomerado sean inevitables, es posible encaminar sus procesos de apreciación, de tal manera que las motivaciones básicas que surgen de las nuevas necesidades,

⁸⁸ Rousseau, Jean Jacques. *Emilio...*, p. 37.

impulsen a los individuos a la perfección, no como un deber, sino como una exigencia que abra la posibilidad del reconocimiento, es decir, del ser amado. La perfección, así, dependería tanto de los impulsos primitivos de la naturaleza que se encuadran en los límites de la supervivencia por el amor de sí, como en las pasiones secundarias que apremian a la consecución de una vida por encima de la bondad del orden original y primitivo.

La cuestión principal, entonces, no es la de volver a un estado de naturaleza para evitar el surgimiento de nuevos deseos dentro de la sociedad, sino la de redirigirlos de tal manera que el hombre adquiera la motivación que necesita para llegar a la excelencia en cada etapa de su vida, es decir, a la virtud. Y es que no basta con ser bueno para ser virtuoso, porque la virtud es, en este sentido, la perfección de la bondad en la sociedad del ser humano. Por eso va más allá de los mecanismos naturales, al punto en que debe adquirir la fuerza para limitarlos y hasta para contradecirlos:

Por lo tanto, en este sentido, la virtud “desnaturaliza” al hombre, porque exige que luche contra sus sentimientos y que sacrifique sus intereses inmediatos en beneficio de un bien más elevado. Por otro lado, le enseña que tiene la fortaleza y la capacidad de superar las ataduras de los instintos y de alcanzar una forma de vida que le es negada a los seres inferiores.⁸⁹

Sin embargo, ¿a partir de qué criterios se establece la normalidad de la virtud? ¿Es acaso posible que un concepto como éste no caiga en la relativización de los valores que da lugar a las costumbres por el enfrentamiento con la realidad ficticia de las ciudades? Y ya no sólo eso, ¿es posible siquiera un acercamiento a sus definiciones que supere aquel obstáculo de la inconmensurabilidad del objeto de los términos y la insuficiencia del discurso para la comprensión? Desde que se lleva a cabo la crítica de las limitaciones de la palabra con respecto a la experiencia, en efecto, resulta necesario atenerse a estas disposiciones dentro del mismo trabajo, pues esta crítica del objeto no puede hacerse más que desde el objeto, es decir, desde el lenguaje. Por lo que al aceptar su incapacidad para la comprensión completa de las ideas, paradójicamente,

⁸⁹ Grimsley, Ronald, *op. cit.*, p. 82.

se desmiente esta incapacidad. En este sentido, aparece aquí una contradicción que no permite la utilización de ningún término de manera exacta, incluyendo el de la “virtud”. Así, estos cuestionamientos ponen al descubierto una doble relatividad en lo que podría funcionar como criterio de armonización entre los impulsos naturales y sociales: por un lado, la particularización de las circunstancias que inhibe la generalización de la experiencia como producto del enfrentamiento y, por el otro, la incomprendibilidad de sus estatutos por medio del lenguaje que no agota la posibilidad de sus acepciones.

Estos problemas pueden abordarse desde distintos puntos de vista, no obstante, para no desviar la atención del tema principal, es decir, la armonización del amor y la consecución de la virtud como criterio general para romper con el círculo de especialización a partir de la educación de los sentimientos, se intentará seguir con el camino esbozado por el mismo Rousseau ante estos cuestionamientos.

Primero, si bien es cierto que se ha argumentado en favor de la incapacidad del lenguaje para agotar en sus términos y definiciones la pluralidad de significados que se pueden encontrar en un mismo fenómeno, esta incapacidad se compensa por medio de la comprensión estética, es decir, de la compatibilidad de los sentimientos involucrados en el discurso para los interlocutores. Así, aunque la palabra no sea más que un signo del objeto, es capaz de presentar la experiencia por la evocación como un recuerdo. Por eso, no es que aquí se busque la estigmatización de los procesos cognitivos a partir del lenguaje en general, sino sólo que se respete su lugar como representación de la realidad sin sustituirla.

Además de esto, es importante mencionar que si bien las características de los objetos se vuelven inconmensurables con respecto a las capacidades humanas dentro de la realidad, eso mismo aplica para el lenguaje, porque el significado de cada uno de los signos varía en su aplicación debido a la carga de la relación dentro del campo semántico. El sentido de las palabras, así, igual que el de los otros signos, depende también de su relación con el contexto, por lo que no es posible agotarlas dentro de la

definición sin perder la flexibilidad que les permite acercarse a la naturaleza del objeto desde su propia inconmensurabilidad. Un lenguaje cerrado por completo, en este aspecto, no es más que la herramienta (conceptualización) de la normalidad para mantener sus estatutos sobre los sentimientos y conocimientos del hombre, porque no se permite otra determinación de las cualidades objetivas que las establecidas por la autoridad académica; mientras que en la aceptación de su inconmensurabilidad determinada por el contexto, su flexibilidad permite la concientización de tantos matices como los que se revelen por medio de la situación.⁹⁰

Sin embargo, esa flexibilidad del lenguaje debe tomarse con cautela para no caer de nuevo en el problema de la relatividad de los signos por la apertura de sus posibilidades. Y es que, aquí, la pauta de la realidad no está dada únicamente por la arbitrariedad de los sistemas sociales, sino también por la limitación de las cosas y el impulso de la naturaleza a partir de las pasiones y los sentimientos. La mutabilidad de las opiniones cede ante la intervención de los otros dos parámetros, y la flexibilidad de los términos encuentra su balance sobre un punto más estable que el de la pura definición especulativa. No obstante, para que la virtud participe de estas disposiciones, debe establecerse un equilibrio entre sus influjos que, sin atentar contra los principios básicos de cada uno, encuentre siempre su finalidad primordial, es decir, la felicidad del hombre.

Actualmente, el equilibrio entre estas disposiciones parece no ser más que una ficción regulada por los estatutos de la educación social: la limitación de las cosas se ve sustituida por la materialización de las ciudades, y los impulsos naturales son

⁹⁰ “Al escribir me he hecho cien veces la reflexión de que, en una obra larga, es imposible dar siempre los mismos sentidos a las mismas palabras. No hay lengua suficientemente rica para proporcionar tantos términos, giros y frases como modificaciones pueden tener nuestras ideas. El método de definir todos los términos y subsistir la definición en el lugar de lo definido es bello pero impracticable, porque ¿cómo evitar el círculo? Las definiciones podrían ser buenas si no se emplearan palabras para hacerlas. A pesar de todo, estoy persuadido de que se puede ser claro, incluso con la pobreza de nuestra lengua, no dando siempre las mismas acepciones a las mismas palabra, sino haciendo de tal modo, tantas veces como se emplee en cada palabra, que la acepción que se le da esté suficientemente determinada por las ideas a ella referidas, y que cada periodo en que esa palabra encuentra le sirva, por así decir, de definición. Unas veces digo que los niños son incapaces de razonamiento, y otras los hago razonar con bastante sutileza; no creo con ello contradecirme en mis ideas, pero no puedo dejar de aceptar que frecuentemente me contradigo en mis expresiones.” Rousseau, Jean Jacques. *Emilio...*, p.731.

desterrados por la religión y disfrazados con la dignidad de la apertura hacia lo infinito. Por lo que, si se quiere conseguir esa armonización, se debe encontrar el impulso de cada uno y generar una confrontación continua, sin descartar ni ceder ante las exigencias de una sola parte. Es en ese esfuerzo que podrá encontrarse la virtud. Si se sigue sólo la voz de la naturaleza, se podrá ser bueno, pero sin mérito ni excelencia; si se deja imponer el límite de las cosas por encima de todos sus impulsos, entonces la pasividad los mataría por la entrega de su resistencia; si se encarga la formación a la normalidad de las opiniones, no se espera más que un ser sin existencia y un proyecto sin realidad presente. El hombre en su estado actual, según el mismo Rousseau, ya no puede regresar a su estado primitivo, pero tampoco continuar con las prácticas sociales sin caer en la autodestrucción. La voz de la naturaleza y el límite de las cosas no deben convertirse en aquel demonio a vencer para alcanzar la salvación, porque sólo en la coincidencia de sus fines se puede encontrar la virtud como producto de la buena educación.

2.2.1 La confrontación de las disposiciones básicas para el establecimiento de la virtud como criterio de la educación estética

No puede haber coincidencia en donde no hay confrontación, pues si por principio no se escucha la voz de las partes, la unanimidad de los objetivos corresponderá con la unidad de los planteamientos. Así, mientras el amor propio gobierne sobre los impulsos del hombre para el establecimiento de la normalidad, los criterios de valoración moral y de selección cognoscitiva no seguirán un punto estable, más allá del capricho y la casualidad que rigen sobre cada época. Los residuos de pluralidad que sobrevivan a esta tiranía serán arrojados a la clandestinidad y sus prácticas recibirán el estigma de la vergüenza y la debilidad. Sin embargo, es en esas expresiones incontenibles por la opinión pública, donde se encuentra el efecto del rechazo de una parte importante del ser humano, es decir, de una naturaleza primitiva que se rebela ante la imposición de una normatividad en contra de sus principios. En este sentido, los sentimientos que surgen de la comparación podrán ser importantes para la consecución de la virtud pero

su contenido tendrá que limitarse por algo más que el amor propio si no se quiere sufrir de sus excesos y arbitrariedades.

No obstante, ¿es acaso posible armonizar tendencias que se vuelven contradictorias hacia un mismo fin? Y, aunque así fuera, ¿a través de qué instrumentos podría reconocerse la raíz de los impulsos en el ser humano? ¿Cómo instruir a la voluntad para distinguir entre la bondad de un deseo y la perversidad del otro? Porque los criterios del amor propio, basados en la preeminencia del yo por encima de cualquier otra cosa,⁹¹ reduce estas categorías fundamentales a la afección individual, es decir, a su afirmación: los buenos somos nosotros y los malos los demás. Y es que, en este aspecto, la relatividad gobierna en el ámbito moral sobre los particulares: el amor propio permite su convivencia en la formación de la normalidad que se convierte para los individuos en un yo institucional que representa la suma de sus voluntades. Sin embargo, no deja de existir la tensión entre los componentes de la sociedad por la búsqueda del poder sobre la voluntad general, esto es, en el alcance del yo como soberano. Así, los valores morales encuentran su contenido en la conveniencia del contexto individual y no existe otra regla fija en su delimitación que el deseo de poder por encima de todas las cosas: la propiedad del poder soberano se convierte en una necesidad ante el vacío de ser que supone la pérdida de la naturaleza.

Es en este conflicto que se reconoce el impulso del amor propio como un sentimiento de comparación constante en el que los valores morales dependen de la posición en la que se encuentre el individuo. Sin embargo, ¿por qué medios se hace visible la influencia de los impulsos primitivos generados por la potencia de la naturaleza y la limitación de las cosas? ¿Es que la depravación llega a ser tan completa que de estos principios no queda sino el recuerdo teórico de una figura que nunca existió? Para Rousseau queda claro en dónde buscar cuando se trata de los sentimientos originales

⁹¹ “El amor de sí, que solo nos afecta a nosotros, se contenta cuando nuestras verdaderas necesidades son satisfechas; pero el amor propio, que se compara, nunca está contento y no podría estarlo, porque ese sentimiento, al preferimos a los demás, exige también que los demás nos prefieran a sí mismos, lo cual es imposible.” *Ibid.*, p. 315. Sin embargo, hay que hacer notar que esta imposibilidad de la que habla Rousseau, se vence por medio del amor erótico, pues el delirio del amante llega al punto en que su vida sólo es importante en la contemplación del otro; en la apropiación de su ser en el otro como uno mismo.

en el hombre, porque son fuente de su comportamiento más básico: el amor de sí (supervivencia) y el amor al prójimo (piedad). Sin estos, la sociedad se habría derrumbado desde su creación, pues la competencia sin escrúpulos no puede culminar sino en la guerra generalizada por la obtención del poder. Las leyes serían inútiles sin el respaldo del sentimiento y todas las concepciones de la naturaleza limitada no podrían contener el impulso del amor propio hacia la obtención de su ser por medio de la soberanía del yo. Así, aunque el estado de competencia rijan sobre el ánimo de los particulares, no dejan de conservarse los impulsos básicos que hacen posible la sociabilidad del hombre.

El ser humano, en ese sentido, no es un puro instrumento del deseo de poder, pues si todo en él fuera aquel vacío originario que busca la realización de su ser en el futuro, no tendría ningún obstáculo para terminar con su vida y la de los otros en cualquier momento. Si bien es cierto que esto sucede todos los días, los hechos no dejan de ser aislados y requieren un grado de depravación que sumerja a los individuos en una desesperación insuperable para los impulsos naturales. El temor a la muerte como una consecuencia del amor de sí, lo mismo que la conmiseración en el sufrimiento de los otros que surge del amor al prójimo, se mantiene a la base de la sociabilidad y promueve la confrontación frente a la posesión infinita y sin escrúpulos. Es aquí que se han de encontrar sus efectos: en el sentimiento negativo que promueve la conciencia ante la falta cometida por los individuos contra sus impulsos básicos en favor de la propiedad y el auto-engrandecimiento. La conciencia, en este sentido, se revela como la regla de la naturaleza que sirve al mantenimiento de las conductas morales en favor de la justicia y la bondad que conservan unido al cuerpo político: ella misma es el criterio flexible sin relativización de los valores necesarios para llegar a la virtud y a la realización del hombre.⁹² Es por eso que Rousseau, a pesar de contar a la libertad como una de las principales diferencias del hombre con respecto a los mecanismos naturales del resto de los seres vivos, otorga a la conciencia el papel determinante en

⁹² “Hay pues en el fondo de nuestras almas un principio innato de justicia y de virtud por el cual, a pesar de nuestras máximas, juzgamos nuestras acciones y las de los demás como buenas o malas, y es a ese principio al que doy el nombre de conciencia.” Rousseau, Jean Jacques. *Emilio...*, p. 431.

el uso de esa libertad para el engrandecimiento de la especie, sin la cual, la facultad de desear no significaría otra cosa que la posibilidad de su perdición sin mérito:

[...] sin ti [conciencia] no siento nada en mí que me eleve por encima de los animales, salvo el triste privilegio de perderme de error en error con la ayuda de un entendimiento sin regla y de una razón sin principio.⁹³

La conciencia, así, junto con el temor a la muerte que inspira el respeto a la limitación de las cosas, surge como contrapeso al régimen del amor propio y tiene la capacidad de mantener el funcionamiento de la sociedad, a pesar de los conflictos que provocan la preeminencia de la comparación constante y el deseo de poder. Sin embargo, en tanto que sus principios dependen de una regulación estética innata, su desarrollo se detiene en la sociedad cuando se promueven los estatutos de competencia de la normalidad, porque la justicia, la conmiseración y la búsqueda de la felicidad, al margen de los placeres superfluos, son inconvenientes que amenazan su funcionamiento. Es por eso que las prácticas cotidianas tienden a la tarea de insensibilizar al hombre sobre el impulso de su conciencia por medio de imágenes adversas acerca de la realización de sus consejos. Por lo que, por ejemplo, al impulso natural de ayudar a sus semejantes en un momento de necesidad, el conjunto social responde con la reflexión de su sometimiento: “Seguramente se lo merece por no trabajar”, “Que se maten mientras no me afecte”... La conciencia, así, fuerte en un principio, se debilita por medio de los prejuicios y del acondicionamiento de las pasiones en beneficio propio, al punto en que su voz se confunde con la de la estupidez:

La conciencia es tímida, ama el retiro y la paz; el mundo y el ruido la espantan, los prejuicios de que se hace nacer son sus enemigos más crueles, huye o se calla ante ellos; su voz ruidosa acalla la suya y le impide hacerse entender; el fanatismo osa desfigurarla y dictar el crimen en su nombre. A fuerza de ser rechazada se harta al fin.⁹⁴

Sin embargo, para recuperar la fuerza de estos principios innatos, tanto de la conciencia como de la piedad, y hacer frente a los estatutos del amor propio, es inútil

⁹³ *Ibid.*, p. 434.

⁹⁴ *Ibid.*, p. 435.

volver a las fórmulas morales y pretender que con la palabra se aliviará el ímpetu que se establece dentro de la normalidad. Al contrario, se refuerzan sus prácticas con el disfraz de los discursos, mientras que la acción y el fondo se mantienen iguales. Y es que sólo las pasiones parecen ser lo suficientemente fuertes para sobreponerse a otras pasiones. Por eso, una vez identificados los criterios de aprendizaje, los objetivos, las capacidades, los errores y las facultades involucradas dentro del proceso de formación de los sentimientos básicos, y sus causas, es necesario atenderlos desde su inicio a partir de sus mismas inclinaciones, es decir, de los deseos que se convierten en la guía de sus impulsos fundamentales.

Así, en el *Emilio*, Rousseau no se pierde en discursos con su estudiante, sino que se aprovecha de sus deseos y necesidades para hacerle ver, ante todo, la limitación de sus fuerzas y el alcance de sus potencialidades. Por esto, la confrontación con el amor propio comienza antes, incluso, que el desarrollo de la lengua, pues, quizá sin notarlo, los lamentos del niño se convierten en las primeras órdenes que exigen su satisfacción por encima de las circunstancias. El niño busca su alimento como una primera necesidad, pero el límite de las cosas se encuentra ahí, pues la fuerza de los primeros años no es suficiente para la supervivencia autónoma. Su debilidad se muestra y le enseña la dependencia de los otros: sin sus padres, el deseo imperante de la naturaleza no podría ser satisfecho, por eso los necesita y los busca antes de saber siquiera algo acerca de su nombre. Hasta ahí se alcanza a ver ya la dialéctica primitiva entre la capacidad y el deseo: entre el amor de sí y la limitación de las cosas; sin embargo, estas relaciones cambian desde que los padres pueden otorgar al niño más de lo que necesita. No se trata aquí sólo de saciar el apetito, sino de hacerlo con todo tipo de dulces que, aparte de crear nuevas necesidades sobre el gusto, dañan el organismo y dificultan su desarrollo. El niño llora ante esta nueva carencia; quiere la satisfacción por parte de sus proveedores y, a falta del razonamiento que le permite distinguir entre la medida y el exceso, no entiende la causa de que, ante la posibilidad de obtener lo que él quiere, se le imponga el capricho de los otros.

Los padres, lo mismo que cualquier otra persona, pueden exponer la lógica detrás de sus actos, pero, por muy buenas que sean las razones, de nada sirven si no se entienden. El niño no está en edad de entender, porque no puede adelantar su experiencia a un futuro inexistente.⁹⁵ Es por eso que las lecciones se deben de seguir como consecuencias de sus actos, pero no como un castigo impuesto por el educador, pues al pensar sólo en el presente, la prohibición se convierte en un capricho que no tiene otra seguridad para cumplirse que el acecho de los preceptores. Al primer descuido, el estudiante consigue lo que quiere, puesto que la única limitación se encuentra en la autoridad y no en la razón ni en los sentimientos. El arte de la educación estética, así, no ha de consistir en la reclusión del niño ante las necesidades que surgen dentro de la sociedad, ni mucho menos en el discurso punitivo. Esta educación debe descubrir la fuente de estos anhelos y dirigirlos a partir de sus mismos efectos en el presente del ser humano desde sus primeros años. En ese sentido, a este primer impulso de la naturaleza por el alimento, y a la limitación de las fuerzas por la realidad de las cosas, se añade otra necesidad, es decir, la de un buen alimento que, en la comparación social, debe convertirse en el mejor para sí. Aquí ya está impreso el sello del amor propio, previo al desarrollo de la razón que lo mesura. Es por eso que, ante la dificultad del discurso para alterar sus inclinaciones, se debe hacer sentir la limitación de la realidad a su fuerza. Si quiere algo que no está a su alcance, que llorar no le sirva, porque el orden de las cosas no responde a sus lamentos; si quiere probar lo dulce, que lo consiga con el esfuerzo; si quiere la gloria y la virtud, que las gane con la excelencia de sus facultades por encima de la sociedad y sus limitaciones. Todo lo necesario, según Rousseau, ha de estar dispuesto como un favor de los padres, mientras no se desarrollen las fuerzas para conseguirlo, pero lo impulsado por la comparación y el amor propio, no puede ser un regalo, sino algo extraordinario que exige el empleo de todo su ser.⁹⁶

No obstante, el deseo del hombre en la sociedad no se satisface con un buen alimento, ni con la seguridad de su patrimonio. El anhelo que despierta ante el inevitable vacío de

⁹⁵ “Sabido que los niños sólo piensan en el presente me adelanté a él con previsión [...]” *Ibid.*, p.173.

⁹⁶ *Cf.* El ejemplo del ejercicio en la carrera por los bollos y la aclamación del público que le exige un entrenamiento riguroso y el pesar de la derrota en: *Ibid.*, p. 204.

su ser en la proyección de un futuro imaginario crece al mismo tiempo que su fuerza, pero sin la proporción que se busca en el establecimiento de la educación estética. Así, la confrontación entre las disposiciones básicas cambia con la edad, y su desarrollo exige también una adaptación del objeto de sus sentimientos. La comida servirá para mostrarle al niño el límite de sus fuerzas, la necesidad de su naturaleza y la jerarquización del producto por su gusto, sabor o escases; sin embargo, aunque su falta se presente en cada una de las etapas de la vida, existe una pasión más grande que, por su intensidad, desborda los límites de la existencia y da sentido al vacío de la voluntad en la apropiación del *yo* como *otro*, es decir, en el anhelo de la materialización de su ser en el presente: el amor erótico:

Entre las pasiones que agitan el corazón del hombre, hay una ardiente, impetuosa, que hace un sexo necesario al otro; pasión terrible que afronta todos los peligros, vence todos los obstáculos y que, en sus furores, parece destinado a destruir al género humano en vez de conservarlo.⁹⁷

Esta pasión sirve al desarrollo de la educación estética en Rousseau como la única promesa de redención ante el deseo de apropiación que surge de la proyección del ser hacia el futuro. El hombre salvaje que se bastaba a sí mismo y que encontraba en el sexo opuesto un objeto de satisfacción momentánea, puede convertirse, aquí, en el amante, como condición al cumplimiento de su existencia. Sin embargo, esa fuerza, que sirve al desarrollo de la virtud en la sociedad con base en los criterios de la conciencia, sirve también a su destrucción por la indeterminación de su objeto y su engrandecimiento desmesurado en la imaginación. El sentimiento del amor erótico, así, otorga un sentido a la voluntad a partir de la naturaleza y del límite de lo amado en la seducción, por lo que, de ser posible, la armonización plena de las disposiciones básicas, tanto como la supresión del ciclo de soluciones y problemas que tiende a la especialización en la sociedad, encontrarían su solución en la culminación de la educación estética, esto es, en el impulso-satisfactorio del amor que en su misma tendencia encuentra su ser en el mejoramiento continuo frente al otro y de lo otro que es también uno mismo. No obstante, de los límites, de la realización y de la perversión

⁹⁷ Rousseau, Jean Jacques. *Discurso...*, p.159.

de este sentimiento se hablará con más detenimiento en el siguiente apartado, que servirá también de base a la propuesta frente a la crítica de la educación social, y de criterio al desarrollo del hombre para la vida, o del oficio de vivir como una apropiación del ser en el otro como un amante.

2.3 De la fuerza del amor erótico en la consecución de la virtud y el sentimiento del mundo

El vacío de existencia por la proyección del ser hacia el futuro se expresa en un anhelo que va más allá de la supervivencia, porque sin su esperanza la vida se convierte en un proceso automático sin finalidad ni sentido. La alimentación para el niño, la competencia para el joven y todas las pasiones que impulsan al hombre por el deseo de satisfacción se anulan ante ese sentimiento, pues no involucra sólo algunos aspectos de su realidad, sino al fundamento mismo de sus actividades ante la búsqueda de su realización. ¿O es que acaso los medios son más importantes que el fin para el que están hechos? ¿Comer es más importante que vivir? La vida misma sin la existencia no tiene sentido, y el existir para los seres humanos en sociedad se convierte de forma inevitable en una cuestión de propiedad. La apropiación, así, no sólo reafirma el valor de los individuos dentro de la colectividad, sino que da constancia del peso ontológico de sus actos, porque a falta del conocimiento de su ser, la opinión busca sustento en el poseer.

La acumulación de bienes, el trabajo incesante, el apego a las pertenencias y, en general, el impulso primitivo que da lugar al crecimiento de la sociedad bajo cualquier forma de gobierno, tienen su origen en ese vacío: un vacío que alimenta al amor propio y se convierte en la pauta para la determinación de los individuos y de los pueblos. Así, tal como se trató en la educación social, este anhelo de apropiación de una identidad, al no tener un sentido claro, conduce a la arbitrariedad en los procesos de la normalidad y dirige el esfuerzo del conglomerado a la inestabilidad de su objeto: los hombres buscan su realización en la virtud, en el honor, en la riqueza, en la libertad o

en el poder, pero no encuentran más que la sujeción al Estado y la insatisfacción de sus actividades. El deseo de ser no sucumbe ante sus fines y la tensión se mantiene hasta que cae en la ficción de su alcance por la rutina o en la desesperanza por el trágico desequilibrio entre su capacidad y el deseo de su imaginación.

La exposición del desarrollo de los individuos y de las sociedades a partir de cada uno de estos fines con los que se intenta dirigir el deseo de apropiación que surge en el conglomerado, resulta semejante a la propuesta socrática dentro de la *República* de Platón, por lo que, entre otras cosas, Rousseau alcanza a ver en esta obra un tratado acerca de la educación más que de política.⁹⁸ Y es que, en efecto, la caracterización de los seis Estados⁹⁹ parece que corresponde a cada una de las diferentes finalidades bajo las que se puede encauzar el amor propio por medio de la educación estética. Así, tanto la aristocracia como la monarquía, tienen su fundamento en la virtud como resultado de la especialización natural, es decir, en la apropiación de un papel dentro de la jerarquía social que les corresponda por naturaleza. El alcance de su ser se encuentra en una potencialidad predeterminada por el destino que se armoniza con los designios del filósofo rey, por lo que su puesto en el mundo no es otra cosa que su puesto en la sociedad. Aquí, el sentimiento de vacío y el anhelo de su ser se sustituyen por la función pública: el hombre vive y muere por los otros; el amor a la patria delega al amor propio y su existencia cobra sentido en la unidad del Estado. El deseo de propiedad se desvanece, o eso parece, en tanto que la comunidad absorbe su egoísmo y la virtud se convierte en la realización de su ser para el conglomerado: lo justo consiste en tener cada uno lo propio y en hacer lo suyo,¹⁰⁰ pero esa propiedad y ese hacer no le vienen de su voluntad, sino de la del filósofo que mira en el orden natural y lo transporta a lo social.¹⁰¹

⁹⁸“¿Queréis tener una idea de la educación pública? Leed la República de Platón. No es una obra de política, como piensan los que sólo juzgan los libros por sus títulos. Es el tratado de educación más hermoso que jamás se haya hecho.” Rousseau, Jean Jacques. *Emilio...*, p. 43.

⁹⁹ Cf. Platón. *República*. 543a- 569c.

¹⁰⁰ *Ibid.*, 434a.

¹⁰¹ *Ibid.*, 434a-b.

En ese sentido, la organización de ese Estado necesita de la manipulación social por medio de la educación con tal de que los individuos respeten su destino y se adapten a las exigencias de sus gobernantes. Sin embargo, la degeneración se vuelve inevitable en tanto que subsiste el problema de la comparación y la dignidad del hombre por encima de sus semejantes. Esto lleva, en el recuento del mismo Sócrates, al establecimiento de una sociedad en la que la validación del individuo ya no corre a cargo de la virtud, sino del honor, esto es, la timocracia. La apropiación de su ser por encima de los demás no para ahí, pues, como ya se dijo, el establecimiento de estas sociedades y la finalidad de su desarrollo están lejos de resolver la contrariedad en la que se encuentra el hombre por causa de la escisión entre su naturaleza y la exigencia del conglomerado en la normalidad, es decir, por el conflicto entre el vivir para sí y el vivir para los otros. El honor, en este aspecto, lo mismo que la virtud, sucumbe al impulso de la apropiación de su ser y el vacío de su existencia intenta recuperarse a través de la adquisición de la riqueza: entre más bienes materiales posea, mayor será la aprobación de su existencia en la opinión de las mayorías.

La vanidad de la oligarquía materializa la expresión de su ser y vuelca su existencia a una realidad tangible y presente. El hombre, así, se convierte en lo que tiene y el deseo inalcanzable de su voluntad se sacia momentáneamente por medio de sus adquisiciones. No obstante, aunque la acumulación de bienes materiales proyecta una imagen de estabilidad que incita a la envidia de los otros, hace poco por el ser humano en sí, pues con la comodidad excesiva que proviene de la riqueza, la confrontación con la realidad se anula y debilita sus facultades ante la falta de la tensión básica. Este tipo de hombre depende por completo de la protección del Estado, porque su fuerza es insuficiente para conservar sus tesoros: la sociedad que lo envidia es la misma que lo mantiene y, en esa situación, la fragilidad de su posición cae con la voluntad del conglomerado.

En su caída, la satisfacción del amor propio que se concentraba en la acumulación de riquezas, vuelve a las mayorías, donde su actividad se libera de los criterios establecidos por el Estado para la organización de la sociedad. Aquí, cada uno de los

componentes se piensa con la capacidad de dar forma a su existencia, por lo que la apertura de de las facultades se convierte en un nuevo punto de partida sobre el que se construye una sociedad multicolor¹⁰² llena de tantas finalidades como la imaginación sea capaz de crear. La libertad es el nuevo criterio de apropiación de su ser, sin embargo, al carecer de las limitaciones establecidas por la confrontación básica (naturaleza, mundo y sociedad), la voracidad de la voluntad se convierte en el principio que marca la caída del régimen democrático, es decir, de la división del poder entre los particulares. Y es que el amor propio exige el papel más alto dentro de la comparación, es decir que la consecución de su ser no puede estar regulada por la igualdad entre los integrantes, sino que, como se dijo, su dignidad busca siempre lo mejor para sí como un derecho que da origen a la competencia en la sociedad. Así, de la libertad democrática surge también el deseo del yo por la soberanía, esto es, el anhelo de un poder por encima de los demás poderes. Sin embargo, al estar basado en el interés particular del individuo, la consecución de su puesto se convierte en tiranía, porque no obedece más que a los impulsos del amor propio, sin tomar en cuenta la generalidad de la justicia como en el caso de la monarquía o la aristocracia.

¿Significa entonces que el desarrollo de las pasiones que surgen del amor propio, incluso bajo el criterio de la virtud en la educación estética, conlleva siempre una insatisfacción en el hombre que lo dirige inevitablemente hacia su destrucción? ¿Será acaso que la confrontación entre las disposiciones básicas es insuficiente para frenar el impulso erótico de su imaginación? Puede ser cierto que Rousseau vea en la *República* un excelente tratado acerca de la educación, sin embargo, sabe también que está lejos de resolver el problema de la contradicción entre sus impulsos naturales y las pasiones que surgen con la sociedad. Y es que, dice, Sócrates apunta en este libro a una formación del hombre para el público, es decir, bajo el supuesto de la inhibición del ámbito doméstico o privado.¹⁰³ Sus acciones se mueven, así, por el impulso de las pasiones, pero su finalidad responde a la impersonalidad de la república, que se vuelve

¹⁰² “Puede ser que éste sea el más bello de todos los regímenes [La democracia]. Tal como un manto multicolor con todas las flores bordadas, también este régimen con todos los caracteres bordados podría parecer el más bello. Y probablemente, tal como los niños y las mujeres que contemplan objetos polícromos, muchos lo juzgarían el más bello.” *Ibid.*, 557c

¹⁰³ Cf. Rousseau, Jean Jacques. *Emilio...*, p. 43.

un reflejo amplificado de su existencia. La vida del Estado se convierte en su propia vida, por lo que cualquier daño a una de sus partes hace eco en su ánimo y se mueve a defenderlo. No obstante, si bien es cierto que esta visión organicista de la sociedad, de ser posible, traería consigo un reordenamiento de las disposiciones básicas debido a la identificación del amor propio con el amor a la patria, y a la confrontación directa con la limitación de sus facultades a partir del establecimiento de los puestos por el filósofo rey, la ausencia de la privacidad excluiría la centralización del sentimiento en un solo individuo, por lo que al amarlos a todos por igual, la intensidad se perdería en la cantidad. El amor propio, así, pronto reclamaría su exclusividad y la sociedad comenzaría su degeneración en los términos descritos por el mismo Platón. Y es que el anhelo de ser por la proyección de la vida hacia el futuro, puede tomar muchas formas a partir de sus objetivos (virtud, honor, riqueza, libertad, poder), pero la satisfacción de la existencia no puede cumplirse, por el egoísmo, más que en la preferencia de uno mismo sobre los otros.

Sin embargo, ¿cómo es posible que esto suceda? ¿No va en contra de la naturaleza la preferencia de lo otro sobre sí mismo? Y, más aún, si algún hombre exige ese derecho, ¿cómo hará para que los demás no anhelan lo que también corresponde a su dignidad? La astucia de la razón en los engaños del filósofo rey funcionan en el campo de las ideas, pero su mantenimiento en la realidad no puede estar basado más que en la fuerza de la tiranía, porque la jerarquía entre los iguales no está libre de la tensión por el anhelo a conseguir lo mejor. No existe un sentimiento tan fuerte en el espacio público que supere al egoísmo y permita la supresión de la voluntad por la soberanía, por lo que pareciera ser un gran error el pensar que alguien pueda amar a la virtud por encima de sí mismo, sin otro impulso que el de la normalidad y el engaño. Consciente de eso, Rousseau fundamenta los principios de la educación para Emilio en el ámbito privado o doméstico. Así, sus lecciones comienzan desde el nacimiento en la alimentación, los gestos, los ruidos, la música, el vestido... y nunca se sumergen en la impersonalidad de la academia: el preceptor es acompañante y amigo, no un trabajador social.

Este cambio puede parecer poco significativo dentro del desarrollo de los individuos, pero es imprescindible para la reorganización de los impulsos primarios a partir de la comparación con el otro en la sociedad. Y es que la privacidad no sólo refuerza los lazos entre las personas de un mismo círculo, sino que intensifica los sentimientos y regula las acciones por medio de la aceptación de sus allegados. No es de sorprender, por esto, que los grandes exiliados de la *República*, junto con la poesía libre y la privacidad de la familia, sean el amor erótico y la amistad cerrada entre los particulares. ¿O es que acaso se puede amar con tanta firmeza y abnegación a un pueblo entero? ¿Se puede ser hermano, hijo, padre o madre, de todos los ciudadanos sin la distinción de la sangre ni el anhelo a la excepcionalidad? Quizá en la imaginación la idea de una sociedad-familia proyecte la expansión del amor a la totalidad, pero, de acuerdo a su misma naturaleza, un sentimiento tan fuerte resulta un exceso que, si en la particularización resulta destructivo por sus afecciones, en la universalidad sería insoportable:

No es posible ser amado por muchos con una perfecta amistad, lo mismo que no lo es amar a muchos a la vez. La verdadera amistad es una especie de exceso en su género; es una afección que supera a todas las demás, y se dirige por su misma naturaleza a un solo individuo; porque no es muy fácil que muchas personas agraden a la vez tan vivamente, ni quizá sería bueno. Es preciso también haberse conocido y experimentado mutuamente y tener una perfecta conformidad de carácter, lo cual es siempre muy difícil. Pero cuando no hay de por medio otra cosa que el interés o el placer, es posible agradar a un crecido número de personas; porque hay siempre muchos dispuestos a contraer estas relaciones, y los servicios que se cambian de esta suerte pueden no durar más que un instante.¹⁰⁴

Es por esto que Rousseau educa a Emilio desde la amistad, es decir, sin la impersonalidad de la academia y más allá de las obligaciones del deber. La privacidad prevalece en este desarrollo, porque sus principios no se basan en la encomienda de la sociedad para la formación de un buen trabajador; el preceptor, como amigo, instruye al estudiante para sí mismo y no para los otros. La relación educativa, así, se convierte en la entrega recíproca de un ser al otro: el amor propio alcanza la preeminencia en la

¹⁰⁴ Aristóteles. *Ética a Nicómaco*. 1158a.

comparación sólo gracias a que en la amistad el otro es más importante que uno mismo. Puede ser cierto, sin embargo, que durante las primeras etapas de su desarrollo, el niño sea incapaz de entender la idea de la amistad, puesto que incluso en la madurez muchos siguen sin encontrarla, pero esto no se debe tanto a la falta de razonamiento, como a la dificultad del ser humano para sentir un afecto más allá de sí mismo, sobre todo bajo el supuesto de la normalidad que hace de la competencia una constante. Por eso, Rousseau prepara a Emilio para la amistad desde que entrega su amor propio a la realización del ser de su alumno, porque su desarrollo es para toda la vida. Así, el vacío que impulsa a la voluntad en busca de la reafirmación de su existencia, encuentra en el preceptor lo que antes se creía imposible: la valoración de su ser más allá de sí mismo.

Rousseau encuentra con esto el sentido de la existencia en la existencia del otro, por lo que la amistad se convierte en el fundamento de su educación estética y promueve una solución armónica al conflicto que se deriva de la voracidad de la voluntad por el vacío de su existencia. Sin embargo, la amistad es sólo el primer paso en el desarrollo de los sentimientos, pues el deseo de su ser exige una cercanía que no se agota en la estabilidad de esta relación: el amor propio busca apropiarse de otro ser como sí mismo, por lo que el amor erótico aparece como la única alternativa para la satisfacción. Ante esto, Rousseau intenta retrasar la definición del objeto de su deseo y utiliza la fuerza de su impulso para enseñar a Emilio a cazar, leer y trabajar, pero el universo entero sería insuficiente para llenar la conciencia de esta nueva expresión del vacío que busca el mantenimiento de su ser en la procreación, por lo que, a fin de evitar la caída en el sinsentido de la normalidad, el hombre y la mujer que se forman en la privacidad de la amistad y la familia (Emilio y Sofía) encuentran, no sólo la satisfacción de su ser en el otro, sino también la posibilidad de su trascendencia.

No obstante, es claro que la consecución de estos factores resulta casi imposible, pues depende no sólo de la educación como un arte, sino también de la inestabilidad de la fortuna y de las pasiones humanas. Quizá por eso se ha optado por la formulación de un contrato que sirva como seguro al mantenimiento de la relación marital (matrimonio),

más allá del amor, pero se ha mostrado tan ineficiente como su exilio en la *República*, pues podría ser que ni las leyes regulen los sentimientos ni la obligación sostenga el impulso de la amistad. Sea como fuere, la confrontación entre las disposiciones básicas de la que se deriva la concepción del mundo como normalidad, parece que se regula a partir de estos impulsos, sin embargo, la variabilidad de su intensidad y objeto requiere de la voluntad total en la pareja, principalmente, según Rousseau, del pudor en la mujer que contenga la presión del hombre. Sólo así, la tensión del amor propio se mantiene cuando no se convierte en un derecho lo que es fruto de la virtud y el esfuerzo. La privacidad, en la que gobierna la mujer, recupera así el papel principal en la continuación de la educación estética de toda la familia:

“¿Queréis volver a cada uno hacia sus primeros deberes? Comenzad primero por las madres; quedaréis asombrado de los cambios que habréis de producir. Todo deriva sucesivamente de esa primera depravación: todo el orden moral se altera; el natural se extingue en todos los corazones; el interior de las cosas adopta un aire menos vivo; el conmovedor espectáculo de una familia naciente ya no atrae a los maridos, ni impone miramientos a los extraños; se respeta menos a la madre cuyos hijos no se ven; no hay residencia en las familias; el hábito ya no refuerza los lazos de sangre; ya no hay padres, ni madres, ni hijos, ni hermanos, ni hermanas; si todos ellos apenas se conocen, ¿cómo van a amarse? Cada cual sólo piensa en sí mismo. Cuando la casa es únicamente triste soledad, hay que ir a divertirse a otra parte.”¹⁰⁵

Es así que la privacidad se conjuga con el deber público sin caer en la conversión de la sociedad en una gran familia. Los papeles se dividen como en la *República*, pero el fundamento de su impulso viene de los amantes y no de la razón, porque la razón no impulsa, sólo dirige,¹⁰⁶ pero los criterios de su dirección no vienen de sí misma, sino de la confrontación de la naturaleza, la realidad y la sociedad que se conjugan en el amor erótico sobre la base de la amistad. Es por eso que Sofía no acepta a Emilio hasta que

¹⁰⁵ Rousseau, Jean-Jacques. *Emilio...*, pp. 52-53.

¹⁰⁶ Igual que en la imagen del alma en el *Fedro*: el auriga no hace más que guiar a las pasiones y a la voluntad pero no tiene la fuerza para avanzar por sí misma. Cf. Platón. *Fedro*. 246a-247a.

demuestra que su amor por ella no sólo surge del amor por él mismo, sino del amor por la humanidad.¹⁰⁷ El amor, así, es un exceso; un exceso que puede llevar a la virtud.

Conclusiones

El desarrollo de este trabajo ha mostrado el papel determinante de la educación estética en los procesos formativos del hombre a partir de su identificación en la base del comportamiento social e individual. La problemática que representa el sentido de las acciones del ser humano, además de la selección de las cualidades objetivas desde sus disposiciones básicas, se entienden, en esta perspectiva, como el resultado del impulso de sus deseos, encausados por pasiones desbocadas que se alimentan del amor propio y se encubren con los discursos de una legislación que no se cumple porque no se identifica con sus sentimientos. La competencia desmedida, el afán de progreso y el olvido de las limitaciones naturales, se revelaron como algunas de las consecuencias principales del traslado de las disposiciones básicas del hombre a la imaginación, pues en esta facultad los límites de sus capacidades se confunden con la posibilidad de sus sueños. Es así que las pasiones, exaltadas por este campo abierto a su realización, derivaron en una concepción del hombre y el mundo indefinidos, sin una razón de ser más que la búsqueda constante de su mismo ser.

El fenómeno de la especialización, lo mismo que algunos de los resultados más representativos de la educación actual, como la erudición, la frustración y la inutilidad, encontraron su causa en este mismo impulso pasional que, sin el control de lo real ni la determinación de las posibilidades humanas, dirige su fuerza al anhelo de un conocimiento tan profundo de lo particular que olvida lo esencial para la vida y arrebató la libertad al individuo por la incapacidad de valerse por sí mismo. El hombre, así,

¹⁰⁷ “Sofía, sois el árbitro de mi destino, lo sabéis de sobra. Podéis hacerme morir de dolor, pero no esperéis hacerme olvidar los derechos de la humanidad: son más sagrados para mí que los vuestros, nunca renunciaré a ellos por vos. En lugar de responder a estas palabras, Sofía se levanta, le pasa una mano alrededor del cuello, le da un beso en la mejilla; luego, tendiéndole la mano con gracia inimitable, le dice: Emilio, coge esta mano, es tuya. Sé cuando quieras mi esposo y mi dueño. Yo trataré de merecer ese honor.” Rousseau, Jean Jacques. *Emilo...*, p. 661.

perdido entre la creación de soluciones y problemas, sin un criterio claro de sentido más que el de su dignidad por encima de las demás criaturas, eleva sus objetivos más allá de sus posibilidades, por lo que los elementos de su formación se pierden entre quimeras, mientras que los discursos de la normalidad defienden su postura por medio de la opinión en la aceptación de las conductas que favorecen el mantenimiento de sus creencias básicas. Las ciudades, en este aspecto, juegan un papel importante en la defensa de estas ideas, pues la limitación de la naturaleza pierde fuerza debido a la materialización de los sueños del conglomerado que no permiten el acceso a una realidad que contraste con el significado de sus discursos.

Así, la sociedad degenera, en el transcurso de su mismo progreso, en un sistema de creencias que se apropia, en cierto sentido, de la realidad, porque son sus anhelos más básicos los que sirven de pauta para la selección de las cualidades objetivas. Por esto, dentro del desarrollo de este trabajo, se hizo la propuesta de una confrontación dialéctica entre las exigencias del conglomerado, los límites de las cosas y las facultades humanas a partir de la regulación de la educación estética que se puede rastrear a lo largo de la obra de Rousseau, no como un nuevo proyecto dentro de los planes de estudio, sino como una práctica que subyace a la misma educación social pero sin ningún tipo de regulación, aparte del amor propio y su derivación normativa en la comunidad. El discurso se reveló, así, como una herramienta insuficiente por sí sola para la formación de las costumbres en los individuos, debido a la variabilidad de su significado y a su corto alcance en cuanto a la intensidad y la forma de la experiencia. Resulta contraproducente, en este sentido, enseñar tanto acerca de hechos que no se pueden sentir, porque la palabra toma el lugar del conocimiento y la erudición otorga la apariencia de sabiduría a hombres que tienen los anhelos de un adolescente. Sólo el enfrentamiento con la realidad a través de la limitación regulada por la amistad sincera del maestro, es capaz de imponerse desde la base de la percepción y contener el abuso de la imaginación por el dolor.

Los criterios que sirven de base a los objetivos del hombre, desde este punto de vista, se toman a partir de esta confrontación de la relación fundamental y siguen el sentido

de la naturaleza gracias a la voz de la conciencia que se revela en los sentimientos de su ser frente al mundo. Por eso la reclusión prolongada en las aulas y la proyección de su vida a un futuro incierto, alejan su conocimiento y sus acciones de la verdad que se encuentra principalmente en el sufrimiento del presente como una lucha constante entre la capacidad y el deseo. La fuerza para alcanzar estas nuevas metas que surgen de su vida en sociedad –ya que no existían en el estado primitivo- proviene del mismo amor propio ahora encausado hacia la virtud, es decir, hacia el mejoramiento individual más allá de la bondad natural por el afán de competencia. Es así que las pasiones que se desarrollan dentro de la comunidad no sólo tienen la posibilidad de pervertir al hombre y de poner sus costumbres por debajo de las bestias, sino también de apoyar sus capacidades naturales hacia el perfeccionamiento constante de su ser frente al mundo.

Sin embargo, se vio también que para lograr esta regulación de las pasiones por medio de la conciencia, el amor propio y la limitación de las cosas, es necesario apoyar el mantenimiento del ámbito privado, pues la naturaleza misma del afecto resulta de una fuerza tan excesiva que es imposible que se dirija por igual a cada una de las partes de la sociedad. El amor erótico, en este sentido, requiere de la domesticidad entre los seres humanos para centrar su impulso y no desbocar el suave paso de la voluntad que encuentra en el ser del amado su mismo ser, pero con la posibilidad de la trascendencia. La idealidad de un mundo regido por el criterio de la virtud sin amor, así, no sólo no tendría la fuerza necesaria para el mantenimiento de sus costumbres, carecería también del centro de la educación estética, que promueve la defensa de su integridad como sociedad: la familia.

Tras todo esto, parece posible reafirmar la importancia de las bases de la formación del hombre por el hombre mediante la idea de una educación estética, pues en esa misma dialéctica de la relación entre el maestro y el alumno, se deja ver también el sentido de su existencia en un proceso de enseñanza y aprendizaje que satisface el anhelo de su ser en el otro por la amistad, esto es, en el mejoramiento de sí en el otro como sí mismo. El esquema impersonal, que se ha vuelto tan común en las instituciones

educativas actuales, deja de lado esta relación y basa su ejercicio en la recompensa, por lo que lejos de la libertad que exige el amor propio, las obligaciones derivan en un aprendizaje mediocre y en un anhelo de ser que no se satisface nunca, ni en el amor que se vuelve un comercio, ni en el peligro del poder que lleva a la tiranía de sí mismo.

No obstante, lejos de agotar el tema con esta investigación, el objetivo principal de la propuesta es el análisis de la problemática en torno a la educación para seguir con el cuestionamiento acerca de las consecuencias en el desarrollo del conocimiento, la formación de valores y la identidad esencial del ser humano frente al mundo. El estudio del hombre debe ser, en este sentido, uno de los pilares de esta reflexión, mas no sin la sinceridad de sus objetivos y el examen de sus motivaciones. Pues los estudios que siguen esta misma línea arrojan miles de productos escritos al mercado con otras tantas definiciones que se amontonan en lo aparadores, pero que no cambian siquiera el modo de pensar de sus creadores. “Para hacer un hombre, hay que ser o un padre o más que un hombre uno mismo.”¹⁰⁸ Pero ¿qué es el hombre? Tras el desarrollo de este trabajo, puede que la pregunta siga siendo pertinente.

¹⁰⁸ *Ibid.*, p. 59.

Bibliografía

ARISTÓTELES. *Ética Nicomáquea; Ética Eudemia*. Gredos, Madrid, 1985.

————— *Obras filosóficas (Política)*. W. M. Jackson, inc., U.S.A., 1974.

————— *Política*. UNAM, México, 2012.

BLOOM, Allan. *Amor y amistad*. Andrés Bello, Chile, 1996.

COOPER, Lawrence D. *Eros in Plato, Rousseau and Nietzsche*. The Pennsylvania State University press. E.U.A. 2008.

CRESPO, María Victoria. *Retorno a la educación: el Emilio de Rousseau y la pedagogía contemporánea*. Paidós, Barcelona, 1997.

DESCARTES, René. *Meditaciones metafísicas con objeciones y respuestas*. Alfaguara, Madrid, 1977.

DEFOE, Daniel. *Robinson Crusoe*. Porrúa, México, 1984.

FÉNELON, François de Salignac de La Mothe. *Las aventuras de Telémaco*. Porrúa, México, 1983.

GOETHE, Johann. *Penas del Joven Werther*. (Recurso en línea) <http://www.biblioteca.org.ar/libros/133559.pdf> (Citado el 11 de febrero del 2019).

GRIMMELSHAUSEN, Hans Jacob. *El aventurero Simplicissimus*. Orbis, Barcelona, 1985.

GRIMSLEY, Ronald. *La filosofía de Rousseau*. Alianza, Madrid, 1977.

HOBBS, Thomas. *Leviatán o la materia, forma y poder de una república eclesiástica*. Fondo de cultura económica, México, 1980.

HUME, David. *Tratado de la naturaleza humana*. Porrúa, México, 2012.

HUXLEY, Aldous. *Un mundo feliz; Retorno a un mundo feliz*. Porrúa, México, 1990.

KANT, Immanuel. *Crítica de la razón pura*. Gredos, Madrid, 2010.

KUHN, Thomas. *Mundos posibles en la historia de la ciencia*. En Conant y Haugheland (comps.) *Thomas Kuhn. El camino desde la estructura. Ensayos filosóficos, 1970-1973*. Barcelona, Paidós, 2002.

LAERCIO, Diogenes. *Vida y opiniones de los filósofos más ilustres*. Alianza, Madrid, 2008.

LÓPEZ Hernández, José. *La ley del corazón: un estudio sobre Rousseau*. Universidad de Murcia, España, 1989.

PICO della Mirandola, Giovanni. *Discurso sobre la dignidad del hombre*. (Recurso en línea) <http://editorialpi.net/ensayos/discursosobreladignidaddelhombre.pdf> (Citado el 11 de febrero del 2019).

PLATÓN. *República*. Gredos, España, 2011.

————— *Fedon, Banquete, Fedro*. Gredos, España, 2011.

ROUSSEAU, Jean Jacques. *Contrato social; Discurso sobre el origen de la desigualdad; Discurso sobre las ciencias y las artes*. Porrúa, México, 2010.

————— *Emilio, o de la educación*. Alianza, Madrid, 2001.

————— *Ensayo sobre el origen de las lenguas*. Universidad nacional de Córdoba, Argentina, 2008.

————— *Las Confesiones*. Edaf, Madrid, 1999.

————— *Las ensoñaciones del paseante solitario*. Alianza, Madrid, 1998.

————— *La nueva Eloísa*. Cátedra, Madrid, 2013.

————— *Rousseau, Juez de Jean Jacques: Diálogos*. Pre-textos, Valencia, 2015.