

MURMULLOS

Filosofía que descubre la voz de la verdad **Filosóficos**

El hombre moral
y el ciudadano en
la obra de Rousseau



Rousseau y el
“Locus amoenus”



Recuentos y
reflexiones
en torno a
Octavio Paz



Sobre la
autenticidad
del hombre.
Aproximación
filosófica al
“Emilio” de
Rousseau



Año 3
Número 7
Julio-diciembre
2014



MURMULLOS

Filosofía que descubre la voz de la verdad Filosóficos

Contenido

EDITORIAL 3

DOSSIER

(Coordinador: Luis Antonio Velasco Guzmán)

INTRODUCCIÓN 4

EL PENSAMIENTO DE JEAN-JACQUES ROUSSEAU

Luis Antonio Velasco Guzmán

Rodrigo Landa Reyes

SOBRE LA POSIBILIDAD DE LA AUTENTICIDAD DEL HOMBRE. APROXIMACIÓN FILOSÓFICA AL *EMILIO* DE ROUSSEAU 9

Mónica Marcela Maya Castro

EL HOMBRE MORAL Y EL CIUDADANO EN LA OBRA DE ROUSSEAU 21

José Antonio Mendoza Aguirre

LAS CONSIDERACIONES SOBRE EL GOBIERNO EN POLONIA. JEAN-JACQUES ROUSSEAU COMO POLÍTICO 32

Anja Gabriela Ullmann

ROUSSEAU Y EL *LOCUS AMOENUS* 43

José Gerardo Valero Cano

CONSIDERACIONES RESPECTO DE LA NOVEDAD ANTROPOLÓGICA ROUSSEAUNIANA Y LA CRÍTICA A LA POLÍTICA BURGUESA EN EL *DISCURSO SOBRE EL ORIGEN Y LOS FUNDAMENTOS DE LA DESIGUALDAD ENTRE LOS HOMBRES* 65



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

Dr. José Narro Robles
RECTOR

Dr. Eduardo Bárzana García
SECRETARIO GENERAL

Ing. Leopoldo Silva Gutiérrez
SECRETARIO ADMINISTRATIVO

Dr. Francisco José Trigo Tavera
SECRETARIO DE DESARROLLO INSTITUCIONAL

Lic. Enrique Balp Díaz
SECRETARIO DE SERVICIOS A LA COMUNIDAD

Dr. César Iván Astudillo Reyes
ABOGADO GENERAL

Renato Dávalos López
DIRECTOR GENERAL DE COMUNICACIÓN SOCIAL



COLEGIO DE CIENCIAS Y HUMANIDADES

Dr. Jesús Salinas Herrera
DIRECTOR GENERAL

Ing. Miguel Ángel Rodríguez Chávez
SECRETARIO GENERAL

Dra. Rina Martínez Romero
SECRETARIA ACADÉMICA

Lic. Aurora Araceli Torres Escalera
SECRETARIA ADMINISTRATIVA

Lic. José Ruiz Reynoso
SECRETARIO DE SERVICIOS DE APOYO AL APRENDIZAJE

Mtra. Beatriz Cuenca Aguilar
SECRETARIA DE PLANEACIÓN

C.D. Alejandro Falcon Vilchis
SECRETARIO ESTUDIANTIL

Dr. José Alberto Monzoy Vásquez
SECRETARIO DE PROGRAMAS INSTITUCIONALES

Lic. María Isabel Gracida Juárez
SECRETARIA DE COMUNICACIÓN INSTITUCIONAL

M. en I. Juvantino Ávila Ramos
SECRETARIO DE INFORMÁTICA

DIRECTOR
Ángel Alonso Salas

EDITORA
María Isabel Gracida Juárez

SECRETARIO TÉCNICO
Mario Alfredo Hernández Sánchez

CONSEJO DE REDACCIÓN
(en orden alfabético)
Marco Antonio Camacho Crispín
Jonathan Caudillo Lozano
Maharba Annel González García
Francisco José Ochoa Cabrera
Alexandra Guadalupe Peralta Verdiguél

COMITÉ DICTAMINADOR
(en orden alfabético)
Ángel Alonso Salas (CCH, UNAM)
Aldana Arroyo (UNS, Argentina)
Roberto Arteaga Mac Kinney (CCH/FFyL, UNAM)
Javier Balladares Gómez (UAM-I)
José Francisco Barrón Tovar (FFyL, UNAM)
Margarita Belandria (ULA, Venezuela)
Vanessa Caballero de Carranza Ayala (UAH)
Marco Antonio Camacho Crispín (CCH, UNAM)
Jonathan Caudillo Lozano (CCH, UNAM)
Marilú Cervantes Badillo (CCH, UNAM)
Francisco Javier Concha Leal (Colegio de Bachilleres)
Iyasú Cosío Ramírez (UAM-I)
Maximiliano Crespi (UNLP, Argentina)
Israel de Cuesta Zavala (CCH, UNAM)
Josefina Díaz Guerrero (CCH, UNAM)
Gisela Fabbian (UNSM, Argentina)
Abel Nicolás Fernández Herrera (CCH, UNAM)
Blanca Estela Figueroa Torres (CCH, UNAM)
Roberto Gandarilla Sánchez (CCH, UNAM)
Jorge Gardea Pichardo (CCH, UNAM)
María del Carmen Gómez Martínez (FES Acatlán, UNAM)
Maharba Annel González García (CCH, UNAM)
Montserrat Lizeth González García (CCH, UNAM)
Norma Hortensia Hernández García (UAM-I)
Mario Alfredo Hernández Sánchez (UAM-I)
Joel Hernández Otañez (CCH, UNAM)
Oscar David Herrán Salvatti (CCH, UNAM)
Victor Carlos Hurtado Estrada (CCH, UNAM)
Renato Huarte Cuéllar (FFyL, UNAM)
Rogelio Alonso Laguna (FFyL, UNAM)
Adriana Lamoso (UNS, Argentina)
Alberto Luis López (FES Acatlán, UNAM)
Marco Antonio López Ávila (CCH, UNAM)
José Luis López Velázquez (CCH, UNAM)
Karina Elizabeth Luna Islas (FFyL, UNAM)
Clara Martínez Molina (UAM-I)
María Laura Medina (UNQ, Argentina)
Pedro Javier Meza Hernández (UACM)
Neftalí Miranda Pineda (CCH, UNAM)
Victor Andrés Montero Cam (TELESUP, Perú)
Andrea Mora Martínez (FFyL, UNAM)
Fausto Antonio Moysén Lechuga (CCH, UNAM)
Jesús Nolasco Nájera (CCH, UNAM)
Nancy Núñez (UCV, Venezuela)
Francisco José Ochoa Cabrera (CCH, UNAM)
Alexandra Guadalupe Peralta Verdiguél (FFyL, UNAM)
Elia Soledad Pérez Neri (CCH, UNAM)
Ausencio Pérez Olvera (IEMS, DF, CCH, UNAM)
Arturo Ramos Argott (FES Acatlán, UNAM)
Jorge Armando Reyes Escobar (FFyL, UNAM)
Virginia Sánchez Rivera (CCH, UNAM)
Laura Severa Román Palacios (CCH, UNAM)
María Teresa Alicia Silva y Ortiz (FES Acatlán)
Ana María Valle Vázquez (FFyL, UNAM)
Gabriel Vargas Lozano (UAM-I)
Alfonso Vázquez Salazar (FFyL, UNAM)
Fabiola Vethencourt (UCV, Venezuela)
Luis Antonio Velasco Guzmán (FES Acatlán, UNAM)
Carlos David Zafra Reyes (CECyT, IPN)

DISEÑO Y FORMACIÓN
Jorge Flores Figueroa

CORRECCIÓN
Roberto Ávila Fonseca

Luis Antonio Velasco Guzmán
EL PROBLEMA POLÍTICO EN EL ORIGEN DE LAS LENGUAS: ROUSSEAU DEVELADO 80

DE POLÍTICA Y COTIDIANIDAD

Responsable: Maharba Annel González García

Abraham Carlos Jasso
UNA EXPERIENCIA EDUCATIVA: EL DESARROLLO DE LA PERSONALIDAD COMO DESARROLLO CULTURAL Y EDUCATIVO 107

POIESIS

Responsable: Jonathan Caudillo Lozano

Violeta Orozco Barrera
TRES POEMAS 118

MURMULLOS LITERARIOS

Responsable: Marco Antonio Camacho Crispín

Darío Ortigoza Adame
RECUENTOS Y REFLEXIONES EN TORNO A OCTAVIO PAZ 120

DE REBUS PHILOSOPHIAE

Responsable: Alexandra Guadalupe Peralta Verdiguél

Gloria Alicia Rubio Gómez
IN MEMORIAM, CRISTINA CARMONA 132

NOTICIAS 133

NORMAS EDITORIALES 140

Murmulllos Filosóficos, año 3, número 7, julio-diciembre de 2014, es una publicación semestral editada por la Universidad Nacional Autónoma de México, Ciudad Universitaria, Delegación Coyoacán, CP 04510, en México, DF, a través del Colegio de Ciencias y Humanidades, lateral de Insurgentes Sur, esq. Circuito Escolar, 2o. piso, Ciudad Universitaria, CP 04510, Delegación Coyoacán, México, DF, teléfono 5622-0025. Correo electrónico: murmullos.cch@gmail.com

Editora responsable: María Isabel Gracida Juárez. Certificado de Reserva de Derechos al Uso Exclusivo: 04-2011-120910301100-102, otorgado por el Instituto Nacional del Derecho de Autor.

ISSN: 2007-7823. Certificado de Licitud de Título y Contenido: 15931,

otorgado por la Comisión Calificadora de Publicaciones y Revistas Ilustradas de la Secretaría de Gobernación.

Impresa en la Imprenta de la Dirección General del Colegio de Ciencias y Humanidades, Monrovia 1002, Col. Portales, CP 3300, Delegación Benito Juárez, México, DF, teléfono 5605-2357. Se utilizó papel bond de 90 g para los interiores y de 110 g para los forros. Distribución realizada por la Dirección General del CCH, lateral de Insurgentes Sur, esq. Circuito Escolar, 2o. piso, Ciudad Universitaria, CP 04510, Delegación Coyoacán, México, DF, teléfono 5622-0025.

Se terminó de imprimir en diciembre de 2014 con un tiraje de 500 ejemplares.

TODOS LOS DERECHOS RESERVADOS. PROHIBIDA LA REPRODUCCIÓN PARCIAL O TOTAL, INCLUYENDO CUALQUIER MEDIO ELECTRÓNICO O MAGNÉTICO, PARA FINES COMERCIALES.

EDITORIAL

Vigencia de Jean-Jacques Rousseau

Recuperar las diversas aristas de la espléndida biografía intelectual de Jean-Jacques Rousseau (1712-1778), con la mirada del siglo XXI, es una oportunidad privilegiada para estudiar críticamente distintos ángulos del filósofo, literato, músico, botánico francés, una de las mentes más lúcidas y abiertas del llamado Siglo de las Luces.

El número 7 de la revista *Murmullos Filosóficos* que ahora está en sus manos, es un conjunto de análisis e interpretaciones acerca del autor que dan cuenta de la riqueza de una mente inquieta, en primera instancia, por el conocimiento del ser humano, aunque también por la felicidad como enigma, la autonomía del individuo, el ser político, la virtud humana, la libertad, la idea de progreso, la transformación del individuo mediante la educación, entre otros aspectos.

Esta última preocupación intelectual del francés, la transformación del individuo a través de la educación, es en donde se concentran algunas de sus más profundas reflexiones que, por un lado, se plasman en su novela pedagógica *Emilio o de la educación*, y por otra parte, son ricas vertientes en obras no literarias como *El contrato social* o incluso en sus *Confesiones* autobiográficas. Es la inclinación hacia la educación lo que permite leer desde el presente una serie de trabajos de Rousseau para resaltar la vigencia de gran parte de sus postulados, el carácter rotundo de sus contribuciones al pensamiento no sólo pedagógico sino estrictamente intelectual. Este filósofo francés piensa en el ser humano como un todo que a pesar de estar sujeto a una sociedad que le impone ciertas maneras de mirar el mundo, es al mismo tiempo un ser en contacto con la naturaleza que le permite conocer ésta, el mundo exterior, por medio de sus sentidos.

Hay una serie de afirmaciones de Rousseau que en estos momentos nos llevan a formularnos, en los ámbitos universitarios, y fuera de ellos, una serie de debates intelectuales que se centran en el tema de la educación, en su sentido, en las formas de aproximar a los seres humanos al conocimiento, de dar una explicación abstracta de un tema o problema o, por el contrario, por medio de la naturaleza, de la experimentación, de los intereses de quienes aprenden, y no necesariamente de quienes enseñan.

Las premisas del ginebrino respecto a educar a una sociedad libre, participativa, de las cuestiones públicas y de manera democrática, son más que vigentes en una sociedad que hace válidos los principios de un pensador que reflexionó a fondo sobre la educación hace más de dos siglos y que sigue siendo un motivo de análisis y una lectura obligada que convoca a repensar el presente, particularmente el de la educación y su sentido. El número 7 de la revista *Murmullos Filosóficos* invita a retomar la discusión académica sobre la preocupación de Rousseau por el conocimiento del ser humano de un modo integral para aprender algo nuevo de nosotros y de los demás.

Jesús Salinas Herrera

Director General del Colegio de Ciencias y Humanidades

EL PENSAMIENTO DE JEAN-JACQUES ROUSSEAU

Por Luis Antonio Velasco Guzmán*
FES Acatlán, UNAM



http://www.la-razon.com/index.php?url=/suplementos/tendencias/Jean-Jacques-Rousseau-primer-antropologo_0_1649835076.html

El 12 de agosto de 1754 Jean-Jacques Rousseau ofrecía al público ilustrado un discurso que exponía, en la primera línea de su “Prefacio”, la inquietud filosófica que terminaría convirtiéndose en la preocupación externa de la historia de los siguientes tres siglos, me refiero explícitamente a la preocupación por el conocimiento del hombre. El problema que alcanzo a ver, sin embargo, es que el sentido con el que Rousseau planteó originalmente su desasosiego acerca del conocimiento del hombre ante el vocerío que se alzaba en plena Ilustración a favor de las ciencias, se encuentra el día de hoy en el mismo estado en el que este pensador lo proclamó. Rousseau lo señalaba en los siguientes términos: “El más útil y el menos avanzado de todos los conocimientos humanos me parece que es el del hombre, y me atrevo a decir que la sola inscripción del Templo de Delfos contiene un precepto más importante y difícil que todos los gruesos libros de los moralistas” (OC III, 122). El día de hoy esta afirmación tiene un peso todavía mayor que el que tuvo hace doscientos sesenta años, pues resulta innegable que la ciencia contemporánea ha dado grandes zancadas desde entonces, al extremo de que las especialidades científicas, tales como la neurofisiología, la bioquímica o la genética aplicada (por no mencionar las infinitas ramas de las ingenierías, que harían posible llevar los avances de aquéllas adonde sea necesario), son las disciplinas con las que se educa al joven de hoy, el hombre del mañana, alzándose con ello un extraordinario bullicio que impide escuchar el apenas perceptible murmullo filosófico, aunque constante, del conocimiento de sí mismo por el hombre.

En tanto que los elementos constitutivos del ser vivo que se denomina “hombre” han sido estudiados con una

* Es el coordinador de este dossier dedicado al pensamiento de J.J. Rousseau. Tiene los grados de Licenciatura, Maestría y Doctorado en filosofía. Profesor de Tiempo Completo de la carrera de Filosofía en la FES Acatlán. Autor del texto *El problema de la paz en Aristóteles: hermenéutica de la poesía política clásica*, México, D.F., FES Acatlán, UNAM, 2003. Su área de especialización es la Filosofía Moderna. <seisdeabril68@gmail.com>

especialización inimaginable, sus partes (objeto de cada una de las disciplinas científicas que han progresado indubitadamente desde la constitución del proyecto moderno) se tienen por los elementos que constituyen certeramente al hombre, pero toda esa subdivisión de partes que supuestamente constituyen al hombre no nos acerca en modo alguno al hombre sino que, contrario a lo que se esperaba con estos intentos, lo escinde, lo divide con sus investigaciones, y anatomizándolo, lo estudia a través de sus partes, cada vez más alejadas unas de otras, hasta tener que recurrir a argucias –por demás ficticias– para justificar la unidad de las partes inconexas y encontrar algún sentido a las infinitas divisiones de que ha sido objeto. Es así que el conocimiento del hombre llegó a ser realmente el menos avanzado de todos los conocimientos que ha alcanzado el hombre desde la instauración de la ciencia moderna. Ahora bien, ¿en qué sentido podemos replantear la afirmación rousseauiana de manera que nos estuviera permitido pensar una “utilidad” última con dicho intento?

El dossier de este número de la revista *Murmillos Filosóficos* (al igual que Rousseau en 1754, en medio de la efervescencia de los furores ilustrados), en respuesta a su profunda preocupación por el olvido de sí en que se encuentra el conocimiento del hombre, presenta el día de hoy al público lector, entre bullicios efímeros y ensorde-

cedores, la constante del murmullo perenne: el propósito de esta serie de trabajos sobre el pensamiento de Rousseau no es otro que el de alzar la voz de la investigación eminentemente humana, con lo cual se estaría aportando un contrapeso al olvido del conocimiento del hombre, esperando que oídos jóvenes tengan la oportunidad de escuchar este profundo clamor. La razón principal que motiva los siguientes textos, so pretexto de los diversos acercamientos que sus autores hicieran a la obra de Rousseau, puede sintetizarse con la pregunta filosófica clásica: “¿qué es el hombre?”. Pero además encontrará sus derivaciones más fecundas en las preguntas que se encaminan no sólo a la develación de la naturaleza humana y su educación, sino también a las que intentarán clarificar –para utilidad del propio lector– cuál es el origen de las sociedades, cuáles son los sentidos de la naturaleza inscritos en el pensamiento del ginebrino, en qué consiste la diferencia entre el ciudadano y el hombre, o la novedad rousseauiana en su concepción antropológica como crítica a la política contemporánea, hasta llegar incluso a una caracterización actual de la propuesta político-social que Rousseau hiciera como “asesor de ciudades” en uno de sus textos menos conocidos. En atención al trabajo aquí reunido, me permito explicar brevemente el contenido de los artículos.

En el intitulado “Sobre la posibilidad de la autenticidad del hombre. Aproximación filosófica al *Emilio* de

Rousseau”, Rodrigo Landa Reyes explora finamente las aporías del estilo rousseauiano con las que la comprensión de la naturaleza humana aflora en uno de los textos más extensos y problemáticos del ginebrino. En la búsqueda que lleva a cabo Landa Reyes en su artículo, sale a relucir el problema de la felicidad como uno de los enigmas más serios con los que el hombre se ha entendido a sí mismo a lo largo de su historia. Él ataca directamente el olvido del conocimiento del hombre con su investigación sobre la posibilidad y la comprensión de la felicidad del hombre en una sociedad como la nuestra, es decir, una sociedad cuyos pilares fundamentales de los individuos que la constituyen son, precisamente, los esbozados en el *Emilio*, a saber: la libertad y la felicidad.

Otro artículo relacionado con esta misma inquietud (*sic.*, la posibilidad de la felicidad y la comprensión de la autonomía del individuo), pero dirigido a sus complicadas implicaciones sociales, es el texto de Mónica Marcela Maya Castro, cuyo título denota la preocupación de la autora por una comprensión abiertamente holística de los reinos en los que habita el hombre, el moral interno y el civil externo, sin descuidar en el desarrollo argumental las dificultades de esta peculiar aproximación. “El hombre moral y el ciudadano en la obra de Rousseau” es un magnífico texto que introduce al problema político fundamental a la luz

de un acercamiento cuidadoso sobre la posibilidad y alcances de la educación del hombre en una selección perfectamente definida de la obra de Rousseau. Nada mejor que un ataque frontal contra la ignorancia de lo que es el hombre, con un inesperado argumento sobre la naturaleza de la relación entre la educación moral y su expansión a la vida civil; se trata de un oasis intelectual a favor de la sociabilidad en medio del desierto del egoísmo contemporáneo.

José Antonio Mendoza Aguirre, en “Las consideraciones sobre el gobierno en Polonia. Jean-Jacques Rousseau como político”, logra dos objetivos que aseguran un paso firme contra el olvido del conocimiento del hombre. En primer lugar, nos recuerda –haciendo gala de su conocimiento histórico-político– que la función más elevada que puede encontrar el hombre en una comunidad es la de su ser político, y apoyándose *en passant* en las posiciones originales sobre el ser político del hombre con los señalamientos de los autores clásicos antiguos y modernos, descubre la importancia de la vida política como eje de la posibilidad de la virtud humana. En segundo lugar, ocupando un texto casi olvidado de este gran pensador, profundiza en la posibilidad de un Rousseau asesor de repúblicas, más que de principados, con lo que el lector tendrá que sacar sus conclusiones sobre la diferencia entre la posición clásica moderna del asesor de príncipes con la del propio



<https://wonpleiades.files.wordpress.com/2011/06/photo-2.jpg>

ginebrino; Mendoza Aguirre ayuda a dirimir esta cuestión ofreciendo valiosas interpretaciones de la historia contemporánea, con lo que su tesis cobra actualidad.

Anja Gabriela Ulhmann, en “Rousseau y el *locus amoenus*”, traza bellamente el camino literario seguido por Rousseau, con la finalidad de mostrar los diferentes lugares en los que la noción de naturaleza cobra relevancia tanto en su vida como en su obra. Anja Ulhmann enseña a sus lectores la difícil pero bien lograda manera de leer a un autor cuyo lenguaje tiene la intención de crear mundos, y lo que demuestra el magnífico acercamiento que ella hace de Rousseau es que nadie tiene la última palabra sobre la cuestión de la naturaleza en el pensamiento del ginebrino, no sin antes concluir con una exhortación perfectamente congruente con su lectura de Rousseau.

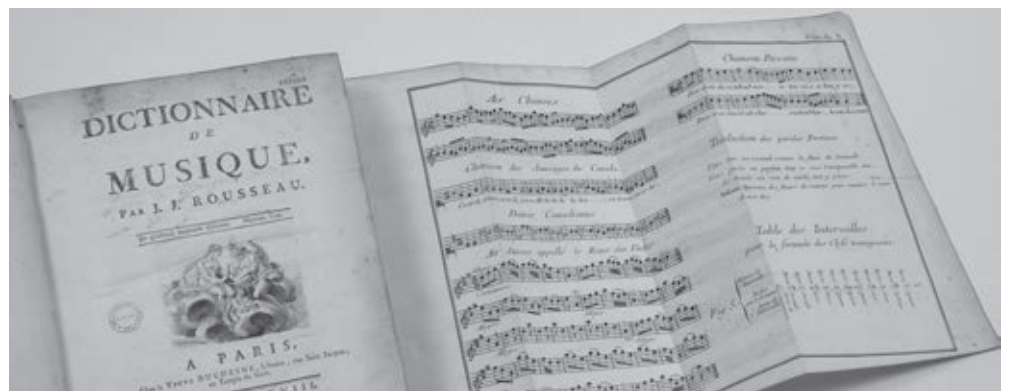
José Gerardo Valero Cano, en cambio, más pausado, más extenso y mucho menos optimista en su tono que cualquier otro autor de este espléndido grupo, en sus “Consideraciones respecto de la novedad antropológica rousseauiana y la crítica a la política burguesa en el *Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres*”, nos hace ver los derroches (¿retóricos o ideológicos?, queda al lector decidirlo) con los que la comprensión contemporánea de la política se ha sustentado desde la aparición del individualismo burgués en el escenario político actual. Su crítica más enérgica a este individualismo se centra en su análisis de la libertad contemporánea, con el que nos permite entender la facilidad con la que la conciencia política moderna puede caer

de un terreno teóricamente sólido e inicialmente justo, a un escenario con todas las malversaciones posibles de la ambigua virtud civil con la que comenzó toda la historia del contrato político moderno. El artículo de Gerardo Valero, así presentado, puede muy bien considerarse como *el* antídoto contra el modo irreflexivo de una época que se ha caracterizado por la aceptación de los presupuestos ideológicos de un régimen a favor del *status quo*.

Por último, en “El problema político en el origen de las lenguas: Rousseau develado”, de Luis Antonio Velasco Guzmán, se ofrece una singular apreciación del modo en el que deben ser leídos los argumentos más importantes del ginebrino de su *Ensayo sobre el origen de las lenguas*. Este esfuerzo es de destacarse porque revela un tema político oculto en una obra cuyo título aparentemente no evidencia ninguna relación más que con la génesis de las lenguas. El estudio minucioso que lleva a cabo Luis Antonio Velasco, sustentado tanto en sus interpretaciones del *Discurso sobre el*

origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres como en sus constantes acercamientos a la literatura clásica, efectivamente manifiesta la importancia política del problema del origen de las lenguas en el pensamiento de Rousseau.

Las interpretaciones que presentamos al público en este dossier sobre el pensamiento de Rousseau, como lo notará el lector, provienen de múltiples disciplinas, así como de distintas perspectivas cuando la disciplina es común, pero el trabajo en su conjunto pone en evidencia lo que los autores de todos estos escritos pensamos de la obra de los grandes pensadores como Rousseau: los leemos porque reconocemos que con su lectura aprendemos siempre algo nuevo de nosotros mismos y de los demás. Ojalá que esta serie de textos ofrezca a sus lectores una vía original para buscar pretextos con los cuales el conocimiento del hombre, a diferencia de lo que pensaba Rousseau sobre él, deje ya de ser *el conocimiento menos avanzado* que produzca el hombre.



<http://dossiers.memoireetactualite.org/rousseau/rousseau-une-reference-que-lon-hesite-pas-a-utiliser/>

SOBRE LA POSIBILIDAD DE LA AUTENTICIDAD DEL HOMBRE. APROXIMACIÓN FILOSÓFICA AL *EMILIO* DE ROUSSEAU

Recibido: 6 de junio de 2014
Aprobado: 10 de julio de 2014

Por Rodrigo Landa Reyes*
CCH Naucalpan, UNAM

Resumen

Emilio, una de las más extensas obras de Rousseau cuya interpretación y estilo distan de ser sencillas, relata la educación de un ser humano (de la infancia a la edad adulta), a partir del cultivo del amor de sí y su correspondiente limitación del amor propio, ambas partes constitutivas del hombre. La finalidad de su obra es mostrar a un hombre auténtico, alejado de toda convencionalidad, pero capaz de vivir en sociedad; de igual forma, muestra cómo sería posible que un hombre viviera de manera unitaria, no escindida. En este trabajo se analizarán las posibilidades de estas altas pretensiones rousseauianas.

Abstract

Emilio is one of the most extensive Rousseau's works where the interpretation and style are far from simple. It portrays the education of the human being (from childhood to adult age), from the develop of self love and the natural limitation of it; both parts which humans are made of. The resolution of his piece is to show the authentic man, far away from all conventionality, but able to live inside of a society; likewise, shows how would be if man lives in a unitary way, not divided. In this work will be analyzed all the possibilities on this high rousseauian pretentious.

Palabras clave: hombre, educación, naturaleza, civilización, amor de sí, amor propio.

Keywords: *man, education, nature, civilization, self-love, self-esteem.*



Jean-Baptiste Chardin, *La lavandera*, 1735: http://es.wikipedia.org/wiki/Pintura_rococ%C3%B3#mediaviewer/File:Jean-Baptiste_Sim%C3%A9on_Chardin_019.jpg

* Maestro en Filosofía por la UNAM con Especialidad en Educación por Competencias Docentes por la UPN. Impartió el Seminario Monográfico de Nietzsche en la FES Acatlán, mientras que en el Instituto Filosófico-Teológico Agustiniiano, dio el curso sobre Antropología Filosófica. Labora actualmente en el Colegio de Bachilleres y desde hace cinco años, se ha venido desempeñando como profesor en las asignaturas de Filosofía I y II, en el Colegio de Ciencias y Humanidades, Plantel Naucalpan. <phrontisterio@hotmail.com>

Preámbulo hermenéutico

Es sabido por muchos que el tratado de Rousseau llamado *Emilio* versa sobre la educación. En dicho texto el pensador ginebrino, mediante la creación de un personaje, es decir, mediante una ficción, ilustra al lector sobre cómo debe ser la formación de un hombre, y si se me permite decirlo, de un *hombre rousseauniano*. A manera de introducción, debo comentar que el estilo del *Emilio* es complejo, dista mucho de parecerse, por ejemplo, a alguna teoría pedagógica contemporánea, hecho que debe prevenirnos contra las interpretaciones fáciles que del texto puedan extraerse. Estoy pensando en lo siguiente: se cree que el *Emilio* es un escrito dirigido a la humanidad, por consiguiente, se le estaría considerando una especie de “programa educativo” a la espera de ser implementado por algún maestro o institución educativa. No obstante, tendríamos que preguntarnos si ésa fue la intención de nuestro autor. Una publicación, es cierto, está dirigida a la mayoría, a la cual el autor mismo, como es evidente, en muchos casos desconoce. De igual forma, el acto de escribir y publicar implica una fe en que lo que se dice no es estéril, sino más bien fértil. Pero dirijamos nuestra atención a las primeras palabras de Rousseau en su “Prefacio” al *Emilio*:

Este conjunto de reflexiones y observaciones, sin orden y casi sin continuidad, fue comenzado para complacer a una buena madre que sabe pensar (2003, 31).

Más adelante, el propio autor confiesa que el tema le sedujo de tal forma que terminó escribiendo una obra muy voluminosa y que, por esta razón, dudó en publicarla. Al final, Rousseau dice:

Después de vanos esfuerzos para hacerlo mejor, creo deber darlo tal como está, considerando que importa derivar la atención pública hacia este lado; y que, aun cuando mis ideas fuesen malas, si yo las hago nacer buenas en otros, no habré perdido del todo mi tiempo. Un hombre que en su retiro lanza sus hojas al público sin publicidad, sin partido que lo defienda, sin saber incluso lo que se piensa o lo que se dice, no debe temer que si se equivoca, se admitan sin examen sus errores (2003, 31).

¿Cómo podemos explicarnos las palabras que en un inicio el propio autor nos está diciendo? Primero nos declara que su escrito tuvo en un principio la intención de complacer a *una* madre “que sabe pensar”; posteriormente, que no se debe temer al hecho de que el *público* admita sin examen sus errores. ¿Qué podríamos deducir de todo esto? ¿Que el autor se dirige tanto a los pensantes como a los no pensantes?

¿Que espera las buenas interpretaciones de los pensantes y que a las malas interpretaciones de los no pensantes no se les debe temer? ¿Pero qué no acaso hacer tal distinción no chocaría gravemente con una de las principales tesis de Rousseau, quizá la segunda más socorrida de ellas en nuestra época después de la de la libertad, la de la igualdad humana? Hasta aquí lo que podríamos sostener es que las famosas tesis de Rousseau, mejor dicho, lo que la tradición nos ha transmitido acerca de su pensamiento, deberían quedar pendientes, cuando menos hasta el momento de lograr, por cuenta propia, una mejor lectura, una mejor interpretación.

Reflexionemos ahora, para abundar sobre lo anterior, en el título de la obra: *Emilio o de la educación*. Llama la atención que el texto posea un nombre propio. Uno no deja de recordar los *Diálogos* de Platón o las tragedias griegas, en fin, las obras poéticas de diversos autores tanto antiguos como modernos que llevan por título el nombre del personaje principal, en el entendido de que a partir de éste se desarrollará toda la historia. ¿Será acaso que Rousseau tuvo en mente desde un inicio crear una ficción literaria, cuyo nombre sería “Emilio”, con el fin de poner en escena y demostrar así sus ideas? Si ésta fuera la finalidad, ¿Rousseau habría pretendido que su libro se entendiera como un plan de acción?

Vayamos por partes, tengamos como guía las propias palabras del autor que aparecen en el “Prefacio”, e intentemos ensayar una respuesta a nuestras preguntas. Primero que nada, el mismo Rousseau comprende (2003) que su labor no tanto es crítica sino edificante, en el sentido en el que él propondrá un arte de formar hombres (*cfr.*, Rousseau, 2003, 31); de igual manera, considera que su novedad consiste en observar bien la infancia, asunto desatendido, a su entender, por los filósofos, y en este sentido asevera:

He aquí el estudio en el que me he aplicado más, a fin de que, aun cuando todo mi método fuese quimérico y falso, siempre se pudieran aprovechar mis observaciones. Puedo haber visto muy mal lo que es necesario hacer; pero creo haber visto bien el objetivo sobre el que se debe actuar (2003, 32).

Quizá no sea exagerado decir que Rousseau tenía presente el carácter hipotético de su obra.¹ No obstante, tenía presente también que de dichas hipótesis se podrían extraer grandes enseñanzas. En este sentido, aunque

¹ *Cfr.* a este respecto: J.J. Rousseau, *Discurso sobre el origen de la desigualdad*: “No es preciso considerar las investigaciones que pueden servirnos para el desarrollo de este tema como verdades históricas, sino simplemente como razonamientos hipotético y condicionales, más propios a esclarecer la naturaleza de las cosas que a demostrar su verdadero origen, semejante a los que hacen todos los días nuestros físicos con respecto a la formación del mundo” (2004, 139). El subrayado es mío.

la historia de la educación de Emilio, la cual se detallará en un considerable número de páginas, sea “quimérica y falsa”, podrá servir, a la manera de una novela, para hacernos ver asuntos relacionados con la formación humana, más aún, con la naturaleza humana o, haciendo eco a las palabras de Allan Bloom (1999, 234): “El *Emilio* es un experimento para devolver la armonía a ese mundo, reordenando las adquisiciones humanas de manera tal que puedan evitarse los desequilibrios creados por ellas y puedan realizarse plenamente las potencialidades del hombre”.

Rousseau sabe que tiene que defender su escrito en contra de quienes lo tachan de iluso o de idealista: “Proponed lo que sea factible me repiten sin cesar”, comenta, así que

“Todo es perfecto al salir de las manos del hacedor de todas las cosas; todo degenera entre las manos del hombre.”

Rousseau

él defiende su proyecto apelando a su “bondad absoluta”, por un lado, y por otro, a la “facilidad de su ejecución” (*cfr.*, Rousseau, 2003, 32). Con respecto a la primera condición, Rousseau la justifica diciendo que está implícita en la naturaleza del objeto estudiado, en otras palabras, su proyecto es bueno porque naturalmente el hombre lo es también. Pero la segunda condición, afirma, depende de la particularidad y variabilidad de la situación, asunto que complica la puesta en marcha del proyecto mismo. Entonces, ¿qué está tratándonos de decir Rousseau? ¿Que su proyecto es y no es factible? ¿Que lo es en tanto hay hombres, pero no lo es en tanto que existen un sinnúmero de circunstancias? ¿Que Emilio es único puesto que surge en un

particularísimo contexto?, pero que dicho contexto, dadas las infinitas posibilidades, ¿es posible que alguna vez se dé? ¿Qué responde nuestro autor a todo esto?

Me basta que por todas partes en donde nazcan hombres pueda hacerse lo que yo propongo; y que habiendo hecho ellos lo que yo propongo, se haya hecho lo que de mejor existe para ellos mismos y para el prójimo. Si yo no cumplo este compromiso, se cometería también un error al exigirme más, pues yo no prometo sino esto (2003, 33).

La promesa rousseauiana, pues, consiste en hacer valer su singular propuesta a todo aquel hombre que recoja sus hojas tiradas al viento; quien lea y practique sus precep-

tos puede llegar a reconocerse en su humanidad, concretamente la descrita por Rousseau, y bien puede tratarse de un individuo que cumpla con características similares a las de Emilio o de una multitud bienintencionada. No podríamos exigirle más al autor, ya que él promete solamente lo que está contenido en el libro.

En los primeros párrafos del libro primero del *Emilio* encontramos el tema clásico de este autor: la oposición entre la naturaleza y la civilización. La primera oración es digna de ser mencionada: “Todo es perfecto al salir de las manos del hacedor de todas las cosas; todo degenera entre las manos del hombre” (2003, 35). Ante tan contundente aseveración, ¿qué cosas podríamos esperar que nos diga en lo posterior el autor? Quizá uno podría llegar a pensar –debido a lo que comúnmente se dice de él– que lo que sugerirá después es que retornemos a un “estado natural”, es decir, a un *estado presocial* caracterizado por la ausencia de toda institución; no obstante, nos advierte desde el comienzo que no va a promover una formación en la cual no se considere la civilización. Entonces, a pesar de que todo lo que sale de las manos del hombre degenera, éstas son necesarias. Pero ¿en qué sentido lo son? Es lo que tratará de decirnos Rousseau en su libro.²

Para empezar, tiene claro que el principio de nuestra formación no se encuentra en nosotros mismos, tal como se pudiera encontrar en alguna planta o en algún animal: “Un hombre abandonado a sí mismo entre los demás desde su nacimiento, sería el más desfigurado de todos” (2003, 35), asevera el autor. Así pues, lo que pone de manifiesto con estas palabras es la necesidad de que haya otro hombre que cumpla la función de asistir y de educar, en este contexto, de una manera muy especial. Este “otro hombre” –Rousseau mismo como el diseñador del método utilizado con Emilio–, curiosamente perteneciente al mundo civilizado, será quien *personalmente* forme a aquel que comienza su existencia dentro del mundo de los hombres.



<http://www.automation-drive.com/jean-jacques-rousseau-1762>

² Cfr. con lo mencionado por Bloom en su estudio acerca del *Emilio*: “Como dice Kant, se trata de la obra que intenta reconciliar la naturaleza con la historia y la naturaleza egoísta del hombre con las exigencias de la sociedad civil y, por lo tanto, las inclinaciones con el deber. El hombre necesita una educación curativa que lo haga retornar a sí mismo” (Bloom, 1999, 233).



<https://www.flickr.com/photos/juanfranvelasco/8220988853/in/pool-rousseau/>

Para ejemplificar lo anterior, nuestro autor utiliza una analogía relacionada con el crecimiento de un árbol. Si imagináramos que uno de éstos creciera en medio de un camino muy transitado (atención: la imagen es la de un árbol que crece no en el bosque, sino en un pueblo o en una ciudad donde hay flujo de personas), los caminantes lo harían perecer a causa de estar pasando una y otra vez por encima de él: un árbol abandonado al azar, de acuerdo con este ejemplo, tendría pocas probabilidades de lograr su plenitud. Por el contrario, si este árbol fuese cuidado por alguien desde un inicio, si se limitara el campo de acción del azar y de factores externos que lo amenazaran, su final sería feliz: el árbol malogrado y pisoteado por la gente es análogo al individuo dejado a su suerte, maleducado por los prejuicios y opiniones sociales. Ahora bien, ¿cómo evitar la mala educación?

De acuerdo con Rousseau, la necesidad del educador proviene del hecho de que, debido a que el simple nacimiento no garantiza el buen desarrollo del hombre, se debe de cuidar de que éste último esté alejado de quienes lo pisoteen, de los prejuicios, como decíamos arriba. Al respecto, nuestro autor afirma: “Todo lo que nosotros no poseemos por nuestro nacimiento y de lo que tenemos gran necesidad al ser mayores, nos es dado por la educación” (2003, 36). Sus palabras nos hacen ver que no somos auto-suficientes ni independientes como individuos, al contrario: necesitamos la ayuda de un tercero. La naturaleza, dice, es uno de tres maestros con los que contaremos a lo largo de nuestra vida, los otros dos son las cosas y los hombres, como apunta Rousseau:

El desarrollo interno de nuestras facultades y de nuestros órganos es la educación de la naturaleza; el uso que se nos enseña a hacer de este desarrollo es la educación de los hombres; y la adquisición de nuestra propia experiencia sobre los objetos que nos afectan es la educación de las cosas (2003, 36. El subrayado es mío).

Resulta inquietante que Rousseau considere que la naturaleza sea una maestra; su enseñanza, en todo caso muy limitada, se constriñe únicamente al “desarrollo interno de nuestros órganos y facultades”; en estricto sentido, debemos mencionar que no nos enseña nada. Para decirlo con

otras palabras, la naturaleza es una maestra que enseña sin arte, pero ¿acaso es eso posible? Para abonar más cosas a nuestra perplejidad, líneas más adelante nuestro autor expone que el *verdadero maestro* es el hombre, ya que, se sobreentiende, es el único que posee arte. No obstante,

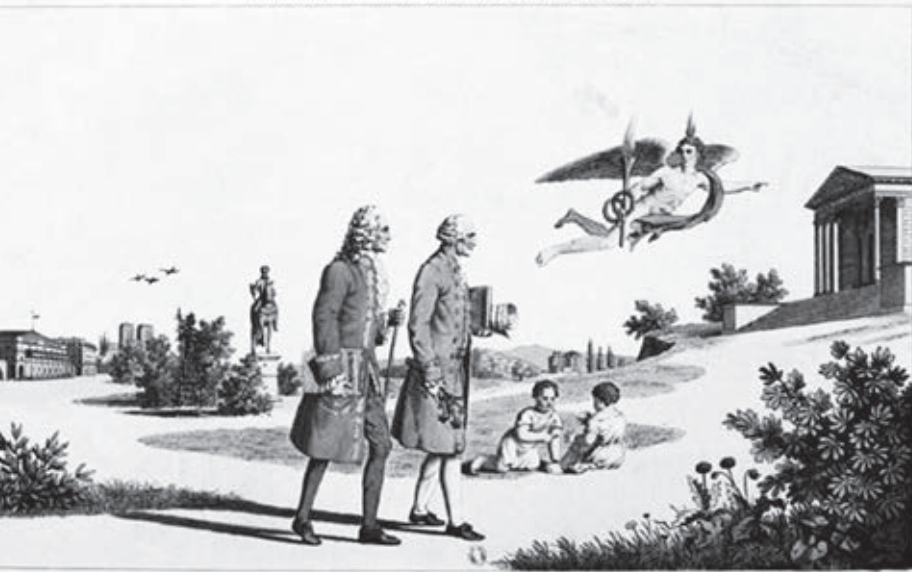
Dado que la educación es un arte, es casi imposible que ella tenga éxito, pues el concurso necesario para lograrlo no depende de nadie. Todo lo que a fuerza de cuidados pueda hacerse es acercarse más o menos al objetivo, mas es preciso fortuna para alcanzarlo (2003, 37. El subrayado es mío).

¿Qué resulta de todo esto? Por un lado tenemos a una maestra, la naturaleza, que enseña sin arte y, por otro, a un maestro, el hombre, cuyo arte prácticamente está destinado al fracaso. Pareciera ser que Rousseau nos estuviera diciendo que la enseñanza en la que está pensando estriba en que el maestro interviene lo menos posible en el desarrollo de la naturaleza del individuo, porque, a final de cuentas, la educación proviene y depende de éste último. Volviendo a la analogía del árbol, tendríamos que el cuidador se limitaría a vigilar que a aquél no le pasara nada malo; en suma, su labor consistiría en dejarlo ser, en mantenerlo lo más posible en su originalidad y en evitarle situaciones adversas que amenazaran su naturaleza. Si tomamos en cuenta el *Discurso sobre las ciencias y las artes*, entenderíamos por qué dice nuestro autor que es casi imposible que el arte educativo tenga éxito (si se recuerda, *grosso modo*, la tesis de esta obra, es que las ciencias y las artes en lugar de engrandecer al hombre, lo han corrompido, o bien, podría entenderse también como una crítica radical a la teoría como aquella responsable de que el hombre, a causa de las generalizaciones que ella provoca, haya perdido de vista la naturaleza, la vida misma, la experiencia singular [Rousseau, 2004]). Debemos considerar también que el “verdadero maestro” al que se refiere Rousseau es él mismo, quien, de acuerdo con su novedad pedagógica –y filosófica–, nos hará audible la “enseñanza” de la naturaleza. De hecho, dice que las tres educaciones (la de la naturaleza, la de los hombres y la de las cosas) deberían tender

“Se forman las plantas por el cultivo y los hombres mediante la educación.”

Rousseau

AUX GRANDS HOMMES LA PATRIE RECONNOISSANTE.



Le Génie de VOLTAIRE et de ROUSSEAU Conduits sur des nuages. Célébrés au temple de la gloire & de l'immortalité.

VOLTAIRE (François Marie Arouet dit) né le 18 février 1694 à Paris le 30 février 1758, mort le 30 mai 1778, âgé de 84 ans. 3 mois et quelques jours.
ROUSSEAU (Jean Jacques) né le dimanche 28 Juin 1712, mort le 27 juillet 1788, âgé de 76 ans et quelques jours.

D'après une gravure de 1788, par le sieur de la Harpe, chez Mouton Libraire, rue de la Harpe.

http://www.tocqueville.culture.fr/fr/oeuvre/popup/html/z_influ1.html

hacia ese fin. La idea que pregona parece ser la siguiente: debido a que los senderos que recorre la naturaleza son estables y correctos, las educaciones de las cosas y de los hombres, las cuales bien pueden inducir al error a causa de su inestabilidad, de su falsedad e hipocresía, hay que adecuarlas a ella. ¿De qué manera? Haciendo todo lo posible para que nuestras disposiciones naturales no sean alteradas por el hábito y por la opinión. Dichas disposiciones son, a saber, las sensaciones de agrado y de desagrado suscitadas en nosotros por los objetos, la conveniencia o inconveniencia que encontramos con respecto a los objetos y, por último, el juicio que poseamos sobre la idea de felicidad.

Por tanto es a estas disposiciones primitivas a las que precisaría relacionarlo todo; y esto se podría si nuestras tres educaciones no fuesen diferentes. ¿Pero qué hacer cuando ellas son opuestas, cuando en lugar de educar un hombre para sí mismo, se quiere educar para los demás? Entonces es imposible el concierto: forzado a combatir la naturaleza o las instituciones sociales, precisa optar entre hacer un hombre o un ciudadano: pues no se puede hacer a la vez el uno y el otro (2003, 38).

Llegamos así a un punto en el cual nuestro autor, llevado por el hilo de sus reflexiones, nos hace patente una oposición sumamente seria: la del hombre frente al ciudadano. Éste último es definido como un hombre para otros, es entendido como una fracción, es decir que se entiende a partir de otros, mientras que el hombre rousseauniano es un hombre para sí mismo, es un entero, el cual se comprende a partir de sí mismo. De acuerdo con lo que hemos venido analizando, diríamos que el primero llevaría una existencia “inauténtica” debido a que su educación consistiría en lo que los demás –la sociedad– decidan por él; por el contrario, el segundo llevaría a mejor fin su humanidad y, en este

sentido, su educación, porque no tomaría en cuenta otra cosa más que lo que él mismo es; sería, en otras palabras, un hombre *auténtico*. Decir “auténtico” o “sí mismo” implica en el fondo que la formación de este hombre se dará a partir de la *libertad*; en contraste, el hombre “inauténtico”, sujeto a otros hombres y presa de las instituciones, no será más que un esclavo.³

Uno puede darse cuenta de lo que Rousseau está pensando en torno a todo esto cuando comienza a leer los pasajes en los que le dedica su atención al cuidado del bebé. Éste, por ejemplo, no debe estar atado con mantillas ni encerrado en corrales ni ser amamantado por una nodriza o una madre a la fuerza, debe más bien estar libre de todas esas cosas que impidan su movimiento, así como tener a una madre que realmente desee estar con él. Aunque en el primer libro del *Emilio* no aparezcan expresamente las categorías del “amor de sí” y del “amor propio”, las cuales son, para nuestro autor, partes constitutivas de nuestra humanidad, podemos observar que la primera educación del niño –pero asimismo todas las demás– gira en torno a ellas. El “amor de sí” se refiere a las necesidades que tienen que cubrirse para subsistir; este amor puede entenderse como el deseo natural de existir. El “amor propio” surge a partir de la imposición del deseo del niño y, posteriormente, de la comparación con otros. Tanto uno y otro amor pueden ser comprendidos como dos modalidades del deseo: uno es natural, el otro, humano.⁴ El proyecto de Rousseau consiste en contener el amor propio, ya que lo considera la causa del mal.

Dos ejemplos que da el propio autor del *Emilio* y que tienen relación con lo anterior, son a los que centraré mi atención en esta última parte de este trabajo, porque ambos tienen que ver con la respuesta del adulto al niño. El primero consiste en no asistir todas las veces al bebé cuando llora, sino

3 Escuchémoslo con toda franqueza: “Toda nuestra sabiduría consiste en prejuicios serviles; todos nuestros usos no son sino sujeción, tortura y violencia. El hombre civil nace, vive y muere en la esclavitud: a su nacimiento se le cose en una mantilla; a su muerte se le clava en un féretro; en tanto que él conserva la figura humana, está encadenado por nuestras instituciones” (Rousseau, 2003, 42).

4 En palabras de Todorov (2008, 19): “El amor de sí es un sentimiento que el hombre comparte con los animales; en líneas generales, es el instinto de conservación. Es la ‘única pasión natural del hombre’ (*Émile*, II, IV, 322), una ‘pasión primitiva, innata, anterior a cualquier otra y de la cual todas las demás sólo son modificaciones’ (*ibidem*, IV, IV, 491); una pasión comparable con el hombre natural mismo, en el sentido de que, ignorante de toda distinción entre bien y mal, no es menos buena. El amor propio, en cambio, característica sólo del hombre social, consiste en colocarse primero respecto de los demás, en preferirse a todos; conduce al odio por los demás y al descontento de sí mismo. El amor propio es la fuente de todos los vicios, como el amor de sí es la de las virtudes”.

er
er
s
s
o
o

hacerlo cuando se trate sólo de lo estrictamente necesario. Por supuesto que la sugerencia es sumamente difícil de practicar; no obstante, lo que da a entender nuestro autor es que si nos acercamos a nuestro bebé cada vez que llore, aunque no necesite nada, estaremos fomentando su amor propio, pues nos estaremos acercando porque él así lo desea, no porque lo necesite. El segundo ejemplo, tomado también de situaciones cotidianas, estriba en no acercar objetos al niño cuando éste los pide, sino en acercar al niño a los objetos, los que no están a su alcance, por supuesto, o bien ponérselos cerca para que los alcance (*cfr.*, Rousseau, 2003, 68).

Si recordamos lo que anteriormente se dijo acerca de las tres educaciones, y a esto le sumamos lo que hemos dicho acerca del amor propio y del amor de sí, tendremos lo siguiente: el adulto, en los casos que presenta Rousseau, tan sólo está “enseñando” –no adoctrinando– al niño a hacer uso de sus órganos y facultades, con el fin de que éste adquiera experiencia de las cosas que le rodean. Pero además está limitando su amor propio en el sentido de que, por una parte, no le permite imponer su voluntad, es decir, considerar como un instrumento al adulto y, por otra, no le cumple su capricho. Obviamente, las indicaciones que da Rousseau se van complicando a la par del crecimiento de Emilio, pero estructuralmente son las mismas y tienen los mismos propósitos: cultivar más el amor de sí. Con el cultivo de este amor, asegura el pensador ginebrino, viviríamos más apegados a lo que por naturaleza somos y, por ende, lograríamos la felicidad, ya que nos contentaríamos con lo que tenemos y viviríamos de manera unitaria, no escindida, felicidad que se alcanzaría por el hecho de no ser alguien para otros, sino para uno mismo.

Una vez que hemos llegado a este punto debemos preguntarnos a dónde quería llegar Rousseau con todo esto. Su propuesta, sin duda, pretende purificar y liberar al hombre a través del florecimiento de sus pasiones, y la forma de lograr esto consiste en limitar el amor propio. Emilio, de esta manera, es el hombre caracterizado por no estar sujeto a convención alguna, es, en esta acepción, un hombre natural y auténtico en el más pleno sentido de la palabra. No hay que perder de vista que la autenticidad es lograda gracias a que se evita en su educación cualquier asunto relacionado con las letras. A este respecto, recalca Bloom (1999, 239):

Los libros obran como intermediarios entre los hombres y las cosas; atan a los hombres a las opiniones de otros hombres en lugar de obligarlos a comprender por su propia cuenta o de dejarlos en la ignorancia. Los libros excitan la imaginación y por consiguiente aumentan los deseos, las esperanzas y los temores más allá de lo necesario.

Rousseau comprende que existen un sinnúmero de convenciones, y muchas de ellas se oponen entre sí hasta el punto de desencadenar cruentas guerras, además de propiciar la alienación;⁵ en cambio, la naturaleza es una sola y la mejor manera de habituarse a ella es evitando cualquier convención. Por otra parte, la contención de la imaginación es importante en todo el proceso educativo de Emilio, pues esto provoca que el deseo y la pasión se hallen sujetos a lo absolutamente necesario.

Quizá el proyecto de Rousseau llevado a cabo en el *Emilio* sea ahora más útil que nunca para nosotros, no tanto como para ponerlo en marcha, sino para percatarnos de los defectos de nuestra humanidad. Pareciera como si nuestro autor estuviera elaborando su obra con unos colores extraños a nuestra costumbre, pero gracias a ese contraste comprendemos mejor que, por ejemplo, lo excesivo de nuestro amor propio conduce a una guerra de voluntades en la que unas quieren imponerse a otras, generando como consecuencia la distinción arbitraria y convencional de los que son amos y los que son esclavos. En este sentido, vemos que las pasiones, en tanto sirvan al deseo natural de conservación,



<http://lineadeltiempo-rococo.blogspot.m/2010/05/jean-honore-fragonard.html>

⁵ En efecto, al adoptar una doctrina como propia se abandona el sí mismo a otro, a una autoridad.



<http://www.lagoradesarts.fr/Musee-Fragonard-a-Grasse.html>

son buenas en sí mismas, pero en tanto sirvan a la imaginación, tienden al mal, es decir, cuando el deseo pretende alcanzar algo que no está dado por naturaleza: gloria, riqueza, por ejemplo. Así pues, dado que la gloria y la riqueza, por sólo mencionar dos elementos, son los ejes con los que el hombre se mueve en la sociedad contemporánea, fácil –a la vez que terrible– resulta ver cómo el prototipo de hombre rousseauiano nos permite romper con el arraigado prejuicio de que nuestra civilización, así como el hombre que habita en ella, es superior.

Bibliografía

- Bloom, A. (1999), *Gigantes y enanos*, Barcelona, Gedisa.
- Bloom, A. (1989), *El cierre de la mente moderna*, Barcelona, Plaza & Janés.
- Marino, A. (2009), *Senderos dialógicos entre antiguos y modernos*, México, D.F., UNAM.
- Rousseau, J.J. (2003), *Emilio*, Madrid, EDAF.
- Rousseau, J.J. (2004), *El contrato social. Discurso sobre las ciencias y las artes. Discurso sobre el origen de la desigualdad*, México, D.F., Porrúa.
- Safranski, Rüdiger (2013), *¿Cuánta verdad necesita el hombre?*, México, D.F., Tusquets.
- Safranski, Rüdiger (2009), *Romanticismo*. México, D.F., Tusquets.
- Todorov, T. (2008), *Frágil felicidad. Un estudio sobre Rousseau*, Barcelona, Gedisa.
- Strauss, L. (2000), *Derecho natural e historia*, Barcelona, Círculo de Lectores.

Cibergrafía

- Wikisource. Consultado el 22 de mayo de 2014. <http://fr.wikisource.org/wiki/Auteur:Jean-Jacques_Rousseau>

EL HOMBRE MORAL Y EL CIUDADANO EN LA OBRA DE ROUSSEAU

Recibido: 11 de junio de 2014
Aprobado: 18 de julio de 2014

Por Mónica Marcela Maya Castro*
FES Acatlán, UNAM

Resumen

Rousseau, uno de los grandes críticos de la Ilustración, recobra una idea de hombre que subyace en las diversas experiencias que cotidianamente nos obligan a pensarnos en crisis. Firme y convencido de que la humanidad puede reivindicarse mediante la educación, Rousseau nos recuerda los rasgos que nos constituyen naturalmente y que fincan las bases para la vida política. Así, el hombre moral y el ciudadano convergen en la necesidad de una vida común con los otros. El estado de naturaleza no es una mera ficción ingenua, pues mientras describe al hombre caracterizado por la piedad, el amor de sí, la libertad y la conciencia, reunifica la idea de hombre, le devuelve la integridad, que está ya en el olvido. Critica el egoísmo y acompaña la realización de la libertad y la justicia dentro del estado civil. Queda el cuestionamiento sobre el ideal igualitario que el contrato social postula, dada la necesidad de la libertad para la vida moral.

Abstract

Rousseau, one of the greatest critics of the Enlightenment, recovers an idea of man that underlies the different experiences that daily force us to think about ourselves in crisis. Firm and convinced that humanity can claim through education, Rousseau reminds us the traits that we are naturally and that establish the basis for political life. Thus the moral man and citizen converge on the need for one common life with others. The state of nature is not a mere naïve fiction, as while it describes the man characterized by piety, love, freedom, and consciousness, reunifies the man idea, gives integrity that is already forgotten. It criticizes the selfishness and accompanies the realization of freedom and justice within the civil status. Let us keep questioning about the egalitarian ideal that the social contract postulates and the necessity of freedom for the real moral life.



In The Garden of The Hermitage Confessions Aldus Frontpiece2 Publico dominio.
Creator:Maurice Leloir - <http://www.gutenberg.org/files/3913/3913-h/3913-h.htm>

* Licenciada en Filosofía por la FES Acatlán, con estudios de maestría en Filosofía por la Universidad Iberoamericana. Cuenta con estudios de licenciatura en Enseñanza de Lenguas Extranjeras en el SUA de la FES Acatlán, así como también con estudios de teatro y fotografía. Ha impartido clases en la Universidad Iberoamericana, en la Universidad del Valle de México, en la UNITEC y en distintas preparatorias. Es coautora del libro *Filosofía por competencias para bachillerato*, de Fernández Editores. Desde 2005 imparte clases en la FES Acatlán de Filosofía de la Historia, Filosofía del Lenguaje y Filosofía Contemporánea II. <mmaya_pc@hotmail.com>

Palabras clave: virtud, moral, ciudadano, educación, estado de naturaleza, estado civil, amor de sí, amor propio, voluntad, piedad, libertad.

Keywords: *virtue, morality, education, citizen, state of nature, civil state, love, self-respect, will, piety, freedom.*

Vivimos una época que, desde que yo recuerdo, tiene como característica primordial la *crisis*. En principio, uno supone que es un momento pasajero, de transición, de necesidad de cambios y de reajustes dificultosos que frenan de alguna manera el desarrollo histórico que llamamos progreso. Aunque posteriormente va fortaleciéndose la idea de que quizá la crisis sea una constante en la vida de ciertas ciudades de acuerdo con el modo de organización injusto. Evidentemente ante problemas como la pobreza, el desempleo, la falta en la calidad educativa, la insuficiencia de servicios públicos, etc., uno no hace más que remitirse a ese concepto. Pero además, hemos ido abriendo el horizonte de una perspectiva local para dar paso a la posibilidad de que la crisis tenga un sentido más amplio que atañe al hombre mismo y a las paradojas propias de su complejidad.

Al comienzo de la Modernidad se acentúa en varias obras filosóficas de autores como Maquiavelo, Locke, Hobbes, Rousseau, Mandeville, entre otros, la escisión entre la vida individual y la vida comunitaria; entre la vida moral y la vida política. Y algunos justifican la existencia del Estado en un previo estado de naturaleza que parece insostenible frente al estado de civilidad. Y ante esta supuesta oposición surge la pregunta sobre si los hombres somos egoístas por naturaleza o las condiciones sociales nos obligan a serlo de modo que las leyes, el soberano, o quien representa al poder, concede y quita libertades.

¿Dónde radica el reconocimiento de lo justo frente a lo injusto? ¿Acaso la injusticia se aprende dentro de cada cultura como para caer en un relativismo moral? En adelante intentaré hallar luz sobre la posible distinción entre hombre moral y ciudadano en Rousseau, con la conciencia clara de que ya esta distinción nos designa como modernos. Esto debido a que la época moderna, fundada por Maquiavelo, cuestiona las bases tradicionales de las ciudades, es decir, hace crítica de lo que es propio de una tradición: la moral. De modo que distinguir hombre moral de ciudadano, ya presupone que es posible separarlos o incluso prescindir de la moral. A partir de las ideas maquiavélicas pareciera que la moral del hombre tuviera que gestarse como construcción racional, cuya validez depende de su propia lógica o de los fines pragmáticos para los que se crea. Así pues, nuestra conciencia moderna ya cataloga la noción de moral entre lo anticuado y obsoleto, aunque le concede cierta utilidad. Si no tenemos claro que la distinción entre lo justo y lo injusto es la condición de la vida política y el freno al caos social, sólo alimentaremos el relativismo que aqueja en nuestros días.

er
ier
s
s
o
D

En el Discurso sobre las ciencias y las artes, Rousseau discurre sobre la incompatibilidad entre las ciencias y las artes con lo verdaderamente importante: la virtud. Su contenido se refiere a la contribución negativa de éstas al mejoramiento de las costumbres del hombre. Sostiene que las ciencias y las artes originan los vicios y la desigualdad entre los hombres. A medida que las luces avanzan, la virtud se aleja. Cada ciencia está fundada en un vicio. “La aritmética en la avaricia; la mecánica en la ambición; la física en la curiosidad vana; la jurisprudencia en la injusticia; la historia en las guerras” (Rousseau, 1996, pág. 160).

Además de criticar severamente los usos ilustrados¹, concibe aquí una idea de desigualdad primigenia. Habla de que la distinción de talentos (especialización) y el envilecimiento de las virtudes generan un principio de desigualdad mediante el cual observamos, como él dice, “que no hay ya ciudadanos. Tenemos físicos, geómetras, químicos, astrónomos, poetas, músicos, pintores; no tenemos ya ciudadanos” (Rousseau, 1996, pág. 171).

Esto tiene implicaciones importantes dado que defiende la necesidad del hombre virtuoso a la par de la necesidad del ciudadano, siendo que esta relación virtud-ciudadanía no es a primera vista una relación armónica para Rousseau. La noción de ciudadanía implica, además de la participación en la autoridad soberana, tener rasgos que homologan y no diferencian a los individuos que forman parte del cuerpo político. Es decir que la común participación de la vida política basada en el amor a la patria y en la búsqueda de libertad, subsanaría la desigualdad, ésta en la que no se reconoce la libertad natural del hombre y lo encadena a los lujos del “rebaño” llamado sociedad. Por otro lado, promueve un principio de individuación mediante el cual es posible la vida moral, señalando la necesidad de “reanimar el amor a la virtud en los corazones de los ciudadanos” (Rousseau, 1996, pág. 172). Este principio de individuación se percibe fundamentalmente en la educación de Emilio, quien sabe que su primer deber es para consigo mismo, ama la paz y la justicia:



Fotografía: Archivo Histórico del Colegio de Ciencias y Humanidades. SCI 2015.

¹ Dichos usos apuntan al entusiasmo por lo racional, entendido sólo como cálculo matemático y observación empírica, así como la vanidad, la envidia y la debilidad humanas que han llevado a la fe en el progreso y han ofrecido la falsa idea de que con ello serían libres, cuando son realmente esclavos de un orden social y político despótico y de unas exigencias sociales cada vez más insaciables: lujo, posición social, vanagloria, etcétera.



Fisherman in India by subhadipin (|) Apr 1, 2012 www.freeimages.com

Este espíritu de paz es un efecto de su educación que, no habiendo fomentado el amor propio ni la alta opinión de sí mismo, lo ha apartado de buscar sus placeres en la dominación y en la desgracia de otro. Sufre cuando ve sufrir; es un sentimiento natural. Lo que hace que un joven se endurezca y se complazca en ver atormentar a un ser sensible, es un acceso de vanidad que le hace considerarse exento de esas mismas penas por su sabiduría o por su superioridad (Rousseau, 2010, págs. 372-373).

Para Rousseau, las desigualdades políticas son obra del hombre y crean privilegios de riquezas, honores y poder. Y sólo éstas engendran la lucha y la guerra entre las distintas sociedades y dentro de ellas. La desigualdad política requiere de un tipo de hombre cuya sociabilidad le exija el reconocimiento del otro, el deseo de vivir bien en comunidad y la presencia de bienes comunes. Veamos, pues, dónde se separa el hombre natural del hombre civil en este afán por una vida buena.

Rousseau distingue en el *Emilio* la formación de lo que denomina “el hombre”, en cuanto individuo, de la del “ciudadano” como miembro del orden social. Para ser cabalmente ciudadano precisa la relación con otros, esto es, en función de las instituciones sociales, las cuales han de ser efectivas únicamente si proceden a la desnaturalización del hombre. Ésta consiste en la cancelación de la individualidad, sustituida por el rol parcial que le corresponde en cuanto miembro del organismo social.

Su individuo lo es todo para el hombre de la naturaleza, es la unidad numérica, el entero absoluto, que sólo tiene relación consigo mismo, mientras el hombre de la ciudad es la unidad fraccionaria que determina el denominador, y cuyo valor expresa su relación con el entero, que es el cuerpo social (Rousseau, 2010, pág. 42).

Sin embargo, al final de la educación de Emilio la diferencia entre el individuo y el ciudadano parece allanada cuando, al referirse a la última fase de la formación moral, la que supone la relación con otros hombres, apunta cómo ha de ser el comportamiento de Emilio respecto a la organización política. En este contexto Emilio, el hombre natural educado para vivir en sociedad, es presentado como el ciudadano ejemplar, es

e
i
s
s
o
D

decir, como el que tiene la constitución moral suficiente para hacer suyo el interés general, o en otros términos, para identificar su voluntad particular con la voluntad general. De esto puede derivarse que no queda fuera de la virtud del individuo moral la virtud del ciudadano. Es preciso para Rousseau cuidar la distancia en la inmediatez de los intereses dado que cuanto más se generaliza dicho interés, más equitativo se vuelve, y el amor al género humano es el amor a la justicia. Al respecto señala: “Cuanto más se consagren sus cuidados a la felicidad de otro, más esclarecidos y sensatos serán, y menos se equivocará él sobre lo que está bien o mal” (Rousseau, 2010, pág. 375). La educación del hombre natural le permitirá ser gobernado por su propia razón, sin que lo arrastren sus pasiones o las opiniones de otros hombres.

El bien público que sirve de mero pretexto para los demás, para él sólo es un motivo real. Aprende a pelear contra sí, a sacrificar su interés al de los demás. El provecho que saca de las leyes es que le inspiran denuedo para ser justo, aun entre los malos. También le han hecho libre, pues le han enseñado a reinar sobre sí propio (Rousseau, 2010, pág. 713).

El principio universal de la ley está basado en la racionalidad del hombre, que tiene presente la necesidad de una convivencia armónica. Y la libertad en la que fue educado le hace ver y juzgar cuán miserables pueden ser los hombres que son esclavos de sus pasiones, de su reputación, de sus riquezas. Estas causas de esclavitud no son constitutivas del hombre, como sí lo son tanto su racionalidad como otros dos principios:

(...) creo vislumbrar dos principios anteriores a la razón, de los cuales uno nos interesa sobremanera en nuestro bienestar y en la conservación de nosotros mismos, y el otro nos inspira una repugnancia natural a ver perecer o sufrir todo ser sensible y, de este modo especial, nuestros semejantes (...) (Rousseau, 1996, pág. 198).

Los principios que motivan la acción del hombre natural son los llamados “amor de sí” y la “piedad”. El amor de sí se reduce al interés del hombre en su propio bienestar, impulso fundamental en el estado de naturaleza reducido a la autoconservación. Es este, por tanto, un principio natural y no moral indiferente al bien y al mal. Aunque natural no es simple, pues velar por la propia conservación puede llevar al hombre a distintos modos de actualización de éste, relativos tanto al cuidado como a la destrucción de otros. El desarrollo de las capacidades cognitivas y la multiplicación de los intereses a partir del concurso con los otros, transforman el amor de sí en “amor propio”, sentimiento relativo, ficticio y nacido en la sociedad.

Los
dos
principios



Paris by paul60 (|). Feb 26, 2009 Feb 26, 2009 www.freemages.com

El amor propio sienta las bases de la corrupción debido a la oposición de intereses, la multiplicación de deseos, pasiones y necesidades. Con el amor propio ve a sus semejantes convertidos en instrumentos con los cuales satisfacer su deseo de aparentar, pierde libertad y va figurando falsos valores. Esta corrupción, este cambio del amor de sí al amor propio se da, según Rousseau, por la instauración definitiva de la propiedad privada, que destruye el “todo es de todos” natural y le lleva a degenerar este sentimiento de amor de sí (amor a sí mismo) a la vanidad (amor propio), el egoísmo, la codicia, la lujuria, la ambición.

Junto con el amor de sí, la piedad es presentada en el *Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres*² como el otro principio natural en el hombre. La piedad es definida en esta obra como la (...) “repugnancia natural a ver perecer o sufrir todo ser sensible y, de este modo especial, a nuestros semejantes”. También, ella es un freno respecto al amor de sí: (...) “tempera el ardor de que hace gala respecto a su bienestar por una repugnancia innata a ver sufrir al semejante” (...) (Rousseau, 1996, pág.198). Al igual que el amor de sí, como pasión natural, la piedad está dirigida a cualquier ser sensible, pero admite desarrollos distintos de acuerdo con lo que se reconozca como “semejantes”. Al mismo tiempo, la piedad es presentada en esta obra como la fuente de todas las virtudes sociales en un sentido que más tarde se reconocerá en el *Emilio*: “La flaqueza del hombre es la que le hace sociable, nuestras comunes miserias son las que excitan nuestros corazones a la humanidad” (...) (Rousseau, 2010, pág. 326). Nuestro autor afirma en el *Discurso de 1755* que el desarrollo de la razón es el que puede desvirtuar o adormecer a la piedad en la medida que repliega al hombre sobre sí mismo, debido a que el desarrollo de su racionalidad lo hace sentir fuerte y genera rivalidad con otros.

Algo similar en relación con esta pasión lo volvemos a encontrar en el *Emilio*, aunque no deja de reconocerla como natural. Al igual que el amor de sí, la piedad es susceptible de variaciones en la medida en que sean nuevas las circunstancias que concurren:

Para impedir que la piedad degenera en debilidad es menester, pues, generalizarla, extenderla a todo el género humano.

² Obra a la que también denominaremos como *Discurso de 1755*.

Entonces no nos entregamos a ella sino cuando está de acuerdo con la justicia... Por razón y por amor hacia nosotros mismos, hay que tener más piedad aun de nuestra especie que de nuestro prójimo (Rousseau, 2010, pág. 376).

Y así como tiene un papel fundamental desde el punto de vista moral en Emilio, también lo tiene en *El contrato social*, donde el vínculo social es vital para formar comunidad, aunque las indicaciones respecto a la extensión del alcance de este segundo principio son variadas. La piedad se debilita en la medida en que el hombre deja de ser natural y experimenta una confrontación con los intereses privados, pero se mantiene en el reconocimiento de que la voluntad general tiene como principal objetivo el bien común.

Además de estos dos principios, el hombre en estado de naturaleza se caracteriza por tener la libertad de elegir. Esto lo distingue de las bestias, como no lo hacían los principios antedichos: (...) “no es tanto el entendimiento quien distingue específicamente los animales y el hombre cuanto su calidad de agente libre para asentir o resistir; y es sobre todo en la conciencia de esta libertad donde se muestra la espiritualidad de su alma”, (...) (Rousseau, 1996, pág. 172), y como afirma en el *Emilio*, la libertad es el más apreciable de los bienes. La única dependencia del hombre natural es la de las cosas y desde el momento en que no interviene voluntades, lo cual es fundamental, las restricciones a la libertad derivadas de ella no tienen consecuencias morales.

Por otra parte, en el estado natural el hombre también es libre en el sentido en que los deseos se ajustan a sus fuerzas. Este sentido de la libertad es central en el momento de señalar la dependencia en que queda sumido el hombre civil. Los deseos que emergen de un interés de conservación tienen un rasgo instintivo que coincide con las fuerzas con las que nos ha dotado la naturaleza, pero dichos deseos no son del mismo orden que los deseos de tener o ser más que otro. Parece como si éstos últimos esclavizaran más, en virtud de que sólo se satisfacen mediante el egoísmo de la estrategia racional.

La multiplicación de los deseos por el establecimiento de vínculos sociales y el desarrollo de las capacidades cognitivas determina una dependencia, en este caso sí restrictiva respecto a la libertad humana: (...) “Nuestras pasiones son las que nos hacen débiles porque son menester más fuerzas para contentarlas que las que nos concedió la naturaleza” (...) (Rousseau, 2010, pág. 239). Esta progresión de los deseos genera la necesidad de los otros para satisfacerlos y con ello, se despliegan la oposición de intereses y la necesidad de dominio. Así como el hombre es naturalmente bueno en la medida en que “la calma de las pasiones y la ignorancia de vicio le impiden hacer el mal,” el hombre en el estado de naturaleza es “naturalmente libre” en la medida en que nuevamente la calma de las pasiones, es decir, el carácter natural y por tanto acotado

Indian people, by manonp (l) Feb 19, 2007 www.freeimages.com





Kids in Nigeria by careylj Dec. 19, 2008 www.freeimages.com

de sus necesidades lo hacen apto para satisfacerlas con los atributos que forman parte de su dotación natural, de modo que su rasgo esencial en este aspecto es la autosuficiencia.

Por último, el hombre está dotado naturalmente de una serie de poderes cognitivos: imaginación, razón, entendimiento, autorreflexión, etc., cuya actualización o movimiento se realiza a partir de su ejercicio. A esta capacidad Rousseau la denomina “perfectibilidad” y la define como una “facultad que, ayudada por las circunstancias, desarrolla sucesivamente todas las demás” (Rousseau, 1996, pág. 247), y la presenta, al igual que la capacidad de elegir, como una propiedad exclusiva del hombre. El desarrollo de las capacidades cognitivas tan característicamente humanas no se ha consumado en el estado “puro” de naturaleza, por lo que se puede afirmar que lo humano en su plenitud no está aún presente en él. Esta estrecha relación entre la naturaleza humana y las circunstancias sugiere, al menos, que los vínculos sociales desempeñan un papel relevante en la realización del hombre. Tal relevancia exige una consideración de tales vínculos que trascienda el papel negativo que éstos parecen asumir en la transformación del hombre natural en hombre civil. En otras palabras, si los vínculos sociales son vitales para el despliegue de las capacidades propiamente humanas, deben ser posibles procesos de socialización positivos.

La descripción que nos da Rousseau del hombre en el estado de naturaleza es la de un ser solitario, autosuficiente, motivado en sus acciones sólo por los principios de conservación de su propio bienestar (amor de sí), limitado por la piedad, en cuanto tal libre y viviendo en condiciones de igualdad con sus semejantes, pero en el que no se han desarrollado, aunque potencialmente estén en su constitución, la moralidad y la razón.

La cuestión que persiste es la siguiente: si la situación es tal que la naturaleza del hombre se ha deformado, al punto de tener que decretar su pérdida absoluta, o si la naturaleza humana persiste debajo de esos cambios. Y aun, si son posibles caminos de socialización afines a tal naturaleza, que permanecería en forma subyacente en el hombre civil. Así, incluso reconociendo la imposibilidad de la restitución de la originaria bondad natural, existen para el hombre alternativas derivadas de la misma o fundamentadas en algunos de sus aspectos más relevantes. Partiendo de esta

última aproximación, la obra de Rousseau, que pareciera fragmentada, adquiere una unidad justificada en el papel que juega, en sus propuestas moral y política, la concepción del hombre descrita en el ficticio “estado de naturaleza”.

En su descripción del “estado de naturaleza” Rousseau no nos habla sólo de un estado añorado, sino también de la condición de la “naturaleza humana” cuya presencia latente en el hombre civil es capaz de nuevas actualizaciones. Lo que supone otorgarle al “hombre natural” no sólo una función crítica respecto al hombre civil, sino también la función de modelo positivo que regula. Pero ¿cómo reconcilia la noción moralidad con la de ciudadanía? El desarrollo moral del hombre tiene como fundamento la conciencia, en ella se encuentran los principios de la moralidad. Conciencia que es sinónimo de interioridad, es en su propio interior que el hombre encuentra la fuente de toda moralidad, interioridad de la que el hombre civil se ha desprendido, encontrando su propia ruina; en este sentido, afirma en el *Emilio*:

Toda la moralidad de nuestras acciones consiste en el juicio que nosotros mismos formamos de ellas. Si es cierto que lo bueno sea bueno, debe serlo en lo interior de nuestro corazón (...). Así que en lo interior de nuestras almas hay un principio innato de justicia y virtud, conforme al cual juzgamos, a despecho de nuestras propias máximas, por buenas o malas, las acciones ajenas y las nuestras; y a este principio yo le doy el nombre de conciencia (Rousseau, 2010, págs. 428 y 431).

Vemos pues que su obra abre alternativas, en apariencia excluyentes, cuyos extremos suponen siempre importantes renunciaciones. Por un lado, el individuo solitario renuncia a los vínculos sociales y en el otro extremo el ciudadano, producto de la consumación última de dichos vínculos, supone la renuncia de la propia individualidad, y con ello, para algunos, de su propia conciencia y de su libertad.

La educación del individuo moral se presenta como una alternativa en la que individualidad y estado social intentan articularse. El individuo moral es el hombre que vive en sociedad y permanece fiel a su naturaleza. De esta forma Rousseau nos presenta una instancia en la que hombre natural funge como ideal que regula la transformación superadora del estado civil.



Annecy, France 1.bby inya on Jun 14, 2005 www.freeimages.com

En el *El contrato social* concibe la sociabilidad como la necesidad de favorecer la voluntad común que está por encima del beneficio individual, como forma de defender y proteger a la persona y bienes de cada uno, pero de modo tal que cada uno de éstos, uniéndose a todos, sólo obedezca a sí mismo y lo haga tan libremente como antes. La única manera de superar el egoísmo y elevarlo en principio de organización política es realizar la unión de voluntades particulares con la voluntad general. Un ciudadano es aquel que participa en la realización de una voluntad colectiva. Pero ¿qué me hace reconocer una voluntad diferente y más general que la propia? Responde Rousseau en *El contrato social*: “En efecto, cada individuo puede, como hombre, tener una voluntad contraria o desigual a la voluntad general que posee como ciudadano: su interés particular puede aconsejarle de manera completamente distinta de la que le indica el interés común...” (Rousseau, 1996, pág. 42).

La voluntad es la facultad humana que permite a cada individuo ejercer su libertad. Y la libertad es reconocida como la condición indispensable de la vida moral. Proyectar la voluntad al plano general como hace Rousseau implica necesariamente aniquilar la libertad de los individuos, en aras de un imposible ideal igualitario. Este ideal supone la cancelación de la vida moral y, por ende, de la virtud. En el pacto social la condición de igualdad supone que todos se obligan bajo las mismas condiciones y gozan de idénticos derechos.

Sin embargo, el ginebrino asume que la enajenación de todos mis derechos a la comunidad no es incompatible con mi libertad si recu-

pero esos mismos derechos como miembro activo e igual del colectivo. Pero el gran supuesto sobre el que descansa este argumento es que entre todos los miembros del colectivo existe una total unanimidad, la que se expresa en la voluntad general. De este modo es posible entender la voluntad general como una ficción que regula el orden social, pero que al unificar el sentido de voluntad las diferencias se excluyen y la vida moral, inserta en las conciencias individuales, parece dejarse en segundo término.

Ante el cuestionamiento de si la educación se orienta con el fin de lograr la virtud o con el de la negación de la voluntad individual en aras de un ideal de igualdad, parece apropiado buscar el ejercicio individual de la virtud, ya que la experiencia de los totalitarismos ha marcado negativamente la noción de igualdad. La vida democrática concreta aún parece distante, cuando ni siquiera

“Su interés particular puede aconsejarle de manera completamente distinta de la que le indica el interés común...”

Rousseau



Fotografía: Archivo Histórico del Colegio de Ciencias y Humanidades. SCI 2015.

llevamos a cabo proyectos educativos que logren formar a cada individuo como un sujeto libre y autónomo, pero al mismo tiempo consciente de la necesidad de vivir en armonía con los demás.

Finalmente, no podemos negar que las bases que Rousseau asienta como naturales, el amor de sí, la piedad, la libertad y la racionalidad, son precisamente las que se deben fortalecer en el proceso de educación básica de un individuo. En la medida en que dichos principios se vayan orientando dentro de la sociedad, dada nuestra necesidad de convivir con otros, es posible que el ciudadano vaya distanciándose del bien privado para pensarse como un hombre cuyos ideales son la paz y la justicia. Sin embargo, debemos tener en cuenta que el ideal igualitario que sostiene la idea de voluntad general podría debilitar y hasta frustrar el principio de libertad del individuo. Si bien es cierto que los lujos, la vanidad y la competencia fomentan el egoísmo y esclavizan al hombre, también es cierto que cada individuo puede y debe ser reconocido en sus distintos talentos a favor del enriquecimiento cultural de un pueblo. La consumación de los vínculos sociales en la vida civil no implica necesariamente la renuncia a lo que de manera natural está latente, fundamentalmente la conciencia.

Bibliografía

Rousseau, J.J. (1996), *El contrato social, el Discurso sobre las ciencias y las artes, el Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres*, Madrid, Alianza Editorial.

Rousseau, J.J. (2010), *Emilio o de la educación*, Madrid, Alianza Editorial.

LAS CONSIDERACIONES SOBRE EL GOBIERNO EN POLONIA. JEAN-JACQUES ROUSSEAU COMO POLÍTICO

Por José Antonio Mendoza Aguirre*
FES Acatlán, UNAM

Texto recibido: 21 de junio de 2014
Texto aprobado: 22 de julio de 2014

A Elisa



Uploaded by Eugilein Feb 6, 2006 www.freemages.com

Resumen

Considérations sur le gouvernement de Pologne es el nombre de una obra poco valorada de Jean-Jacques Rousseau. Esto puede deberse a la relevancia de otro tipo de escritos del filósofo nacido en Ginebra, Suiza, como podría ser el caso del *Du contrat social*. La importancia de volver la mirada a un trabajo poco estimado radica en la serie de recomendaciones que el ginebrino hizo para Polonia, las cuales, de ser llevadas a cabo le hubieran permitido a esa nación superar sus condiciones de anarquía y, a cambio, obtener un ambiente de estabilidad y felicidad para los ciudadanos. Saber si ese proyecto era o no viable, es el propósito que intenta esclarecer este artículo.

Abstract

Considérations sur le gouvernement de Pologne is the name of an undervalued work by Jean-Jacques Rousseau. Its being undervalued may be due to other famous works by this philosopher born in Geneva, Switzerland, such as *Du contrat social*. The importance of looking back on an under esteemed work is found in a series of recommendations that Rousseau gave to Poland, recommendations that by being carried out would allow the nation to overcome their conditions of anarchy and obtain conditions for stability and happiness for its citizens. Knowing whether the project was viable is the purpose that this work is trying to fulfill.

Palabras clave: Rousseau, anarquía, educación, gobierno.

Keywords: Rousseau, anarchy, education, government.

A Jean-Jacques Rousseau se le considera uno de los pensadores más influyentes de los tiempos modernos. Su celebridad se debe a sus obras, entre otras al libro *El contrato social*, texto en el que el autor debatió, de manera formal,

*Licenciado en Sociología, Maestro en Política Criminal y candidato a Doctor en Pedagogía. Profesor en las licenciaturas de Ciencia Política, Relaciones Internacionales y Comunicación. <salai66@hotmail.com>

con pensadores contemporáneos, e informalmente con autores nacidos en otra época; entre ellos podemos citar a Platón, Aristóteles y Niccolò Machiavelli. Rousseau polemizó con ellos para mostrar, a su juicio, los errores de sus reflexiones y ofrecer una solución a esas fallas.

El siguiente texto busca abordar su pensamiento desde una perspectiva poco trabajada, es decir, si bien su celebridad proviene de su celeberrimo *El contrato social*, el peso otorgado a esta obra reduce o minimiza la importancia de otros trabajos.

El contrato social es el texto en el que el ginebrino asume el rol del gran legislador, el creador de un Nuevo Orden Social (así, con mayúsculas). Un orden que, como se sabe, su autor no tuvo oportunidad de verlo plasmado en la realidad. El mérito de tal imposibilidad ha correspondido a innumerables egregios personajes, y no tanto a Rousseau. No obstante, frente a *El contrato social* se encuentra otro texto, un documento que, a diferencia de aquél, muestra a Rousseau en otra faceta muy diferente a la habitualmente conocida; en *Considérations sur le gouvernement de Pologne*, aparece como un personaje encargado de ofrecer soluciones reales a problemas o situaciones reales.

El propósito de este trabajo es, por una parte, mostrar el contenido de la propuesta del ginebrino, y por otra, analizar la viabilidad de la propuesta sugerida. Se da especial importancia a los cuatro primeros capítulos, ya que en ellos el autor asigna a la educación una tarea significativa en los trabajos de refundación de Polonia, cuestión que todos los pensadores políticos clásicos siempre tuvieron presente: la educación es necesaria en todo proyecto político.

El texto del ginebrino

Considérations sur le gouvernement de Pologne es una obra escrita en el año de 1772, surgida de la revisión que hizo a un documento que le fue enviado por el conde polaco Wielhorski. Como lo afirma en el primer apartado de la obra, titulado “El Estado de la cuestión”, “el señor conde Wielhorski”, expresión usada por él mismo, había realizado un texto interesante por su análisis y comprensión de las condiciones que Polonia vivía en aquellos años. La situación de Polonia se caracterizaba por la invasión y división de su territorio por parte de Rusia, Austria y Prusia, problema originado por la anarquía en que se desenvolvía el común de la vida en aquel país, así como producto del poco exitoso reinado de Augusto *El Fuerte* y del de sus sucesores (cfr. Lukowski, Jerzy, y Hubert Zawadzki, 2002).

En dicho capítulo reconoce la valía del texto del conde Wielhorski, una obra que le hace darse cuenta, según sus propias palabras, del amor que los polacos sienten por la libertad. De ahí que su primera recomendación

sea proponer que Polonia abandone el estado de anarquía en que ha vivido para que pueda ingresar a un momento de reposo o paz, donde sea factible la promulgación de un nuevo marco jurídico. La meta será hacer que “los hombres reinen donde se estima que lo hacen las leyes” (Rousseau, 1782:420).¹ Cómo conseguirlo, será explicado en los siguientes capítulos.

Por el momento, vale la pena aclarar que para los nacidos en el siglo pasado, el predominio del método científico les hizo saber que un apartado con el nombre de *El Estado de la cuestión* es una denominación que alude a la descripción de los antecedentes históricos del problema analizado, algo que el ginebrino no hizo, tal vez porque su deseo no era hacer ciencia, sino realizar algo mucho más significativo. No obstante la ausen-

cia de información histórica en el primer apartado, parecería que fue una “falla” que intentó corregir en el siguiente capítulo.

Por “falla” debe entenderse, usando parámetros modernos, la obsesión contemporánea que demanda al investigador situar su tema de estudio en el marco de sus antecedentes históricos, obsesión que a veces exige anteponer lo anecdótico por encima de aquello que es medular. Una preocupación que, dicho con cautela, Jean-Jaques Rousseau satisfizo como ingente creador de mitos.

En el capítulo 2, titulado “Espíritu de las antiguas instituciones”, recurre a las figuras de Moisés, Licurgo y Numa, en ese orden, como ejemplos de egregios legisladores. El mérito de esos grandes personajes consiste en que los tres fueron capaces de hacer de poblaciones marcadas por la anarquía y la ausencia de reglas, normas y leyes, naciones de fama imperecedera debido a que, mientras subsistieron, contaron con sólidos preceptos y costumbres.

La meta para Rousseau era hacer de Polonia una nueva República, con instituciones fuertes y sólidas, como las que existieron en Esparta o Roma, un objetivo en el que Moisés, Licurgo y Numa “han obtenido éxitos que juzgaríamos imposible de no mediar su evidencia” (Rousseau, *Ibid.*, 422).²

Es importante destacar que en su lista omite el nombre de otros legis-



Palacio Presidencial, Varsovia (Polonia) <http://statuquodiplomatico.files.wordpress.com>

¹ La traducción es mía.

² La traducción es mía.

ladores de la Antigüedad, como serían los casos de Teseo o Ciro. Cabe señalar que éstos últimos sí fueron incluidos por otro ilustre fundador de nuevos continentes, como fue el caso del florentino Niccolo Machiavelli en su destacada obra *Il Principe*.

Una diferencia que no es poco relevante, ya que para el florentino, Teseo y Ciro, sumados a los nombres de Moisés y Rómulo (personaje éste último que Rousseau cambió por Numa), constituyeron ejemplos de fundadores de nuevos órdenes, un dato en el que Rousseau y Machiavelli coincidieron. Un elemento que explica dicha coincidencia es que tanto el ginebrino como el florentino iniciaron sus reflexiones reconociendo que los grandes fundadores elegidos por ellos fueron seres humanos que poseyeron un enorme talento, lo cual fue vital en la consecución de sus objetivos, incluso por encima del azar o la fortuna, como en su momento señaló Machiavelli. La única diferencia encontrada entre ambos es en lo tocante a Moisés, pues para el florentino, el líder judío además de su capacidad contó con la ayuda de Dios, aspecto que no fue digno de tomarse en cuenta por parte de Rousseau (Machiavelli, 2004, 53-59).

Religión y gobierno es un tema que fue considerado vital e indispensable por Machiavelli y Rousseau en las tareas de creación de un nuevo orden, y en el que cada uno de ellos ofrece soluciones de consideración. Con el predominio de la secularización de la política a fines del siglo XVIII, este tema perdió relevancia, con las consecuencias conocidas y experimentadas por nosotros, aspecto que por el momento no puede ser considerado en este trabajo.

Propuesta la meta, el siguiente paso era hacerla realidad. Ésa es la finalidad del tercer capítulo, llamado “Aplicación”. Para ello, Rousseau sugiere que cada una de las nuevas instituciones de la naciente República tuviera como tarea propiciar en Polonia el nacimiento de un sentimiento patriótico. La intención era disminuir o desaparecer las pasiones naturales de los polacos, pasiones que de no limitarse, propiciarían la preservación de comportamientos individualistas y egoístas centrados en el lucro y la acumulación de bienes materiales. Bajo la perspectiva de Rousseau, el resultado abonaría en beneficio de los polacos:

“(…) una fisonomía nacional que les distinguirá de los demás pueblos, que les impedirá fundirse, entenderse, aliarse con ellos, un vigor que reemplazará el juego abusivo de los vanos preceptos, que los motivará a hacer con gusto y con pasión lo que nunca se hace bien del todo cuando sólo se hace por deber o por interés. Es sobre almas como éstas donde se prenderá una legislación adecuada” (Rousseau, 1780, 428).³

³ La traducción es mía.

El objetivo del proyecto es limitar un problema detectado por el ginebrino y desarrollado en otras de sus obras: el tema del *amor propio* en los seres humanos, es decir, el problema del ego y la vanidad humana. Para Rousseau el *amor propio* despierta la imaginación humana y el deseo de obtener a cualquier costo lo imaginado, una fuerza que hace a los seres humanos individualistas, medrosos y burgueses.

En la nota 15 del segundo discurso del *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes* (confrontar notas en cuerpo del texto revisado), Rousseau es más explícito al respecto:

“... en el estado primitivo, en el verdadero estado natural, el amor propio no existe. Porque mirándose cada hombre a sí mismo como el único espectador que le observa ... no será posible que un sentimiento que toma su fuente de comparaciones que no están en él, pueda germinar en su alma” (Rousseau, 1755).⁴

Así que frente al *amor propio*, propone crear normas y costumbres que exalten a la patria, un sentimiento que sólo puede existir en tanto sean compartidas y practicadas por los miembros de la sociedad en su conjunto. Normas y costumbres tales como la edificación de monumentos para conmemorar gestas épicas significativas para Polonia a través de festivales caracterizados por el respeto, el decoro y un sentimiento de exaltación de la patria; el establecimiento de gratificaciones al comportamiento de aquellos ciudadanos que se esforzaran por engrandecer a la patria, gratificaciones que no serían económicas, sino de alabanzas de la comunidad al ciudadano y a sus actos. El propósito de todo ello sería para que los hombres deseen alabar a los mejores de sus iguales antes que a las cosas (*cfr.* Rousseau, 1780:431).

También sugiere darle preferencia a lo humano antes que a las cosas materiales, para frenar los males sociales que producen en la sociedad las diferencias socioeconómicas entre los habitantes. No desdeña el problema de las diferencias sociales, toda vez que intenta propiciar en Polonia el surgimiento de nuevos comportamientos caracterizados más por el deseo de conducirse con moderación en el consumo que indujera a ricos y a pobres a prescindir del lujo irracional.

⁴ La traducción es mía.

El cuarto capítulo, intitulado “Educación”, posee un principio que muestra el talento retórico de Jean-Jacques Rousseau. En la primera línea de este apartado califica a la educación como un tema importante. Esa designación lleva a creer que para él la educación es relevante en tanto constituye un instrumento de redención y liberación social, pero en realidad es una interpretación que los lectores de su obra han hecho de sus textos, una idea distante del pensamiento real del ginebrino. Una idea cuya vigencia hasta nuestros días ha sido posible gracias a la fidelidad de los cientos de seguidores que han creado eso que han dado en llamar como la pedagogía de Rousseau.

A pesar de lo anterior, para el ginebrino el objetivo de la escuela debe ser cumplir con la transmisión a los alumnos de un ideario útil para reforzar el sentimiento patriótico. Una tarea que obviamente debe iniciarse desde la tierna infancia.

La escuela transmitirá dos tipos de saberes: uno teórico, consistente en la enseñanza de fechas y momentos históricamente relevantes para los polacos, momentos elegidos cuidadosamente, pues su objetivo es exaltar fechas y acontecimientos significativos para hacer germinar el amor por la patria.

Algo similar sucede en nuestra época con nuestras conmemoraciones de fechas trascendentales, lamentablemente, para Rousseau no tendrían que haberse transformado en celebraciones que han terminado por ser días de descanso.

El segundo saber, por cierto muy estimado por Rousseau, tiene que ver con actividades físicas. La escuela debe contar con gimnasios y espacios para que los estudiantes se ejerciten siempre juntos, y se organizarán festivales para que muestren sus habilidades y destrezas a sus mayores. Al final de esos festivales la sociedad será la encargada de premiar a los mejores con aplausos y ovaciones.

En cuanto al conocimiento que los alumnos deben adquirir, sugiere que el niño que aprenda a leer lo haga viendo las cosas de su país, sus provincias, caminos y ciudades, que en su adolescencia conozca la historia de su territorio. También que, a esa misma edad, se interese por conocer la legislación que regula a Polonia. Por último, que se



[http://commons.wikimedia.org/wiki/File:L%C3%A9onidas_aux_Thermopyles_\(Jacques-Louis_David\).PNG](http://commons.wikimedia.org/wiki/File:L%C3%A9onidas_aux_Thermopyles_(Jacques-Louis_David).PNG)

sienta identificado con las acciones de los hombres ilustres (*cfr.* Rousseau, *Ibid.*, 436).

Nación, patria, geografía y ley son los ejes del proyecto educativo propuesto por Rousseau. Un proyecto educativo centrado en la identidad nacional, eso en lo cual los mexicanos tenemos cierto conocimiento, pues los primeros ministros del México posrevolucionario intentaron crear el surgimiento de una identidad nacional a través de los centros educativos.

Si así es en realidad y Rousseau considera apreciable el tema de la educación, ese interés proviene de la fascinación que el mundo antiguo ejerce sobre él, en especial dos tipos de pueblos: el espartano y el romano. La educación espartana es ensalzada y, paradójicamente, también cuestionada por el ginebrino. En primer lugar, valora el esfuerzo de los espartanos por preparar a sus niños y jóvenes para una vida de apego a la ciudad, eso que hoy día se llama patria. Sin embargo, esa educación no es suficiente para cumplir el fin que debe cumplir todo proceso formativo. En la cuarta nota del segundo discurso del *Discours sur les sciences et les arts*, señala, siguiendo a Montaigne, que la obra educativa espartana es:

“... verdaderamente monstruosa por su perfección, tan cuidadosa por la nutrición de los niños, como de sus principales cargas, y en la morada de las musas no se haga mención de la doctrina: como si esa generación de jóvenes desdeñasen otro yugo, en lugar de maestros de ciencias, únicamente hubiesen tenido maestros de valentía, prudencia y justicia” (Rousseau, 1750: 52).⁵

Pero a qué se refiere Rousseau por doctrina y, por lo tanto, cuál debe ser, según su criterio, la finalidad última de la educación. El propósito esencial que la educación alcance será la de formar ciudadanos. Tesis que comienza a perfilar en 1750 cuando presenta a la Academia de Dijon su premiado *Discours sur les sciences et les arts*.

En ese texto lamenta el ambiente de simulación que el progreso ha producido en la ciencia y en el resto de los saberes. Lamento que tiene que ver con la avaricia de, diríamos hoy, supuestos intelectuales, quienes vorazmente participan en concursos para obtener premios (*cfr.* Rousseau, *Ibid.*, 53). Esa inconformidad lo impulsa a realizar en la parte final de su discurso una propuesta significativa. Sugiere que los hombres acepten las diferencias que la naturaleza ha establecido entre ellos, diferencias que los han separado en dos polos: uno, el de aquellos que “saben decir”, y el otro, el de los que “saben hacer”.

⁵ La traducción es mía.

Idea que Rousseau retoma, en 1782, en su célebre *Du contrat social*, cuando en el capítulo VI, del libro primero de dicho texto, establece que los miembros de un pueblo devienen “ciudadanos, porque participan de la autoridad soberana y son individuos porque se encuentran sometidos a la autoridad de las leyes del Estado” (Rousseau, 1782:17).⁶

No todos en una sociedad cuentan con talento para ser gobernantes, pero ello no justifica mostrar desinterés por los asuntos que conciernen a todos. En suma, formar ciudadanos era el ideal no sólo de Rousseau para Polonia, un ideal político y pedagógico que ha sido objeto tanto de halagos como de refutaciones.



<http://el.tesorodeoviado.es/index.php?title=Imagen:Gscsd01.jpg>

Rousseau, el político y el filósofo

Una primera falacia sobre Rousseau es aquella que lo presenta como un convencido demócrata con todos sus atributos, incluyendo el avance tecnológico. En el caso de Polonia, lejos de recomendar un gobierno democrático, se inclina por un gobierno monárquico. Renuente al progreso científico, estima adecuado reducir y, en la medida de lo posible, eliminar de Polonia cualquier señal de cientificidad con el objetivo de que la vida se distinga por una simplicidad distante del boato material moderno. Un tema que le preocupaba, como lo muestran sus críticas a la naciente modernidad tecnológica y su añoranza, si alguna vez existió, del estado natural en que vivieron los hombres primitivos (*cfr.* la primera parte del *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*).

En torno al tema educativo, su propuesta no es una novedad, sino una actualización del, por así llamarlo, estilo de educación que existió en Esparta. Un modelo de educación caracterizado por el papel preponderante que tiene el ejercicio físico. La novedad en su modelo radica en la lectura, que es orientada hacia la adquisición de un saber centrado en el amor a la patria. Un proyecto en sí mismo significativo.

⁶ La traducción es mía.

No obstante, renglones atrás se indicó que cuando el ginebrino dedica el capítulo 4 al tema de la educación y lo califica como “un tema importante”, lo que en verdad hace es un ejercicio retórico. Para él la educación es importante, pero en sí misma insuficiente. Para el filósofo, la viabilidad de la educación requiere de una tarea previa: el control del *amor propio*, eso que analiza en el capítulo 3, llamado “Aplicación”.

La referencia al *amor propio* y al *amor de sí* constituye una constante en algunas de sus obras, pues además del *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, el tema se encuentra en *Las ensoñaciones del paseante solitario*, en Rousseau como juez de Jean-Jacques y, por supuesto, en *Emilio*.

En esta última obra, la vida del pequeño Emilio transcurre en un ambiente elegido y controlado por el mismo ginebrino. Ese tipo de ambiente es el adecuado para que Emilio viva en estricto apego a la naturaleza guiado por sus deseos naturales, considerados por el autor como el *amor de sí*.

La oposición entre los dos tipos de amores y su relevancia en la obra del ginebrino radica en que esa dualidad expresa el origen de la tragedia humana, pues en el origen del amor propio se encuentra el deseo, un sentimiento incentivado tanto por las costumbres sociales como por el progreso científico. Esta aparente contradicción –aparente debido a que la ingente libertad y el ingente progreso científico, para Rousseau no son tales– es explicado por el ginebrino nuevamente en una cita, ahora la número nueve del primer discurso del *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*:

“Los hombres son malvados ... el hombre es naturalmente bueno, creo haberlo demostrado; ¿qué pudo haberlo depravado hasta ese punto si no los cambios sobrevenidos en su constitución, los progresos que ha hecho y los conocimientos que ha adquirido?” (Con la intención de mostrar la bondad del hombre primitivo, el ginebrino anota: “Cuando ha comido, el salvaje está en paz con la naturaleza y con quienes le rodean” [Rousseau, *op.cit.*]).⁷

En la obra de *Emilio*, prosigue con la tarea de encontrar una solución a la dificultad que representa la existencia de los dos tipos de amores. El ambiente literario creado por él es propicio para que un ser humano viva sin poseer un *amor propio*, y Emilio es la prueba de esa posibilidad, la vida del personaje transcurre en un ambiente caracterizado por el apego a la simplicidad natural del ser humano, distante de los innumerables beneficios científicos y técnicos que la época del ginebrino está propiciando.

⁷ La traducción es mía.

Posponer el conocimiento del progreso social es la opción tomada por Rousseau para dotar a su personaje de elementos que le permitan actuar con apego a una racionalidad adecuada para participar de la vida social, sin ser contaminado por esas costumbres. Ni el personaje ni su preceptor rechazan el acercamiento a la vida social, pero el discípulo deberá ser capaz de optar por lo bueno, que es lo natural, lo primitivo, porque ha aprendido que ese estilo de vida le permite encontrar su esencia, su razón de ser.

Lo que el preceptor ha controlado es la naturaleza humana infantil del personaje. Pero como no hay tiempo que no se cumpla, Emilio es sacado de su ambiente natural y es llevado y expuesto a los vicios que aquejan al mundo, una prueba que el discípulo sortea venturosamente. De ahí que la prueba decisiva para Emilio sea su encuentro con Sofía. Ese momento constituye una “posibilidad (de entablar) una relación duradera entre iguales, basada en el afecto y el respeto recíprocos, en la cual cada miembro ve en el otro un fin en sí mismo” (Bloom, *Ibid.*, 195).

La apoteosis de la obra de *Emilio* abre las puertas para el advenimiento de innumerables proyectos pedagógicos, cuyo propósito es formar buenos ciudadanos a través de una educación respetuosa de la condición humana y de la naturaleza. Todos esos proyectos literarios y pedagógicos lamentablemente olvidaron un pequeño detalle: el final feliz de Emilio es posible debido a dos elementos: uno, al tipo de docente que tuvo Emilio, el propio Rousseau, y dos, el ambiente perfectamente controlado que usa el maestro para posibilitar el crecimiento de su discípulo. Elementos que con regularidad faltan en los centros educativos modernos y que la retórica oficial desdeña con simplicidad, ya que su anhelo continúa siendo posibilitar la redención social.

Considérations sur le gouvernement de Pologne, a casi 500 años

Luego de la obra de Rousseau, ¿qué ha sucedido en Polonia? Según datos de la United Nation Development Programme, para 2012 y 2013, Polonia contaba con una expectativa de vida de 76.4 años; el promedio de escolaridad mínima de su población alcanzaba los 11.8 años de estudio; la expectativa de escolaridad era de 15.5 años; el ingreso per cápita oscilaba entre los 21 487 dólares; finalmente, en los años del informe, 2012-2013, Polonia descendió un peldaño, pasando del lugar 34 al 35 de un total de 187 países (*cfr.* <<http://hdr.undp.org.content>> table human development index and its components).



<https://europabajolasllamas.wordpress.com/category/varsovia/#jp-carousel-270>

En el reporte anterior, los primeros lugares son ocupados por Noruega, Australia, Suiza y Holanda. Naciones con reducidas poblaciones, en el caso de Noruega su densidad poblacional es de 2.5 km por habitante, muy aceptable para sus cerca de 22 millones de pobladores. Son países que cuentan con altos niveles educativos, de esperanza de vida y con lucrativos ingresos salariales.

Los datos son relevantes porque los cuatro países que ocupan los primeros lugares en el informe citado, constituyen ejemplos de sociedades que fehacientemente cumplen con los principios que Rousseau sugirió para Polonia. Pueblos que muestran un número de habitantes acorde con los recursos naturales que cada país posee, con leyes con pocos cambios y donde los ciudadanos ajustan su comportamiento al marco jurídico.

Finalmente, esas sociedades están erigidas sobre instituciones sólidas, que a su vez garantizan el orden y el respeto a la ley. En suma, son modelos que muestran la viabilidad de los principios políticos sugeridos por Rousseau para Polonia, pueblo donde nunca fueron aplicadas dichas sugerencias políticas.

El único defecto, quizá, para la crítica expresa del ginebrino, es que ninguna de las naciones mencionadas consiguió apartarse del progreso científico y de sus repercusiones. Delimitación que Rousseau no pudo resolver satisfactoriamente. El progreso científico le ganó a Rousseau, inconveniente que no es tan relevante como para volver prescindible su obra, pues ésta continúa siendo un importante espejo que debemos usar para mirarnos con la finalidad de encontrar una solución a nuestros problemas, y si no, al menos, para comprender de mejor manera lo que es el hombre y la política.

Bibliografía

- Bloom, Allan (1991), *Gigantes y enanos*, Gedisa, Barcelona.
- Lukowski, Jerzy, y Hubert Zawadzki (2002), *Historia de Polonia*, traducción de José Miguel Parra Ortiz, Cambridge University Press, 2002.
- Machiavelli, Niccolo (2004), *Il Principe*, Giunti Editori, Milano.
- Rousseau, Jean-Jacques (1750), *Discours sur les sciences et les arts*, <http://fr.wikisource.org/wiki/Collection_compl%C3%A8te_des_%C5%93uvres_de_J._J._Rousseau>
- Rousseau, Jean-Jacques (1755), *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes* <http://fr.wikisource.org/wiki/Collection_compl%C3%A8te_des_%C5%93uvres_de_J._J._Rousseau>
- Rousseau, Jean-Jacques (1782), *Du contrat social* <http://fr.wikisource.org/wiki/Collection_compl%C3%A8te_des_%C5%93uvres_de_J._J._Rousseau>
- Rousseau, Jean-Jacques (1788) *Considérations sur le gouvernement de Pologne* <http://fr.wikisource.org/wiki/Collection_compl%C3%A8te_des_%C5%93uvres_de_J._J._Rousseau>

ROUSSEAU Y EL *LOCUS AMOENUS**

Texto recibido: 23 de junio de 2014
 Texto aprobado: 20 de julio de 2014

Por Anja Gabriela Uhlmann**
 Universidad de Berna, Suiza

Resumen

¿Qué es la naturaleza para Rousseau? A través de un breve recorrido por algunos de los lugares más importantes en su vida y obra, además de un análisis de las descripciones que hace el filósofo de estos sitios, podremos entender su concepto de naturaleza y aproximarnos a la visión paradójica de una sociedad de naturaleza.

Abstract

What is nature for Rousseau? By means of a short journey through the most important places in the life and work of Rousseau, alongside an analysis of the descriptions the philosopher provides of these locations, we can approach and understand his concept of nature and his paradox vision of a natural society.

Palabras clave: Rousseau, literatura, descripción, *locus amoenus*, naturaleza, antiintelectualismo.

Keywords: Rousseau, literature, description, *locus amoenus*, nature, antiintellectualism.

Introducción

Seguramente los lectores ya han revisado varias obras de Rousseau, sobre todo las filosóficas, están familiarizados con las ideas representativas de su filosofía y han ponderado su influencia en diferentes épocas. Aquí voy a darle un enfoque un poco diferente a su obra: incluiré un análisis más literario. Este enfoque se desarrolla actualmente en Europa con muy buena aceptación, y me parece que es una buena manera de entender su obra. Esta perspectiva literaria resulta provechosa, incluso para abordar su parte más filosófica. En este artículo sigo un itinerario en el que visito algunos lugares que él refiere en sus escritos. Este tratamiento "itinerante" está doblemente justificado no solamente por lo que he dicho antes

* Para la elaboración de este artículo, agradezco al Dr. Roberto Arteaga Mac Kinney y al Dr. Luis Antonio Velasco Guzmán por haberme dado la posibilidad de trabajar este tema, al Mtro. Mario Alberto Alvarado Guerra por la ayuda en cuanto a la redacción y a la Prof. Dr. Michèle Crogiez Labarthe, quien me ha encaminado en este viaje.

** Maestra en Lingüística y Literatura francesas (*insigni cum laude*) por la Universidad de Berna, Suiza. Actualmente completa el doctorado en Lingüística Francesa en la misma Universidad. Realizó estancias de investigación en la Universidad de París IV, La Sorbona, y la Universidad Nacional Autónoma de México. <anja.uhlmann@students.unibe.ch>



Annecy, France 1.bby inya on Jun 14, 2005 www.freeimages.com



by TemporaNig Jan 28, 2006 www.freeimages.com

sobre la conveniencia de incluir una perspectiva literaria, sino también porque su vida fue en realidad una vida ambulante, la suya es la vida de un errante, lo que lleva a que su filosofía sea abiertamente antiintelectual. Afirma: “J’ose presque assurer que l’état de réflexion est un état contre Nature, et que l’homme qui médite est un animal dépravé”.¹ (Rousseau, 1965, pág. 68)

Con este plan de trabajo pretendo una aproximación a la idea y el papel que juega la naturaleza en su obra. Sin duda, se trata de un tema actual, conocido, polémico y a menudo malinterpretado; por

ende, trataré de entender la esencia de ésta en los escritos de Rousseau desde una óptica diferente, pero complementaria a otros estudios. Para ello, voy a analizar las descripciones que ofrece de la naturaleza en sus libros. La naturaleza, sin ninguna intrusión o mediación humana, es un tema que ocupa gran parte de su pensamiento, pero también hay en éste un “lugar” para considerarla como un sitio físico.

Vamos a reconstruir, pues, una parte de su trayecto, de esta manera conoceremos los diferentes lugares que le han inspirado valiéndonos de su propia narración. El recorrido incluye el análisis de algunas de las descripciones de estos sitios, los cuales a menudo presenta de manera idealizada. El tipo de descripción más cercana a esta idealización es el *locus amoenus*, es decir, la descripción minuciosa, pintoresca² de un lugar idílico.

Emprenderemos este viaje junto a Rousseau con la confianza de que este recorrido nos reafirme algunas de sus grandes lecciones, especialmente la importancia de la pervivencia de una idea de naturaleza. Obviamente, este trabajo no puede abarcar todos y cada uno de los lugares que visitó. Por ello, para ilustrar la complejidad y extensión de sus viajes, agregamos el siguiente listado, donde los lugares que tomamos en cuenta para este artículo están escritos sólo con mayúsculas, al contrario de los que decidimos omitir.³

1 “Casi me atrevo a asegurar que el estado de reflexión es un estado contra natura, y que el hombre que medita es un animal depravado” (Rousseau 2001, pág. 122).

2 El empleo de la palabra *pintoresco* en este artículo podría causar una cierta ambigüedad para los lectores de habla hispana. En este artículo, el adjetivo *pintoresco* será empleado no tanto en su primera acepción, que es “[...] cosas de aspecto *agradable, dignas de ser pintadas” (Casares, 2001, pág. 654), sino en su sentido figurado, tal vez un poco arcaico: “[...] *estilo, etc., con que se describen animadamente las cosas” (Casares, 2001, pág. 654). Sin embargo, hablando propiamente de descripciones, esta palabra me parece muy pertinente para la fácil comprensión del texto, siempre y cuando el sentido de la palabra *pintoresca* no sea completamente claro, en cuyo caso el lector lo puede sustituir con el adjetivo *plástico*.

3 Lista de los lugares visitados por Jean-Jacques Rousseau según Pfister, 1963.

GENÈVE Nyon-Bossey-Begnins-Confignon ANNECY
 MontCenis TURIN Bramans CHAMBÉRY Seyssel-Lyon-
 Thônes-Fribourg-Moudon-Lausanne-Assens VEVEY
 Neuchâtel-Boudry-Soleure PARIS Auxerre-Gorge des
 Chailles-Les Echelles-Casade de Couz-Les Rousses-
 Besançon-Cluses CHARMETTES Montagnole-Grenoble-
 Moains-Saint-Marcelin-Romans-Val-Livron-Montélimar-
 PontSaintEsprit-Reoulins Pont du Gard-Nîmes-Pont de
 Lunel-Montpellier-Chapareillan-Avignon-Marseille-Toulon-
 Gêne-Milan-Brescia-Vérone-Padoue-Venise-Bergame-
 Côme-Iles-Borromées-Domodossola-Col du Simplon-Sio-
 Versaille-Chenonceaux-Passy-Chevrette-Vincennes-Fontenay-
 sousBois-Marcoussis-SaintJeandeBeauregard-Chaillet
 L'ERMITAGE Fontainebleau-SaintGermainenLaye-
 Bois de Boulogne-Dijon-Coppet-Genthod-Hermance-
 Courdée-Meillerie-Villeneuve-Cully-Morges-Epinaysur-
 Seine-SaintDemis-Deuilla-Barre-Eaubonne-Andilly-Clichy
 MONTMORENCY Villeroy-Dijon Dole-SalinslesBains-
 Pontarlier-YverdonlesBains-Fiez-Môtiers-Boveresse
 SaintSuplice-Travers BrotDessous-Colombier-Pierrenod-
 Monlési-Buttes-Le Bied-SaintAubin-Estavayerle-
 Lac-Grand'CombeChâteleu-Saut du Doubs-La
 Pidouse-Fontaines-GoumoënsLaVille-Cressier-Chasseron-
 ThononlesBains-Boudry-Champ du Moulin-Creux du
 Van-Clusette-Couve-Gogier-Bienne Le locle-La Chaux-
 de Fonds-La Ferrière ÎLE DE SAINTPIERRE La Tourne
 Plamboz-Les Brenets-Robella Bâle-Strasbourg-Châlons-
 enChampagne-Epernay-Senlis-Roye-Arras-Airesur-
 laLys-Calais-Douvres-Canterbury-Dartford-Londres-
 Fulham-Chiswick-Abinger-Common-Wotton-Derby-
 Ashbourne-Wootton-Okeover-Dovedale-Ilam-Calwich-
 Abbey-Davenport-Alton-Spalding-Calais-Amiens-Svres-
 Fleury-Meudon-TrieChâteau-Gomerfontaine-Gisors-
 Sandricourt-Rochecardon-Voreppe-Grande-Chartreuse-Le
 SappeyenChartreuse-Grenoble-La tronche-Valléede-
 Gréisvaudan-Eybens-Les Angonnes-Tavernolles-Herbeys-
 Claix-Biviers-BourgoinJallieu-Monquin-Nevers-Pougues-
 lesEaus-Vienne-Mont Pilat-SaintGermainau-Mont d'Or-La
 Tourrette-Montbard-Chablis-Auxerre-Fontainebleau-Saint-
 Cloud-Braine-Le PréSaintGervais-Romainville-Engheinles-
 Bains-SaintGratien-MontValérien-Gentilly ERMENONVILLE
 Dammartin

ier
 s
 s
 o
 D

Como nuestro análisis se basa en las descripciones de Rousseau, las referencias se conservan en su idioma original, para que de ese modo no se pierda ningún detalle que pudiera ser relevante para el propósito del trabajo. En notas a pie de página daremos la traducción del pasaje citado para facilitar la comprensión al lector, que quizá no está tan familiarizado con el francés. Sin embargo, en este artículo, la importancia no reside tanto en el contenido como en la forma de las descripciones. Cabe mencionar también que, ya que nuestro análisis se basa en impresiones de la pluma de Rousseau, en su obra literaria, cuando hablamos de él, nos referimos más bien al narrador, y no tanto al autor (Genette, 1972). Por lo tanto, puede suceder que la concepción de la naturaleza de Rousseau como autor sea distinta en algunas partes de aquella que resulta cuando se asume sólo como narrador (aunque varias de sus obras son de carácter biográfico). No podemos olvidar que nos referimos a los parámetros de una diégesis, o sea, de un mundo ficticio, y Rousseau es parte de ésta como narrador (Genette, 2007).

El viaje

Rousseau nació en Ginebra, y aunque prácticamente no vivió ahí más que sus primeros años, esta ciudad siempre guardó un papel importante en su vida. Por ejemplo, su segundo discurso, *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, lo dedica a la República de Ginebra, y en la dedicatoria incluye un elogio:

[...] Ayant eu le bonheur de naître parmi vous, comment pourraisje méditer sur l'égalité que la nature a mise entre les hommes et sur l'inégalité qu'ils ont instituée, sans penser à la profonde sagesse avec laquelle l'une et l'autre, heureusement combinées dans cet État, concourent de la manière la plus approuvée de la loi naturelle et la plus favorable à la société, au maintien de l'ordre public et au bonheur des particuliers? En recherchant les meilleures maximes que le bon sens puisse dicter sur la constitution d'un gouvernement, j'ai été si frappé de les voir toutes en exécution dans le vôtre que même sans être né dans vos murs, j'aurais cru ne pouvoir me dispenser d'offrir ce tableau de la société humaine à celui de tous les peuples qui me paraît en posséder les plus grands avantages, et en avoir le mieux prévu les abus [...] (Rousseau, 1965, pág. 41).⁴

⁴ "Habiendo tenido la suerte de nacer entre vosotros, ¿cómo podría meditar sobre la igualdad que la naturaleza ha puesto entre los hombres y la desigualdad que ellos han instituido, sin pensar en la profunda sabiduría con la cual la una y la otra, felizmente combinadas concurren del modo más próximo, según el orden natural y más favorable a la sociedad, al mantenimiento del orden público, y al bienestar de los particulares. Buscando las mejores máximas que el buen sentido pueda dictar acerca de la constitución de un gobierno, me sorprendí tanto de verlas ejecutadas en el vuestro que, incluso si no hubiese nacido dentro de vuestros muros, hubiese creído no poder dispensarme de ofrecer este cuadro de la sociedad humana a aquel que parece poseer las mayores ventajas entre todos los pueblos y haber prevenido los mayores abusos" (Rousseau, 2001, págs. 95-96).

Esta descripción de la República de Ginebra está claramente idealizada. No habla de su aspecto físico, tampoco puede decirse que sea simplemente pintoresca, es más bien una explicación poética de la política de esta ciudad. Además, hay pocas descripciones de Rousseau de Ginebra que nos den una imagen gráfica. El lector del filósofo ginebrino no podría imaginarse esta ciudad basándose sólo en sus escritos.

A menudo, Rousseau destaca el hecho de ser ciudadano de la República de Ginebra. Nos dice: “Je suis né à Genève, en 1712 d’Isaac Rousseau, Citoyen, et Susanne Bernard, Citoyenne” (Rousseau, 1844, pág. 2).⁵ Con estas líneas empieza la narración de la historia de su vida. Seguramente el lector ya está familiarizado con su concepto de ciudadanía como lo aborda en *Du contrat social* o en *Considérations sur le gouvernement de Pologne*. En estas obras utiliza una definición estricta del concepto de ciudadanía, la cual está siempre en relación con los deberes del individuo. Sin embargo, en la Ginebra de los tiempos de Rousseau, “citoyen” era una designación reservada a una parte muy limitada de la población, era más bien un título que solamente un grupo privilegiado podía utilizar. Sólo poca gente gozaba de los derechos y privilegios que este título procuraba. Entonces, esta designación, que parece a primera vista como símbolo de igualdad, se vincula en otro contexto, más bien, con la aristocracia visible en otros lugares como en Francia, aunque bien es cierto que ésta última funciona según otras reglas que la ciudadanía en Ginebra.

Annecy

La segunda vez que Rousseau se queda fuera de la ciudad de Ginebra después de un cierre de puertas nocturno, decide dejar su ciudad natal y conocer el mundo. El primer lugar importante en su viaje es Annecy, donde encuentra a Mme de Warens. Según narra, su encuentro sucede de la siguiente manera:



http://commons.wikimedia.org/wiki/File:Joseph_Mallord_William_Turner_013.jpg?uselang=es
Lago Ginebra de Montreux. Joseph Mallord William Turner (1775–1851)

⁵ “Nací en Ginebra, en 1712. Fueron mis padres los ciudadanos Isaac Rousseau y Susanne Bernard” (Rousseau, 1999, pág. 3). La pérdida de la repetición de la palabra *ciudadano* en la traducción española de la edición presente demuestra qué tan fácil es traicionar el original y la importancia de consultar siempre el texto en su idioma original.



Anney, By Joer, Mar 20, 2006 www.freeimages.com

[...] c'était un passage derrière sa maison, entre un ruisseau à main droite qui la séparait du jardin et le mur de la cour à gauche, conduisant par une fausse porte à l'église des cordeliers. Prête à entrer dans cette porte, madame de Warens se retourne à ma voix (Rousseau, 1844, pág. 43).⁶

Ésta es la única descripción que incluye algún aspecto físico de Annecy que ofrece Rousseau. Aunque ciertamente incompleta, al parecer lo más importante era pasar directamente a la acción y denotar el estado mental que guardaba. Sin embargo, también puede percibirse la idealización de este lugar, pues ahí cambió por entero su vida, por ello es que pretende erigirle un monumento para que todos recuerden la importancia que tiene. La casa de Mme de Warens ya no existe hoy. El deseo de Rousseau de construir un monumento en este lugar tan importante no se realizó nunca, pero hoy existe un grabado que conmemora este momento de su vida. Mme de Warens, o *Maman*, como él la llamaba, aseguró su vida y le proporcionó fortuna a Rousseau en su adolescencia. No solamente sustituyó a su madre, la cual perdió al nacer, sino también lo inicia en la vida de adulto y en el amor corporal. A pesar de que más adelante dejan de ser amantes, él siempre honrará su memoria.

⁶ "(...) en un pasadizo detrás de su casa, entre un arroyo a la derecha que lo separaba del jardín y la pared del patio, a la izquierda, que conducía a una puerta falsa de la iglesia de los franciscanos. Estaba ya junto a la puerta, cuando se volvió al oír mi voz" (Rousseau, 1999, págs. 42-43).

Turín

Su primera estancia en Annecy es breve. De ahí partirá a Turín para, más por practicidad que por convicción, convertirse al catolicismo. Los países que rodeaban a Ginebra eran principalmente católicos, por eso las personas que conoció durante su primer viaje le recomendaron convertirse a la religión católica. Turín fue una fase importante en su vida no solamente porque ahí cambió de religión, sino también porque fue su introducción a una ciudad noble y bella, y donde conoció a gente muy importante. Representó, además, su primer contacto con la verdadera “grandeza del mundo”. La ciudad de Turín también le permitió adentrarse en el mundo de la música desde una dimensión completamente nueva, la cual tendría un papel muy importante a lo largo de su vida. No contamos como tal con ninguna descripción pintoresca de Turín. Sin embargo, el ginebrino nos describe a detalle el Monte dei Capuccini, plaza donde se recrea una escena de la “Profession de foi du vicaire savoyard”, parte muy polémica de *l'Emile*.

Il me mena hors de la ville, sur une haute colline audessous de laquelle passait le Pô, dont on voyait le cours à travers les fertiles rives qu'il baigne. Dans l'éloignement, l'immense chaîne des Alpes couronnait le paysage. Les rayons du soleil levant rasaient déjà les plaines, et projetant sur les champs par longues ombres les arbres, les coteaux, les maisons, enrichissaient de mille accidents de lumière le plus beau tableau dont l'œil humain puisse être frappé. On eut dit que la nature étalait à nos yeux toute sa magnificence pour en offrir le texte à nos entretiens (Rousseau, 1964, págs. 319320).⁷

Esta descripción de la vista que se presenta desde la colina está en alguna medida idealizada, no obstante, no es precisa ni tampoco que digamos pintoresca. Podemos imaginar de cierta manera lo que ven el autor y el pastor,

⁷ “Me llevó fuera de la ciudad, sobre una alta colina bajo la que corría el río Po, cuyo curso se veía a través de las fértiles riveras que baña. En la lejanía, la inmensa cadena de los Alpes coronaba el paisaje. Los rayos del sol levante rozaban ya las llanuras y, proyectando sobre los campos mediante largas sombras los árboles, las laderas y las casas, enriquecían con mil accidentes de luz el más bello cuadro con que la vista humana pueda ser sorprendida nunca. Se hubiera dicho que la naturaleza desplegaba ante nuestros ojos toda su magnificencia para ofrecerla como contexto a nuestra charla” (Rousseau, 2007, pág. 396).



Aspects of Annecy 2, by liam60 on Aug 18, 2005 www.freeimages.com

pero la descripción se mantiene en el terreno de lo subjetivo y salpicada por los sentimientos del autor, justo como suelen ser las descripciones en sus obras.

Vevey

Después de su conversión, al regresar a Annecy no encuentra a Mme de Warens. Aprovecha este tiempo para hacer varios viajes al franco condado y la frontera Suiza. Aquí recorre el Lac Lemán, un lago cercano a Ginebra, en el estado de Vaud. En estos viajes profundiza su interés por la música (posteriormente dará clases de música sin mucho éxito). A pesar de quedarse en Vevey solamente unos días, ésta será una experiencia clave para él, al encontrar un lugar idílico que le servirá para componer la escena principal de su novela epistolar *Julie ou la Nouvelle Héloïse*, novela que le procuró el éxito más grande de su vida. En ella se lee:

L'aspect du lac de Genève et de ses admirables côtes eut toujours à mes yeux un attrait particulier, que je ne saurais expliquer, et qui ne tient pas seulement à la beauté du spectacle, mais à je ne sais quoi de plus intéressant qui m'affecte et m'attendrit. Toutes les fois que j'approche du pays de Vaud, j'éprouve une impression composée du souvenir de madame de Warens, qui y est née, de mon père, qui y vivait, de mademoiselle de Vulson, qui y eut les prémices de mon coeur, de plusieurs voyages de plaisir que j'y fis dans mon enfance, et, ce me semble, de quelque autre cause encore plus secrète et plus forte que tout cela. Quand l'ardent désir de cette vie heureuse et douce qui me fuit et pour laquelle j'étais né vient enflammer mon imagination, c'est toujours au pays de Vaud, près du lac, dans des campagnes charmantes qu'elle se fixe (Rousseau, 1844, pág. 141).⁸

8 "El aspecto del lago de Ginebra y de sus admirables orillas tuvo siempre a mis ojos un atractivo particular que no sabría explicar y que no sólo consiste en la belleza del espectáculo, sino también en no sé qué de interesante que me conmueve y enterece. Cada vez que me aproximo al país de Vaud, experimento una sensación compuesta del recuerdo de la señora de Warens, que nació en él; de mi padre, que en él vivió; de la señorita de Vulson, que obtuvo en él las primicias de mi corazón: de muchos viajes de recreo que hice por él durante mi infancia, y me parece que de alguna otra causa más secreta y todavía más viva. Cuando viene a ensanchar mi imaginación el ardiente deseo de esta vida feliz y dulce que huye de mí y para la cual he nacido, siempre me la represento en el país de Vaud, a orillas del lago, en medio de campiñas deliciosas" (Rousseau, 1999, págs. 137-138).



Chillon Castle, By dimitri_c Jun 18, 2010 www.freemages.com

La descripción del lago Lemán es nuevamente idílica, y lo que llama la atención es que Rousseau nos deja esta sensación sin ahondar en ningún detalle físico. La impresión de un idilio la tenemos los lectores únicamente a través de los sentimientos que esta región evoca en él, del relato de los recuerdos preciosos que atribuye a este lugar. El paisaje le sirve únicamente como detonador de la imaginación. Al ubicar la acción principal de su novela epistolar en Clarens, ciudad contigua a Vevey, Rousseau cambió el destino de la región para siempre. Esta novela fue tan famosa que algunas librerías la rentaban por hora y a un precio muy elevado (Mercier, Le Touneur, Brizard, de l'Aulnaye, 1788-1789, tome IV, pp. 458-459); su publicación suscitó una ola de novelas epistolares en toda Europa, cuyo expediente más famoso sería probablemente *Die Leiden des Jungen Werther* de Goethe. También ayudó al surgimiento del turismo en Suiza, el cual era antes inexistente en ese país, al grado de que puede hablarse de un verdadero peregrinaje de Europa hacia la costa del lago Lemán. Sin proponérselo, Rousseau fue capaz de dar a esta zona que antes era más bien rural, una fama sin comparación, y hoy día se trata de una de las regiones más célebres y caras de Suiza y, en consecuencia, del mundo. Todo esto sin describir ningún aspecto físico de este territorio.

París

Después de su recorrido por Suiza y el franco condado, visita París y nos proporciona una descripción reveladora de esta ciudad donde pasará catorce años de su vida:

Combien l'abord de Paris démentit l'idée que j'en avais! La décoration extérieure que j'avais vu a Turin, la beauté des rues, la symétrie et l'alignement des maisons me faisaient chercher, à Paris, autre chose encore. Je m'étais figuré une ville aussi belle que grande, de l'aspect imposant, où l'on ne voyait que de superbes rues, des palais de marbre et d'or. En entrant par le faubourg St. Marceau je ne vis que de petites rues sales et puantes, de vilaines maisons noires, l'air de la malpropreté, de la pauvreté, des mendiants, des chantiers, des ravaudeuses, des crieuses de tisane et de vieux chapeaux. Tout cela me frappa d'abord à tel point que tout ce que j'ai vu depuis à Paris de magnificence réelle n'a pu détruire cette première impression, et qu'il m'en est resté toujours un secret dégoût pour l'habitation de cette capitale (Rousseau, 1844, pág. 148).⁹

⁹ "¡Cómo se desvaneció la idea que tenía formada de París cuando llegué a tocarle! La decoración que presencié al ver Turín, la belleza de sus calles, la simetría y alineamiento de las casas, me hacían buscar algo aún más hermoso en París. Me había figurado una ciudad tan noble como grande, de imponente aspecto, donde no se vieran sino



Notre Dame Cathedral. By minotaurus on Jul 21, 2008 www.freeimages.com

Esta vez empieza describiendo sus expectativas, se trata de la proyección imaginativa que le produce a priori la Ciudad Luz. Esto hace parecer a la realidad, por contraste, aún más horrible. La primera y repugnante impresión de París que se lleva, descrita con palabras tan hiperbólicas, le acompañará para siempre, sin importar que conocería también otras caras de la ciudad en sus estancias más prolongadas. Sin embargo, debemos recordar que vivió en París más por necesidad que por gusto o por su propia decisión, lo cual sin duda afecta su percepción de esta metrópoli. Y debo de decir a título personal que, después de haber vivido un tiempo en París, coincido en mucho con la descripción de Rousseau. A pesar de no detenerse en los detalles físicos, transmite muy bien el sentimiento que seguramente tuvo al entrar a esta ciudad.



Notre Dame Cathedral. By minotaurus on Jul 21, 2008 www.freeimages.com

soberbias calles, palacios de mármoles y oro. Al entrar por el arrabal de SaintMarceau sólo vi callejuelas sucias y hediondas, casas feas, negras, con todas las características del descuido y la pobreza, mendigos, carreteros, remendones, vendedoras de tisanas y de sombreros viejos. Todo esto me causó un efecto tal que, cuando después he visto la verdadera magnificencia de París, no he podido borrar aquella impresión primera y siempre me ha quedado una secreta repugnancia a vivir en esa capital" (Rousseau, 1999, pág. 144).

Charmettes

Cuando entra nuevamente en contacto con Mme de Warens, se va a vivir con ella a su nueva casa en Chambéry. Sin embargo, han cambiado un poco las circunstancias; Rousseau se da cuenta de que ya no es el preferido de la ama de casa, y también la situación financiera de *Maman* ha empeorado. En ese tiempo es cuando empieza a dar clases de música en esta ciudad, pero la necesidad les hace trasladarse al campo, a Charmettes, donde la relación entre él y Mme de Warens reencuentra su estado inicial de felicidad. También es el lugar donde empieza a dedicarse con más ahínco a la literatura; en este momento particular de su vida, se concentra en la poesía. Sus inicios en la literatura son tímidos y todavía sus escritos en prosa no gozan de popularidad. En el siguiente extracto se ilustra otra vez su manera de describir lugares idílicos, característica que no cambiará en toda su carrera literaria.

Le verger des charmettes

Verger cher à mon coeur, séjour de l'innocence,
 Honneur des plus beaux jours que le ciel me dispense,
 Solitude charmante, asyle de la paix
 Puisseje heureux verger, ne vous quitter jamais !
 O jours délicieux, coulez sous vos ombrages!
 De Philomène en pleurs les languissants ramages
 D'un ruisseau fugitif le murmure flatteur,
 Excitent dans mon âme un charme séducteur.
 J'apprends sur votre émail à jouir de la vie,
 J'apprends à méditer sans regret, sans envie,
 Sur les frivoles goûts des mortels insensés;
 Leurs jours tumultueux, l'un par l'autre poussés,
 N'enflamment point mon coeur du désir de le suivre.
 A de plus grands plaisirs je mets le prix de vivre;
 Plaisirs toujours charmants, toujours doux, toujours purs,
 A mon coeur enchanté vous êtes toujours sûrs.
 Soit qu'au premier aspect d'un beau jour prêt d'éclorre,
 J'aïlle voir ces côteaux qu'un soleil levant dore,
 Soit que vers le midi, chassé par son ardeur,
 Sous un arbre touffu je cherché la fraîcheur;
 Là, portant avec moi Montagne ou Bruyère [...]
 (Rousseau, 1836, pág. 357)¹⁰

Vivió en París más por necesidad que por gusto o por su propia decisión, lo cual sin duda afecta su percepción de esta metrópoli.

¹⁰ *El huerto de Charmettes*. Huerto caro a mi corazón, refugio de la inocencia,/Honor de los días más felices que el cielo me ha dispensado,/Soledad encantadora, asilo de la paz,/que pudiera, feliz huerto, quitaros jamás!/Oh encantadores días, cobijado entre tus sombras!/De Filomela en lágrimas tus ramajes lánguidos,/De un rui señor fugitivo el murmullo



Petite rue au soleil. By cyan. May 20, 2008 www.freeimages.com

El valor literario del poema puede ser discutible, pero es muy revelador en cuanto al autor; en él ya encontramos su interés por los grandes filósofos y su preferencia por la experiencia inmediata de la naturaleza, lo que se traduce en un cierto antiintelectualismo que se evidencia con claridad. Además, vemos su manera típica de no describir con detalle los aspectos físicos de los alrededores, sino de pasar directamente a las sensaciones que en él evocan. Desde los primeros cuatro versos del poema percibimos una representación idílica e hiperbólica del lugar, sin embargo, para una descripción rigurosa de tipo *locus amoenus*, faltarían los detalles pintorescos.

L'ermitage

Después de finalizar un compromiso con el embajador en Venecia donde trabajó de secretario, Rousseau de nuevo cruza Europa y regresa a París. Ahí trabaja un tiempo para Mme Dupin, una de las mujeres más ricas de Francia, quien le presenta a mucha gente importante de la literatura francesa de ese tiempo. Para su suerte, ella poseía un salón donde recibía frecuentemente a los escritores de París. También fue en ese entonces cuando conoció a su pareja, Thérèse, quien le acompañó durante gran parte de su vida. Además, copia los manuscritos de Mme Dupin sobre la condición de la mujer, y pasa de esta manera por una etapa de refinamiento de su escritura. En este periodo su carrera se transforma lentamente de un oficio dedicado a la enseñanza de la



Sacre Coeur. By boymk on Jan 31, 2008 www.freeimages.com

lisonjero/Enciende en mi alma un encanto seductor./Aprendo sobre tu patina a disfrutar la vida/He aprendido a meditar sin remordimiento, sin envidia./Sobre los gustos frívolos de los mortales insensatos;/Sus días tumultuosos, seguidos uno del otro,/No enciendan el deseo en mi corazón para seguirlos./A mayores placeres les pongo el premio de vivir;/ Placeres siempre encantadores, siempre dulces, siempre puros./En mi corazón encantado siempre están seguros./ Sea a primera vista de un hermoso día listo para brotar,/Voy a ver esas montañas que un sol de levante dora./Sea por mediodía, corrido por su ardor/Bajo la sombra de un árbol busqué la frescura;/Allá, trayendo conmigo a Montaigne o a Bruyère [...]. Por no haberse publicado este poema en español, esta traducción se realizó con la amable ayuda del Dr. Roberto Arteaga Mac Kinney.

er
ier
sier
osier
Dossier

música, a una carrera dedicada a la literatura. Asimismo, esta época coincide con la publicación de su primer discurso y la redacción de diferentes obras de teatro, lo que le procura cierto grado de celebridad. Pero lo que realmente provocó un revuelo por toda Europa, fue la publicación de su segundo discurso. Las reacciones a esta obra se multiplicaron a través de todo el continente, y, aunque a menudo fueron negativas, no dejaron ninguna duda de que esta obra era importante y revolucionaria. A causa de su creciente fama, Rousseau tuvo el deseo de vivir más retirado de la urbe. Primero, Mme d'Épinay le ofrece en renta una casa en donde pudiera alojarse lejos de la ciudad, en la tierra que se conoce como l'Ermitage, cerca del bosque de Montmorency. Ahí empieza realmente su carrera literaria. El hecho de poder estar en soledad y en medio de la naturaleza le procura una felicidad inmensa, como puede verse en las siguientes líneas:

Mon premier soin fut de me livrer à l'impression des objets champêtres dont j'étois entouré. Au lieu de commencer à m'arranger dans mon logement je commençai par m'arranger pour mes promenades, et il n'y eut pas un sentier, pas un taillis, pas un bosquet, pas un réduit autour de ma demeure que je n'eusse parcouru dès le lendemain. Plus j'examinais cette charmante retraite, plus je la sentois faite pour moi. Ce lieu solitaire plutôt que sauvage me transportoit en idée au bout du monde. Il avoit de ces beautés touchantes qu'on ne trouve guère auprès des villes, et jamais en s'y trouvant transporté tout d'un coup on n'eut pu se croire à Quatre lieues de Paris (Rousseau, 1844, pág. 379).¹¹

Aunque esta descripción no nos permite exactamente imaginarnos el lugar, queda claro que Rousseau se siente particularmente inspirado por el ambiente. Otra vez, la transición de las impresiones exteriores a su estado de ánimo fluye a través de la descripción. Desafortunadamente para Rousseau, no se puede quedar en este lugar debido a conflictos personales con Mme d'Épinay y por la hostilidad creciente de la población y sus amigos hacia su persona.

Montmorency

Poco después se trasladó a Montmorency, lugar donde se dedicó por completo a escribir, y donde creó, entre otros, algunos de sus libros más famosos como *Julie ou la nouvelle Héloïse* y *Emile ou de l'éducation*. Fue

¹¹ "Mi primera diligencia fue entregarme a la impresión de los objetos campestres que me rodeaban. En vez de empezar por disponer de mi habitación, empecé a prepararme para mis paseos, y no hubo senderos, ni soto, ni bosque, ni sitio retirado alrededor de mi casa que al siguiente día no hubiese recorrido. Cuanto más examinaba aquel encantador asilo, tanto más me convenía de que era lo más a propósito para mí. Este lugar, más bien salvaje, solitario, me transportaba en mi mente al otro extremo del mundo. Había allí esa conmovedora belleza que difícilmente se halla cerca de las ciudades; cualquiera que se hubiese visto transportado allí de repente, nunca se hubiera imaginado que no distaba París más que a cuatro leguas" (Rousseau, 1999, pág. 369).

en este tiempo cuando vivió con cierto grado de aislamiento, escasez de recursos económicos y problemas de salud considerables, circunstancias que posiblemente animaron su imaginación al máximo. En las siguientes líneas puede percibirse esto:

Avec quel empressement je courais tous les matins au lever du soleil respirer un air embaumé sur le peristyle! quel bon café au lait j'y prenais tête-à-tête avec ma Thérèse! ma chatte et mon chien nous faisoient compagnie. Ce seul cortège m'eut suffi pour toute ma vie, sans éprouver jamais un moment d'ennui. J'étais là dans le Paradis terrestre; j'y vivais avec autant d'innocence, et j'y goûtais le même bonheur (Rousseau, 1844, págs. 492-493).¹²

A pesar de todos los inconvenientes físicos que suponía, este lugar le parece un paraíso; ahí, lejos de toda organización social, podía disfrutar de la vida en su simplicidad. Esto lo transmite con palabras como *empressement*, *Paradis terrestre*, *innocence*, *bonheur*, expresiones claramente con una connotación positiva. No cabe duda de que estos términos no resultan muy útiles para describir un paisaje, no funcionan para pintar un cuadro, en todo caso se refieren estrictamente a la vida emocional del autor. Éstos son los últimos años que vive en tranquilidad y sin persecución política. Y es justo aquí donde escribe los libros que serán responsables para su condena, rechazo que transformará su vida sedentaria, otra vez, en un viaje sin fin.



Stock photo: medieval. By TemporaNig ({}), Jan 28, 2006 www.freeimages.com

L'île de saint-pierre

Después de la publicación y la condena del *Emile* en Francia, huye a Suiza y viaja de un estado a otro en busca de un lugar en el cual

¹² "¡Con qué anhelo corría al peristilo todas las mañanas, al salir el sol, a respirar un aire embalsamado!; allí tomaba con Teresa un delicioso café con leche; el perro y la gatita nos hacían compañía. Este solo cortejo me hubiera bastado para toda mi vida, sin experimentar jamás un momento de fastidio. Aquello era para mí el paraíso terrenal, pues vivía en él con igual inocencia, gozando la misma felicidad" (Rousseau, 1999, pág. 476).

vivir con tranquilidad. Sin embargo, se hace expulsar continuamente de casi todos los estados suizos donde pretende asentarse, lo que alimenta su aversión a la sociedad y sus teorías de conspiración contra su persona. Entre todos los lugares de este peregrinaje, sólo quiero recordar aquí su estancia en la isla de SaintPierre, en el lago de Biel, donde se quedó poco tiempo pero que significó una experiencia que lo marcaría para el resto de sus días. Debo confesar que yo también tengo un vínculo especial con este sitio, ya que crecí en Biel, a la orilla de este lago. Aun años después, Rousseau afirma que éste es el lugar más adecuado para él y su trabajo de escritor:



Montmorency by julie1992, Oct 28, 2007 www.freeimages.com

[...] j'ai souvent pensé qu'à la Bastille, et même dans un cachot où nul objet n'eût frappé ma vue, j'aurais encore pu rêver agréablement. Mais il faut avouer que cela se faisait bien mieux et plus agréablement dans une île fertile et solitaire, naturellement circonscrite et séparée du reste du monde, où rien ne m'offrait que des images riantes, où rien ne me rappelait des souvenirs attristants où la société du petit nombre d'habitants était liante et douce sans être intéressante au point de m'occuper incessamment, où je pouvais enfin me livrer tout le jour sans obstacle et sans soins aux occupations de mon goût ou à la plus molle oisiveté. L'occasion sans doute était belle pour un rêveur qui, sachant se nourrir d'agréables chimères au milieu des objets les plus déplaisants, pouvait s'en rassasier à son aise en y faisant concourir tout ce qui frappait réellement ses sens. En sortant d'une longue et douce rêverie, en me voyant entouré de verdure, de fleurs, d'oiseaux et laissant errer mes yeux au loin sur les romanesques rivages qui bordaient une vaste étendue d'eau claire et cristalline, j'assimilais à mes fictions tous ces aimables objets, et me trouvant enfin ramené par degrés à moi-même et à ce qui m'entourait, je ne pouvais marquer le point de séparation des fictions aux réalités [...]

(Rousseau, 1997, págs. 117-118).¹³

¹³ "Esa especie de ensoñación puede degustarse por doquier allí donde uno puede estar tranquilo, y con frecuencia he pensado que en la Bastilla, e incluso en un calabozo donde ningún objeto hubiera llamado mi atención, también habría podido soñar agradablemente. Pero debo confesar que esto se hacía mucho mejor y más agradablemente en una isla fértil y solitaria, delimitada de modo natural y separada del resto del mundo, donde nada me ofrecía otra cosa que imágenes risueñas, donde nada me recordaba recuerdos entristecedores, donde la sociedad del pequeño número de habitantes era comunicativa y dulce, sin ser interesante, hasta el punto de ocuparme incesantemente; donde yo podía, en fin, entregarme todo el día

A pesar de que existen algunos detalles pintorescos en la descripción, es realmente el estado de ánimo de Rousseau el que da a entender la dimensión idílica de esta isla. Parece que le agrada tanto que no puede distinguir la ficción, es decir, su imaginación, de la realidad. Hoy día, en homenaje a él, se han hecho esfuerzos por guardar el estado original de esta isla. Se mantiene un número reducido de casas, la habitación de Rousseau se ha conservado en su estado original y puede ser visitada por los turistas que siguen sus pasos por toda Europa. Para entender la dimensión de los esfuerzos de conservación, puedo mencionar que ningún carro está autorizado para circular por ella. Sin embargo, su forma sí ha cambiado un poco desde el tiempo de Rousseau, esto gracias al alargamiento artificial del río Aare, que es un afluente del lago, y porque ha bajado el nivel del agua de éste, así que lo que antes eran dos islotes independientes, se juntaron para formar una sola península que se puede alcanzar desde el continente.



Vue d'ensemble des Charmettes, vers 1830

http://it.wikipedia.org/wiki/Jean-Jacques_Rousseau, Les Charmettes ca 1830Publico dominio. Hippolyte Buffenoir - Les Charmettes et Jean-Jacques Rousseau (1911)

sin obstáculos ni cuidados a las ocupaciones de mi gusto o a la ociosidad más muelle. La ocasión era sin duda hermosa para un soñador que sabiendo nutrirse de agradables quimeras en medio de los objetos más enojosos, podía saciarse a su antojo haciendo concurrir cuanto atraía realmente la atención a sus sentidos. Al salir de una larga y dulce ensoñación, al verme rodeado de verdor, de flores, de pájaros, y al dejar vagar mis ojos a lo lejos sobre las pintorescas riberas que bordean una vasta extensión de agua clara y cristalina, asimilaba a mis ficciones todos aquellos objetos amables, y al encontrarme al fin devuelto gradualmente a mí mismo y a lo que me rodeaba, no podía señalar el punto de separación entre las ficciones y las realidades; [...]" (Rousseau, 1998, págs. 91-92).

Evaluación

Después de haber referido varias descripciones de Rousseau sobre lugares que han sido importantes en su vida, resta la evaluación de éstas en una explicación unificadora. Como ya lo constatamos, a pesar de ser idílicas, sus descripciones de la naturaleza no siempre son pintorescas, es decir, no evocan necesariamente detalles físicos. El ginebrino se vale literariamente de varios *locii amoeni*, pero no los describe de la manera tradicional. Esta diferencia que salta a la vista me lleva a preguntarme por su razón de ser. ¿Por qué será que tiende a los lugares idílicos, sin describir pintorescamente los sitios? Se me ocurren tres explicaciones posibles, que vistas correctamente son complementarias.

Primero, para Rousseau, la idea de naturaleza no puede equipararse nunca con un mero lugar natural, sino que involucra también al concepto, es decir, la esencia de cada cosa, como fue a menudo definida en su tiempo. Lo natural es la esencia, lo bueno de cada cosa. Tal vez por ello la naturaleza como instancia física no es lo más importante para él.

En segundo lugar, puede destacarse su preferencia por la imaginación sobre la realidad. Muchas veces en las descripciones hemos notado que la naturaleza funciona como activador de la imaginación; su vida y sus escritos comprueban que él resiente con más fuerza su propia imaginación que la realidad. Madame de Staël dijo de él, y no sin ilustrar la dimensión paradójica de su propia afirmación: "Il était né pour la société de la nature, et non pour celle de l'institution"¹⁴ (De Staël, 1788, pág. 64). Esto podría significar que la naturaleza que le rodea simplemente no es tan importante como lo que ésta provoca en él.

En tercer lugar, como lingüista que soy, como una persona que trabaja mayormente con datos empíricos, conozco la dificultad, o más bien la imposibilidad, de observar y sobre todo de analizar datos y situaciones absolutamente naturales, fuera de la intromisión del hombre (para toda la polémica, ver Kerbrat-Orecchioni, 2005). Puesto que el tipo de naturaleza que realmente le interesa a Rousseau es la naturaleza sin intrusión humana, la labor de observarla y describirla en tal estado inalterado es doblemente difícil; la mera presencia de un observador vuelve imposible la observación de un estado natural fuera de la intromisión humana, porque la mera observación ya interfiere y tiene influencia sobre la situación. No hay experiencia inmediata de la naturaleza, siempre es por medio de alguna instancia, especialmente de representaciones lingüísticas. Además, se trataría en este caso no solamente de observar la naturaleza sin intrusión humana, sino también de describirla con herramientas producidas por los seres humanos, lo que vuelve esta faena

¹⁴ "Nació para la sociedad de la naturaleza, no para la de la institución." La traducción es mía.

imposible. Así, conociendo el antiintelectualismo y la preferencia para la experiencia inmediata de Rousseau, afirmo que el ginebrino posiblemente no describe la naturaleza en todos sus detalles porque es una imposibilidad (las nuevas teorías ascriptivistas del lenguaje, que postulan la función argumentativa y no descriptiva del lenguaje, confirman esta imposibilidad. Véase p.ej. Ducrot y Carel, 2005). Sólo la experiencia inmediata permite acceder a la naturaleza, tanto en su forma conceptual como en su aspecto físico.

Por último, quiero agregar una descripción muy particular, única en su tipo en toda la obra de Rousseau, y espero que lo que se expuso hasta aquí nos permita apreciar el valor de esta secuencia. Se trata de la descripción que hace SaintPreux del Elisée de Julie. De entrada, la etimología de esta palabra es reveladora: viene del griego antiguo *êlysia pedia* (según Boch y von Wartburg, 1986, pág. 217), que significa "lugar donde descansan las almas". Por extensión, se aplicó al lugar paradisiaco, lugar idílico campesino (como los ChampsElysées, que eran un lugar de tranquilidad y reposo).

En entrant dans ce prétendu verger, je fus frappé d'une agréable sensation de fraîcheur que d'obscurs ombrages, une verdure animée et vive, des fleurs éparses de tous côtés, un gazouillement d'eau courante et le chant de mille oiseaux portèrent à mon imagination du moins autant qu'à mes sens; mais en même temps je crus voir le lieu le plus sauvage, le plus solitaire de la nature, et il me semblait d'être le premier mortel qui jamais eut pénétré dans ce désert. Surpris, saisi, transporté d'un spectacle si peu prévu, je restai un moment immobile, et m'écriai dans un enthousiasme involontaire: O Tinian! Ô Juan Fernandez! Julie, le bout du monde est à votre porte! Beaucoup de gens le trouvent ici comme vous, ditelle avec un sourire, mais vingt pas de plus les ramènent bien vite à Clarens: voyons si le charme tiendra plus longtemps chez vous.[...] Il est vrai, ditelle, que la nature a tout fait, mais sous ma direction, et in n'y a rien là que je n'aie ordonné. [...] Je me mis à parcourir avec extase ce verger ainsi métamorphosé. Et si je ne trouvai point de plantes exotiques et de productions des Indes, je trouvai celles du pays disposées et réunies de manière à produire un effet plus riant et plus agréable. Le gazon verdoyant, épais, mais court et serré était de

serpolet, de baume, de thym, de marjolaine, et d'autres herbes odorantes. On y voyait briller mille fleurs de champs, parmi lesquelles l'oeil en démêlait avec surprise quelques unes de jardin, qui semblaient croître naturellement avec les autres, Je rencontrais de temps en temps des touffes obscures, impénétrables aux rayons du soleil comme dans la plus épaisse forêt; ces touffes étaient formées des arbres du bois le plus flexible, dont on avait fait recourber les branches, pendre en terre et prendre racine, par un art semblable à ce que font naturellement les mangles en Amérique. [...] (Rousseau, 1923, págs. 396-398).¹⁵

En su obra las descripciones tan detalladas están ausentes. Este pasaje destaca dentro de sus trabajos y, por consecuencia, resulta importante para nuestros fines. En este caso casi se podría hablar de una descripción de tipo *locus amoenus*. Los detalles que proporciona el autor aquí permiten pintar un cuadro de lo que describe sin ningún problema. También es la primera vez que evoca *les sens*, los sentidos, y no solamente la imaginación, como lo hemos visto antes. Y el *bout du monde*, el final del mundo, que anteriormente se encontraba sólo en su imaginación, está aquí a la puerta de Julie. Sin embargo, Rousseau no describe la naturaleza ideal sin intrusión del hombre, sino la naturaleza que *parece* sin intrusión del hombre. Lo atípico de esta descripción es el empleo frecuente de verbos o palabras que indican un *parecer*, no un *ser*. El lugar idílico para Rousseau es entonces un lugar de reproducción de la naturaleza con herramientas humanas, la creación de un

15 "Al entrar en este supuesto jardín, sentí de golpe una agradable sensación de frescura: las oscuras enramadas, la vegetación animada y viva; las flores esparcidas por todas partes, el murmullo del agua al correr, el canto de mil pájaros; todo ello despertó tanto mi imaginación como mis sentidos. Pero al mismo tiempo me sentí en el lugar más salvaje y más solitario de la naturaleza, y me pareció que yo era el primer mortal que penetrara en aquel retirado paraíso. Sorprendido, sobrecogido, transportado por un espectáculo tan inesperado, me quedé un momento inmóvil y exclamé en un involuntario entusiasmo: '¡Oh Tinian! ¡Oh Juan Fernández! ¡Julia, el otro extremo del mundo está aquí a su alcance!' 'A muchos les parece así –dijo–, pero veinte pasos más adelante se encuentran de nuevo Clarens: [...] 'Es cierto –dijo– que la naturaleza hizo todo, pero bajo mi dirección; aquí no hay nada que no haya ordenado. Vamos, adivine.' [...] Me puse a recorrer extasiado el huerto transformado, y no encontré ninguna planta exótica, ni productos de las Indias, encontré las plantas de la región, dispuestas y reunidas de tal manera que producían un efecto más alegre y agradable. El césped verde, pero corto y tupido, estaba mezclado con serpol, bálsamo, tomillo, mejorana y otras hierbas olorosas. Se veían brillar mil flores salvajes, entre las que vi, con sorpresa, alguna de jardín, que parecía crecer naturalmente entre las demás. De vez en cuando, había matorrales oscuros, que hacían impenetrables los rayos del sol, como en la más espesa selva; esos matorrales estaban formados por árboles de madera muy flexible, cuyas ramas estaban curvadas, llegaban a la tierra, se enraizaban en un artificio semejante a lo que hacen naturalmente los manglares de América" [...] (Rousseau, 2007, págs. 516-517).

estado natural parecido al que no conlleva intrusión humana alguna. La palabra *métamorphosé*, que lamentablemente se perdió en la traducción española, indica una transformación de la esencia misma del lugar.

Quiero subrayar la importancia de este pasaje, pues la creadora de este lugar es Julie, una mujer idealizada que vive conforme a la naturaleza (Tilleul, 1989). Podemos pretender que esta reproducción de la naturaleza puede transferirse por analogía a otras situaciones, no solamente al jardín. Rousseau hace esto en el *Emile*, en donde educa a un joven conforme a la naturaleza, reproduciendo situaciones naturales y educándolo con la ayuda de la naturaleza reproducida. La forma excepcional de esta descripción me permite asumir que Rousseau propone justamente este procedimiento para recuperar el estado de naturaleza: reproduciéndolo con las herramientas disponibles en la sociedad de hoy. Nouchine Behabahani, que ha estudiado precisamente las descripciones en las obras de Rousseau, concretiza: “La volonté de l’homme et ses possibilités d’adaptation viennent remédier aux imperfections de la nature [...]”¹⁶ (Behabahani, 1989, pág. 91). Y no, como muchos pensaron en su tiempo y siguen pensándolo hoy, regresando a “marcher à quatre pattes”,¹⁷ como escribió a Voltaire en una carta del 30 agosto de 1755 (Besterman, 1866, pág.157). Rousseau no cree en el regreso. Es la perfectibilidad del hombre, es decir, su inclinación natural a desarrollarse hacia la perfección, lo que le impide regresar a un estado previo. Cualquier persona que afirme que Rousseau habla de un regreso está equivocada. Como dice Crogiez en su análisis de Rousseau y la paradoja “la dénaturation semble être potentielle dans la nature de l’homme, ce qui fait de son évolution une fatalité tragique”¹⁸ (Crogiez, 1997, pág. 520). Pero lo que sí es posible es una reproducción del estado de naturaleza, la producción de una sociedad de naturaleza, un consejo que, en el actual contexto de la crisis económica y, sobre todo, de la crisis del medio ambiente, tiene más validez que nunca.

Ermenonville

Finalmente, si un día el lector quisiera hacer un verdadero homenaje a Rousseau en forma de un peregrinaje, lo más fácil sería seguramente visitar su tumba en el Panthéon de París. Pero después de ver su noción de la naturaleza, quizá sería mejor abstenerse de esto. Debemos considerar que hay cierta incongruencia en que sus restos descansen

¹⁶ “La voluntad del hombre y sus posibilidades de adaptación vienen a remediar las imperfecciones de la naturaleza.” La traducción es mía.

¹⁷ “Caminando a cuatro patas.” La traducción es mía.

¹⁸ “La desnaturalización parece ser potencial en la naturaleza del hombre, lo que hace su evolución una fatalidad trágica.” La traducción es mía.

en el centro de esta ciudad inmensa, tan lejana de la naturaleza, y que le creó tantos problemas, y para colmo enfrente de la tumba de su enemigo Voltaire. Si quieren hacer un homenaje a Jean-Jacques Rousseau, recomiendo a los lectores que vayan a visitar l'île des Peupliers a Ermenonville, donde pasó los últimos meses de su vida, y donde fue enterrado originalmente. Bernardín de Saint Pierre, uno de sus primeros biógrafos, observa que Rousseau amaba sobre todo el verdor de los bosques y los prados, y transcribe uno de sus comentarios: "J'ai dit à ma femme, me disaitil: quand tu me verras bien malade et sans espérance d'en revenir, faismoi porter au milieu d'une prairie: sa vue me guérira"¹⁹ (de SaintPierre, 2009, pág. 78). Den un paseo, cultiven una planta, cuídenla para que se desarrolle y se mantenga vigorosa, con vida. Es ahí donde viven sus ideas y donde revive Rousseau.



http://commons.wikimedia.org/wiki/File:The_Cone_of_Montmorency_1829.jpg?uselang=es

¹⁹ "He dicho a mi mujer: cuando me veas muy enfermo y sin esperanzas de recuperarme, hazme llevar en medio de una pradera, su vista me sanará." Traducción de Roberto Arteaga Mac Kinney.

Bibliografía

- Behabani, N. (1989), *Paysages dans La Nouvelle Héloïse de JeanJacques Rousseau*, Oxford, The Voltaire Foundation.
- Besterman, T. (Dir.) (1966), *Correspondance complète de Rousseau*, tome III, 17541756. Lettres 228404. Ginebra, Institut et Musée Voltaire.
- Bloch, O. y von Wartburg W. (1986), *Dictionnaire étymologique de la langue française* (6a ed.). Paris, Presses universitaires de France.
- Casares, J. (2001), *Diccionario ideológico de la lengua española*, Barcelona, Editorial Crogiez, M. (1997), *Rousseau et le paradoxe*, Paris, Honoré Champion.
- Ducrot, O. y Carel, M. (2005), *La semántica argumentativa. Una introducción a la teoría de los bloques semánticos*. Buenos Aires, Colihue Universidad.
- Genette, G. (2007), *Discours du récit*, Paris, Editions du Seuil.
- Genette, G. (1972), *Figures III*, Paris, Editions du Seuil.
- KerbratOrecchioni, C. (2005), *Le discours en interaction*, Paris, Armand Colin.
- Mercier, I.S., Le Touneur, P.P.F., Brizard, G., De L'aulnaye, F.H.S. (17881789). *Oeuvres complètes de J.J. Rousseau*, Tome IV, Paris, Poinçot.
- Pfister, A.M. (1963). *L'itinéraire de JeanJacques Rousseau*, Paris, Publications Filmées.
- Rousseau, J.J. (2007), *Julia o la nueva Eloísa*, Trad. Pilar Ruiz Orteaga, Madrid Ediciones.
- Rousseau, J.J. (2007), *Emilio o de la educación* (5a ed.), Trad. Mauro Armiño, Madrid.
- Rousseau, J.J. (2001), *Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres y otros escritos* (4a ed.), Trad. Antonio Pintor Ramos, Madrid Editorial.
- Rousseau, J.J. (1999), *Las confesiones*, Trad. Jorge Zalamea, Madrid, Conaculta, Océano.
- Rousseau, J.J. (1998), *Las ensoñaciones del paseante solitario* (4a ed.), Madrid Alianza.
- Rousseau, J.J. (1997), *Les rêveries du promeneur solitaire*. Paris, GF Flammarion.
- Rousseau, J.J. (1965), *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*.
- Rousseau, J.J. (1964), *Émile ou de l'éducation*, Paris, Garnier.
- Rousseau, J.J. (1923), *Julie ou la nouvelle Héloïse*. Lettres de deux amants, Paris, Garnier.
- Rousseau, J.J. (1844). *Les confessions*, Paris, Librairie de Firmin Didot Frères.
- Rousseau, J.J. (1836). *Oeuvres complètes avec des notes historiques*, tome III, Paris, A.
- De SaintPierre, J.H.B. (2009), *La vie et les ouvrages de JeanJacques Rousseau*, Paris, De Staël, M. (1788). Lettres sur les ouvrages et le caractère de J.J Rousseau, en Balayé, S. (1997). *Oeuvres de Jeunesse*, Paris, Dejonquères.
- Tilleul, A. (1989), *La vertu du beau*. Montréal: humanitasnouvelle optique.

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

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

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

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

J.J. Rousseau, SD¹

Resumen

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

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

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



http://es.wikipedia.org/wiki/Anne_Vallayer-Coster.

Abstract

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

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

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

I

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

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

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

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

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

II

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

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

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



http://commons.wikimedia.org/wiki/File:Avila_-_Catedral_-_exteriores_35.jpg?uselang=es

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

⁷ Véase Rousseau, 2003, págs. 284-291, y CS, notas 4 y 14.

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

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

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



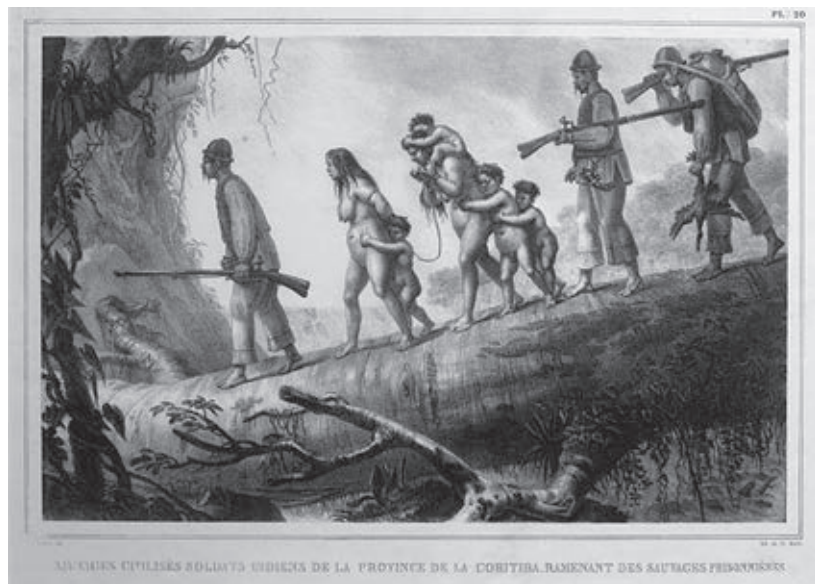
http://commons.wikimedia.org/wiki/File:225_Casa_de_los_Salvajes,_escudo_del_bisbe_Alonso_Su%C3%A1rez.jpg?uselang=es

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

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

“No veo en cualquier animal más que una máquina ingeniosa a la que la naturaleza ha dado sentidos para estimularse a sí misma, y para protegerse, hasta cierto punto, de las mismas cosas en la maquinaria humana, con la diferencia de que la naturaleza hace todo por sí sola en las operaciones de la bestia, mientras que el hombre concurre a las suyas en calidad de agente libre. La una escoge o rechaza por instinto; el otro por un acto de libertad.” (2003, pág. 245)

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



http://commons.wikimedia.org/wiki/File:Debret_cativos.jpg#mediaviewer/File:Jean-Baptiste_Debret_-_Soldados_%C3%ADndios_da_prov%C3%ADncia_de_Curitiba_escutando_selvagens.JPG

Dossier



http://commons.wikimedia.org/wiki/File:Le_conventionnel_Michel_G%C3%A9rard_et_sa_famille.jpg

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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



http://upload.wikimedia.org/wikipedia/commons/7/74/Edward_S._Curtis_Geronimo_Apache_cp01002v.jpg

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

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

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

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

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



http://upload.wikimedia.org/wikipedia/commons/7/74/Edward_S._Curtis_GeronimoApache_cp01002v.jpg

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

III

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



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

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

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



http://commons.wikimedia.org/wiki/File:Le_conventionnel_Michel_G%C3%A9rard_et_sa_famille.jpg?uselang=es

Bibliografía y referencias

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

EL PROBLEMA POLÍTICO EN EL ORIGEN DE LAS LENGUAS: ROUSSEAU DEVELADO

Texto recibido: 20 de junio de 2014
Texto aprobado: 25 de julio de 2014

Por Luis Antonio Velasco Guzmán*
FES Acatlán, UNAM



http://commons.wikimedia.org/wiki/File:DOI_Rousseau.jpg

Agradezco, en primer lugar, el apoyo brindado por el proyecto PAPIIT IG400113, "Literatura, filosofía y ciencia: hacia una metaforización del mundo como problema transdisciplinario" de la DGAPA, y en segundo, a la cuidadosa labor del par de lectores ciegos de la revista *Murmulllos Filosóficos*.

Resumen

En este artículo pretendo probar, contra la opinión común y las evidencias inmediatas, que el tema principal del *Ensayo sobre el origen de las lenguas* de Rousseau no es el que su título anuncia ni el que uno puede seguir a la luz del desarrollo explícito de sus argumentos, sino el del origen de las sociedades, *i.e.*, el problema político moderno por antonomasia. Sobre la base de esta hipótesis, primero mostraré que el problema del origen de las lenguas en el pensamiento de Rousseau es un problema persistente desde sus primeras obras, por lo que lo analizo en el *Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres* para obtener una idea clara de su primera aparición pública con la cual me sea permitido comparar su desarrollo en el ensayo que muestra en su título este mismo problema. Posteriormente enfocaré mi atención no en los argumentos y el orden explícitos del *Ensayo sobre el origen de las lenguas*, sino en la intención de los ejemplos que propone Rousseau en esta obra para develar el problema más relevante del *Ensayo*, a saber, el del origen de las sociedades.

Abstract

On this article I pretend to prove, against the common sayings and first evidences, that the main theme of Rousseau's Essai sur l'origine des langues, it is not that of its title neither that of its explicit development as it would seems, but that of the origin of societies, i.e., the modern political problem par excellence. On this basis, first I will show that the origin of languages problem in Rousseau's thought is a persistent one since his early works, so I analyze it in his Discours sur l'origine, et les fondamens de l'inégalité parmi les homes to get a clear idea about its first public appearance and to have the means to compare its development in the essay that holds up this theme in its title. Then I will focus my attention not in the explicit arguments of the Essai sur l'origine des langues, but in the

*Tiene los grados de Licenciatura, Maestría y Doctorado en filosofía. Profesor de Tiempo Completo de la carrera de Filosofía en la FES Acatlán. Autor del texto *El problema de la paz en Aristóteles: hermenéutica de la poesía política clásica*, México, D.F., FES Acatlán, UNAM, 2003. Su área de especialización es la Filosofía Moderna. <seisdeabril68@gmail.com>

intention of the examples used by Rousseau in this work to reveal that the most significant problem of the Essai is no other than the origin of the societies.

Conceptos clave: filosofía política moderna, distinción entre argumentos exotéricos y esotéricos, el problema de los orígenes, el fundamento político de los regímenes, autocomprensión de la sociedad.

Key concepts: *modern political philosophy, esoteric and exoteric knowledge, the origin problem, the political foundations of the regimes, self-understanding of society.*

El problema político en el origen de las lenguas: Rousseau develado

El problema del origen de las lenguas aparece por primera vez en la famosa obra publicada en 1755, *Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres*, de corte eminentemente filosófico-político, y con el que su autor, Jean-Jacques Rousseau, se presentaba por segunda vez al certamen del premio de la Academia de Dijon. Años más tarde, el *Ensayo sobre el origen de las lenguas* retoma –como resulta fácil de advertir por el título– como tema central uno de los problemas abordados, si bien de manera aparentemente secundaria, en la obra de 1755. Este detalle evidencia la relación temática entre la multinombrada obra de 1755 con el casi desconocido *Ensayo sobre el origen de las lenguas*, y aunque tal relación no ha sido estudiada entre los especialistas de Rousseau en lengua castellana, la obra misma del ginebrino ofrece una justificación sólida¹ para revisar con cautela el propósito del replanteamiento rousseauiano del problema que aparece en el título del ensayo: la cuestión del origen de las lenguas.

De acuerdo con el propio Rousseau, el *Ensayo* está relacionado directamente con el *Discurso* no sólo por las fechas en que ambos fueron escritos (aunque uno hubiera visto la luz mediante su publicación y el otro fuera guardado de la vista del público, hasta que pocos años antes de la muerte del autor, él mismo estuviera preparando su publicación en uno de los volúmenes de su obra completa, tal como se verá más adelante), sino sobre todo por el tema desarrollado explícitamente en uno y ocultamente en otro. Todos los estudiosos de Rousseau saben que

¹ Otro dato que evidencia explícitamente una relación de las bases con las que la investigación entre el *Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres* y el *Ensayo sobre el origen de las lenguas* (de aquí en adelante *Discurso de 1755* y *Ensayo*, respectivamente) es el hecho de que éstas son las dos únicas obras del ginebrino que en sus títulos se menciona que serán, ambas, una investigación sobre el origen de algo, a saber: *la desigualdad entre los hombres* y *las lenguas*, en cada caso.

el tema del origen de las lenguas se encuentra parcialmente oculto (o parcialmente develado, valga la ambivalencia) en el *Discurso* por ser presentado ahí como una cuestión dilemática ante la que el lector habrá de decidir sobre su conveniencia política o no, mientras que gracias a una nota rousseauiana posterior al año de 1755, nos permite ver la razón por la cual decidió no publicarlo en ese año, ya que tal tema era un desarrollo que restaba la atención al problema central del *Discurso*, además de ser una exploración más larga de lo que el propio *Discurso* hubiera soportado. Ahora bien, si este dato es leído con atención, tenemos razones inobjectables para relacionar al *Ensayo* –del que nadie habla– con las obras más famosas del ginebrino, pues según su autor, “el primer discurso, el segundo sobre la desigualdad y el tratado sobre la educación [...] no pueden pensarse separadamente” (“Carta a M. Malesherbes, de 12 de enero de 1762”; OC I, 1135),² por lo que si el *Ensayo* está relacionado directamente con el *Discurso de 1755*, también lo está con las otras dos obras. Ahora bien, ¿qué quiere decir todo esto? A mi entender, esta pregunta se responde tentativamente teniendo en cuenta que al no existir duda respecto de que la trilogía mencionada es un conjunto de obras políticas, el *Ensayo*, que aparentemente no lo es, podríamos intentar leerlo –ahora– como un texto político.

Nada más lejano a este trabajo que realizar un estudio, ni siquiera un acercamiento, a las tres grandes obras de Rousseau recién mencionadas: el *Discurso de 1750*, el *Discurso de 1755*, y el *Emilio o de la educación* (y si fuera el caso de seguir nuestra hipótesis muy de cerca, tendríamos que añadir a esta serie de libros el de *El contrato social*).³ El propósito de este trabajo es más limitado: realizaré un estudio detallado del primer planteamiento del problema del origen de las lenguas en el *Discurso de 1755* y lo someteré a análisis con su comparación en el *Ensayo*. Por lo que, si bien inicio mi trabajo con un estudio definido sobre el tema del origen de las lenguas en el *Discurso de 1755*, me enfocaré más al desarrollo del problema en el *Ensayo* no sólo porque éste ha merecido menos atención que aquél, sino porque, como lo pienso probar a continuación, el *Ensayo sobre el origen de las lenguas*, en la medida en que es un texto aún más breve que el famoso *Discurso de 1755*, tiene la peculiaridad de ser una obra panorámica, con la perfección necesaria para develar –por ella misma– el problema oculto a desarrollar tras mi acercamiento al del origen de las lenguas (Kavanagh, 2011).

² Para las referencias a Rousseau ocupo la edición de las *Œuvres complètes* editadas bajo la dirección de Bernard Gagnebin y Marcel Raymond (París, Gallimard, 1964), mismas que señalaré parentéticamente al interior del texto con las siglas OC en el orden de número de volumen y número de página. Las traducciones son mías.

³ *El contrato social* fue publicado el 15 de mayo de 1762, mientras que el *Emilio o de la educación*, el 22 de mayo de ese mismo año, es decir que hay una diferencia de siete días entre la publicación de uno y del otro, por lo que es innegable una relación directa en la producción de ambas obras por su cercanía temporal, además de sus implicaciones mutuas: para lograr la administración perfecta que propone en *El contrato social* es menester una educación particular.

Así, en primer lugar, evidenciaré la relación temática implícita entre el *Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres* y el *Ensayo sobre el origen de las lenguas*; sobre la base de este acercamiento, señalaré las diferencias entre ambos textos en relación con sus supuestos temas centrales y explicaré las razones por las que dichas diferencias pueden sostenerse en el complejo cosmos rousseauiano sin que éste se vuelva insostenible por incongruente. Posteriormente, me acercaré al *Ensayo sobre el origen de las lenguas* para proponer los límites teóricos sobre los que esta obra de Rousseau será valorada, y finalmente, ensayaré mi posición del argumento político en el *Ensayo del origen de las lenguas*, siguiendo un postulado hermenéutico planteado por el propio Rousseau en esta obra, a saber, el de escuchar con las imágenes.

La cuestión del origen de las lenguas en Rousseau

La polifacética obra de Rousseau, expresión unitaria de su complejo pensamiento, condujo a sus lectores más conocidos en la historia del pensamiento occidental a dos extremos imposibles de mediar: o se convertían en entusiastas seguidores de la bellísima forma literaria con la que nuestro autor escudriñaba los asuntos humanos más relevantes en cualquier tipo de sus obras (sean éstas literarias, doctrinales o biográficas), como puede considerarse el caso del Kant del periodo de las *Observaciones sobre el sentimiento de lo bello y lo sublime* (Schilpp, 1997), o lo rechazaban y atacaban con argumentos muy sólidos con los que intentaban confrontar sus intratables aporías en las que el ginebrino evidenciaba la esencia dilemática de los problemas más profundos que tocaban sus reflexiones, como podría ser el caso de un Hume (Zaretsky, 2009) o de un Voltaire (*cfr.*, Rousseau, “Carta a Voltaire del 18 de agosto de 1756”; OC, IV, 1057-1078). Ningún lector que tenga la valentía de acercarse a Rousseau, incluso en nuestra época, puede mantenerse al margen de estas dos posibilidades ante las perplejidades a las que conduce el pensamiento de nuestro autor. Para decirlo brevemente, Rousseau no admite lectores pusilánimes.

Sin embargo, y aunque yo mismo apelo a la valentía de los lectores para acercarse a Rousseau, también debo anticipar que no es la única virtud que el ginebrino exige de nosotros. Rousseau conoce a sus lectores (Kelly, 1999), lo que quiere decir que escribe con consciencia plena de los



Masjid al-Adhaam, by Saleem512 on Nov 30, 2005 www.freeimages.com

límites intelectuales, de las orientaciones en los gustos de época, de los sentimientos morales que dirigen inconscientemente las decisiones de los ciudadanos en el estado político, así como los deseos y anhelos que el individuo contemporáneo, su lector *bourgeois*, imagina que tiene y que –erróneamente– los considera las razones de su praxis cotidiana.⁴

Saber que Rousseau formó gran parte de lo que somos actualmente, p.e., nuestros ideales más elevados con los que nos concebimos a nosotros mismos, tales como el de libertad, el de igualdad, el de la sociedad política, el de individuo o el de su satisfacción, etc., es un conocimiento muy importante porque con él, al menos, nos encontramos en la posibilidad de cuestionar dichos planteamientos, de poner en duda si tal formación y autocomprensión efectivamente es la que al hombre le da forma esencialmente o si, por el contrario, en su auscultación de sí mismo, a la luz del estudio de la obra de Rousseau, el lector encuentra lagunas o vacíos que no pueden llenarse ni agotarse con la presentación que Rousseau ha hecho del hombre. Un peculiar caso de insatisfacción es el que encuentro al investigar el problema del origen de las lenguas en la obra de Rousseau, lo cual es lo que me determina a investigar con detenimiento el problema señalado.

La primera vez que el problema del origen de las lenguas aparece en una obra publicada por Rousseau, incluso bajo su nombre y acompañándole el referente de su ciudadanía,⁵ es la que se hace manifiesta en la “Primera parte” del *Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres*. En esta sección, Rousseau está interesado en ofrecer un panorama radicalmente innovador con el que su investigación sobre la naturaleza del hombre habrá de tomar los nutrientes que harán surgir la visión del hombre original y no, como en las exposiciones antiguas o en las de sus coetáneos, una explicación sustentada en un origen ingenuo o falso, que a su vez, tomando distancia de estos errores, le permitan establecer las bases del origen y los fundamentos de la des-

4 Preciso indicar, a modo de aclaración contextual, que existe una tesis original (Strauss, 1989) que le permite pensar a su lector que entre lo que Rousseau escribía en el siglo XVIII sobre la sociedad, el estado civil, el hombre o su educación, y lo que sus lectores del siglo XXI creemos acerca de nosotros mismos, el escenario central no sólo no ha cambiado mucho, sino que gracias a la proliferación de las universidades donde se estudian las diversas doctrinas de Rousseau sobre esos mismos temas desde distintas facultades y perspectivas, nuestro siglo muy bien podría ser concebido como el “siglo de Rousseau”, pues muchos de los elementos esenciales con los que el ginebrino pensó al hombre, su sociedad y su experiencia de lo bello hace más de dos siglos, son justo los ejes inobjektibles con los que las sociedades contemporáneas se mueven y sus individuos se reconfortan; por mencionar los más relevantes, tómense en cuenta las nociones de igualdad y de libertad –ambas, ideas de corte rousseauiano con las que nuestra época se entiende a sí misma–. Para decirlo breve y contundentemente: Rousseau nos creó –moralmente–. Él es el nuevo Dios, se podría decir, y nuestra época, su creación.

5 De acuerdo con el propio Rousseau (“Segundo prefacio” a la *Nueva Heloísa*; OC, II, 27ss.), cuando incorporaba a su texto el dato de su ciudadanía estaba enfatizando el carácter político de su obra, en particular, cuando él pensaba que con su obra añadiría honor a su ciudad natal. Este dato es importante porque la historia del *Ensayo sobre el origen de las lenguas*, en la medida en que originalmente llevó el dato de la ciudadanía de Rousseau, aunque posteriormente fuera borrado por su autor, probablemente cuando fue expulsado de su patria y perdió nuevamente su ciudadanía (Starobinski, 1995), ofrece otro elemento con el cual las dos obras evidencian una misma pretensión: ambas obras, *Discurso* y *Ensayo*, deben ser consideradas obras políticas.

igualdad entre los hombres. Antes de pasar al análisis del problema del origen de las lenguas en esta obra, es importante destacar otro detalle que hace que el *Discurso de 1755* y el *Ensayo sobre el origen de las lenguas* estén emparentados, y es que ambos, discurso y ensayo, investigan, uno retóricamente y el otro ensayísticamente, el origen de un problema,⁶ lo cual (y sólo en la medida en que el intento humano de indagar por el origen, el principio o la causa que origina cualquier ser, sea éste natural o intelectual, es posible gracias al método moderno de la nueva ciencia, la cual separa las investigaciones modernas de todas las premodernas, paganas y cristianas, inclusive) hace que las dos obras del ginebrino se ubiquen, por el mero título, en el catálogo de textos modernos.

En sentido estricto, ninguna investigación de la Antigüedad se propuso indagar, como los modernos lo hicieron con denuedo, el origen y los fundamentos (Rousseau), la extensión del conocimiento y los límites de sus fundamentos (Descartes), el origen de la naturaleza y de las afecciones (Spinoza), el origen de las ideas (Leibniz o Locke), e incluso, en las postrimerías de la Modernidad, hasta el origen de las especies (Darwin), etc. Éste es, indiscutiblemente, el espíritu de la Modernidad. Como todo lector puede imaginar después de este breve catálogo de los intereses particulares de las obras modernas más relevantes de este periodo, la investigación sobre el origen, en un sentido innovador, determinante, metódico, científicista, es una tarea eminentemente ligada al proyecto fundado en los cánones gemelos de *la claridad y la distinción*. Mientras que en estas obras modernas resulta evidente el interés por la búsqueda de los orígenes de todo lo que puede ser concebido como objeto de estudio, en la Antigüedad, por el contrario, este tipo de investigación era impracticable por inviable. Ningún pensador antiguo pretendía que fuera posible el conocimiento de los orígenes en el sentido recién mencionado; cuando alguno de ellos llegaba al límite de su investigación y no le quedaba sino realizar una afirmación respecto del punto de partida, el origen o el *arché*, en su sentido griego, ésta estaba ligada a la razón poética, a la contradicción lógica o, en suma, a la aparente salida aporética mediante un elemento mítico. Los modernos, por su parte, no

6 En el capítulo VIII del *Ensayo sobre el origen de las lenguas*, su autor expone claramente lo que entiende de una investigación cuando ésta atiende a los orígenes: "La gran falla de los europeos ha sido siempre el de filosofar sobre los orígenes de las cosas a la luz de lo que sucede frente a ellas y a su alrededor. [...] Cuando uno se propone estudiar a los hombres uno debe mirar prácticamente hacia sí; pero para estudiar al hombre uno debe aprender a colocar su vista a lo lejos; uno tiene que empezar por observar las diferencias para descubrir las propiedades." (OC, V: 394; *cf.*, también, "Capítulo xv" [págs. 417-419], donde exhibe el desarrollo de lo que aquí entiende por "filosofar", ensayando lo que puede considerarse un argumento epistemológico al interior de su investigación sobre lo que es el hombre). Volviendo al capítulo VIII, Rousseau anuncia una *longue digression* que le permitirá dar con el origen de las instituciones humanas; la digresión a la que alude incluye los capítulos IX y X de esta obra. De esto derivan un par de ideas que justifican el estudio que realizo en este artículo: la primera, que efectivamente el análisis rousseauiano sobre el origen de las lenguas conduce internamente hacia el análisis del origen de las instituciones sociales, y segunda, que lo que Rousseau piensa por investigación filosófica es radicalmente diferente a lo que sus coetáneos europeos (*i.e.*, los modernos) realizaban, por lo que es de sospechar una gran falla en lo que, a sus ojos, sus incursiones fallidamente científicas concluirán.



Opinion page of newspaper, by quil on Apr 8, 2006 www.freeimages.com

están dispuestos a aceptar discursos míticos, es decir, no-científicos, sobre los orígenes. Todos ellos, al parecer, están convencidos de que un discurso racional, con pruebas evidentes a la razón o al *buen sentido*, es perfectamente posible –y por demás, deseable– para las investigaciones que llamarán “científicas” en el sentido innovador del proyecto moderno. Pero ¿Rousseau también forma parte de esta Modernidad? Otra manera de apuntar hacia lo mismo, es: ¿cómo se puede saber si el propósito de Rousseau, al menos cuando presenta dos obras cuyo título evidencia la búsqueda de los orígenes, comparte fundamentalmente sus bases con las del proyecto moderno o si subrepticamente toma distancia de ellas? Al respecto, un asunto que vale la pena tener presente, más que para resolverlo, para evidenciar lo problemático del caso de la conciencia rousseauiana acerca de los dogmas de sus coetáneos sobre lo que podría ser considerado realmente un estudio científico –i.e., un estudio de los sabios de su época–, es el hecho de que Rousseau es perfectamente consciente de los límites de la Modernidad, en el sentido recién descrito, pues en una de las tres obras de las que el ginebrino pide a sus lectores que “no pueden pensarse separadamente”, el *Emilio*, indica en una curiosa nota a pie de página del “Libro II” lo siguiente:

La mayoría de los hombres ilustrados [Savans] lo son a la manera de los niños. La erudición vasta resulta menos de una multitud de ideas que de una multitud de imágenes. Las fechas, los nombres propios, los lugares, todos los objetos aislados o carentes de ideas son retenidos únicamente por la memoria de los signos, y raramente recuerdan alguna de estas cosas sin ver al mismo tiempo el recto o el verso de la página de donde la leyeron o la figura con la que la vieron la primera vez. Tal ha sido la moda de la ciencia de los últimos siglos; ésta de nuestro siglo es otra cosa. Uno no estudia más, no observa más, uno sueña, y presentamos gravemente como filosofía los sueños de algunas malas noches. Se me dirá que yo también sueño, a lo que he de convenir; pero al menos procuro lo que los otros no hacen: yo doy mis sueños como sueños, permitiéndole al lector investigar si mis sueños contienen alguna cosa útil para la gente que está completamente despierta (OC, IV: 350-351. El subrayado es mío).

En esta nota, Rousseau nos permite entender la distancia que él mismo, en tanto autor y pensador, toma de los demás. A su juicio, los autores que la tradición ha considerado sabios, no son sino infantes que se dejan guiar más por las imágenes que por las ideas. La tradición confundió la imagen por el original –algo que muy bien puede indicar una cercanía entre Platón y Rousseau, pues Platón no es la tradición, y el platonismo, en cambio, sí lo es–. La tradición está hecha del *recto* y el *verso* de las páginas con las que están hechos los libros, no con las ideas fundamentales de los pensadores originales.⁷ Ahora bien, la polémica con los autores de la época de Rousseau, como él mismo lo asegura, *es otra cosa*: la Modernidad ya no estudia, ya no observa, sólo sueña, y he aquí la distinción rousseauiana: Rousseau aquí acepta que él sueña, no que hace ciencia, y esto resulta relevante porque, a diferencia de todos los modernos, al menos él acepta que no está haciendo lo que el canon científico exige, a saber, un discurso metódico, claro y distinto,



Plato, by vaag on Oct 23, 2005 www.freeimages.com

⁷ Allan Bloom (1991: 177) explica la complejidad del argumento rousseauiano sobre este problema en el contexto del *Emilio* de la siguiente manera: "[...] Antes de hacer ese regalo [*sic.*, el *Robinson Crusoe*], Jean-Jacques manifiesta al lector que en realidad él detesta todos los libros, incluso (implícita pero especialmente) el libro de los libros, la guía de la creencia y la conducta, la Biblia. "Los libros obran como intermediarios entre los hombres y las cosas: atan los hombres a las opiniones de otros hombres en lugar de obligarlos a comprender por su propia cuenta o de dejarlos en la ignorancia." (El énfasis con el subrayado es mío).

pero a la vez, indica, sin explicar en qué sentido esto es posible, que sus observaciones no-científicas, ensoñaciones claramente, pueden ofrecer a sus lectores despiertos (*aux gens éveillés*) alguna cosa útil para ellos. Veamos a continuación si como lectores de sus obras sobre los orígenes logramos develar alguna cosa útil.

En la “Primera parte” del *Discurso*, su autor hace una descripción del hombre desde dos ángulos peculiares: el ángulo meramente físico y el ángulo metafísico o moral. Con esta distinción, Rousseau se permite trasladar completamente el problema del origen de las lenguas al mundo del

hombre moral, cancelándolo absolutamente del mundo del hombre natural. Esta cancelación es significativa porque con ella Rousseau niega que las lenguas sean esencialmente inherentes al hombre original. Las lenguas, así, en plural, dan cuenta de las diferencias entre los grupos que las emplean, es decir, los grupos sociales perfectamente definidos, identificados y diferenciados entre sí, por el uso específico de una lengua a diferencia del uso de otra. Pero esto apunta a que, al menos en esta primera exposición del problema del origen de las lenguas, el argumento dicotómico entre un mundo moral o metafísico y otro natural, hace evidente que la distinción de las lenguas sólo sea posible mediante una distinción de los pueblos o gentes o grupos sociales que se distinguen de los otros (pueblos, gentes o grupos sociales) en la medida en que es posible el acto de la distinción. Pero este acto, es importante reiterarlo, el acto de la distinción entre pueblos, da cuenta ya de una conciencia social, no natural, pues distinguir entre un pueblo y otro sólo es posible en el mundo moral o *metafísico*; en el mundo físico, natural u original jamás hay divisiones; todo él es uno. El mundo natural del hombre original es uno e indivisible, pleno como el hombre original mismo, por lo que esta comprensión del mundo natural no admite escisiones originales, y menos aún, pueblos diferentes, costumbres diferentes –pues éstas son derivadas, secundarias,

del punto natural original–. Las diferencias son, en este sentido del argumento rousseauiano, totalmente artificiales: construidas, desarrolladas, justificadas, defendidas y exacerbadas por la artificialidad humana por excelencia, esto es, por los fundamentos verdaderos de la sociedad, el mundo moral o metafísico, a saber, la imaginación del hombre y el desarrollo del amor propio (*cfr.*, Nota xv del *Discurso de 1755*; OC, III: 219-220).

La primera idea rousseauiana con la que apunta al inicio del argumento sobre el hombre metafísico y moral para llegar finalmente al problema

Las lenguas, así, en plural, dan cuenta de las diferencias entre los grupos que las emplean, es decir, los grupos sociales perfectamente definidos, identificados y diferenciados entre sí.

del origen de las lenguas, es la de su consideración extrañamente mecanicista respecto de lo que es el animal: una máquina ingeniosa a la que la naturaleza ha dotado de sentidos para fortalecerse en contra de todo aquello que tiende a destruirla. Mas lo verdaderamente significativo en esta consideración no es lo que todos sus coetáneos aceptarían (esto es, la comprensión del hombre-máquina), sino lo que será el sello de la originalidad del pensamiento rousseauiano sobre lo que es la máquina humana (*machine humaine*) y es que, de acuerdo con el ginebrino, él percibe precisamente las mismas cosas entre el animal y la máquina humana, con la excepcional diferencia de que la naturaleza sola hace todas las operaciones de la bestia, mientras que el hombre contribuye a las suyas en su calidad de agente libre. Al continuar con la exposición de las diferencias y similitudes entre la bestia y el hombre, Rousseau llega a afirmar que, en la medida en que es evidente que todos los animales tienen ideas dado que todos ellos tienen sentidos (de donde se aprecia claramente una postura epistémica fundamental, si bien en un momento incipiente, y de la que Rousseau dará por hecho en todas sus obras), no es tanto el entendimiento como la libertad lo que distingue al hombre de los animales (OC, III: 141). Difícilmente podremos refutar una afirmación como ésta –dado que nuestra época fue inventada con esta idea.⁸

De acuerdo con el argumento del Ciudadano de Ginebra, la diferencia fundamental entre el hombre y la bestia, a la luz de la libertad, puede muy bien ser puesta en tela de juicio y levantar tantas sospechas sobre su veracidad que para acallarlas nuestro autor ofrece otra peculiaridad, ésta sí, según él, inherente solamente al hombre: la *perfectibilidad* (OC, III: 142). Esta facultad de perfeccionarse del hombre reside tanto en el individuo como en la especie, y permite la movilidad de los inobjetables desarrollos que encontramos en la historia del hombre. El argumento rousseauiano es simple: el hombre salvaje, entregado por la naturaleza al instinto, empezará (su desarrollo) por las funciones meramente animales: *apercibir y sentir será su primer estado, común al de todos los animales*. “Querer y no querer, desear y temer, serán las primeras y casi las únicas operaciones de su alma hasta que las nuevas circunstancias provoquen en ella nuevos desarrollos” (OC, III: 143). ¿Pero qué nuevas circunstancias harán emerger del fondo del alma humana y de la proclividad a la inacción de la máquina humana cuando ella está satisfecha en su naturaleza? Rousseau sugiere como respuesta

8 Efectivamente, uno de los pilares con los que el hombre contemporáneo se entiende a sí mismo, es el de la libertad –de corte eminentemente rousseauiano–. No debemos perder de vista que esta comprensión rousseauiana, sin embargo, tiene que ver con la presentación del origen de la desigualdad entre los hombres, en general, y con el de las lenguas, en particular. Tal como lo dejé acotado en la introducción de este trabajo, no me detendré en la presentación rousseauiana del origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres, tema que ha sido abordado innumerables veces desde que Rousseau publicara su discurso, sino que me enfocaré en la aparición del problema de las lenguas en el texto de 1755 para pasar a los detalles que me interesa destacar para proponer mi interpretación del problema (político) oculto en el *Ensayo*.

a esta pregunta que inicialmente los deseos humanos no serán sino expresiones de sus necesidades físicas, con lo cual su argumento sigue pareciendo aceptable porque si sus deseos son entendidos a la luz de sus necesidades físicas, aquéllos jamás devendrían en otra cosa.

El problema en este argumento es que evidentemente los deseos humanos no sólo se concentraron en las sobrias necesidades físicas, sino que de vivir los bienes inmediatos como *la comida, una hembra y el descanso*, por una parte, y de temer los únicos males naturales *del dolor y el hambre* (donde ésta última no es sino una clase más del dolor), la máquina humana llegó a reconocer por un asalto de sus circunstancias, la experiencia de la muerte, y el conocimiento de esta experiencia fue precisamente una “de las primeras conquistas que el hombre realizó al alejarse de la condición animal” (OC, III: 143). La *perfectibilidad* del hombre es, según Rousseau, lo que hace que el hombre llegue a ser efectivamente hombre, además de lo instintual, los sentidos, el entendimiento y la libertad. Lo peculiar en todo este episodio del tránsito de lo natural a lo esencialmente humano es que la perfectibilidad del hombre sólo se pondrá en acto gracias a las circunstancias externas, es decir, el hombre llega a ser hombre no gracias al hombre. Y en este punto del argumento rousseauiano cabe anticipar que si una de las peculiaridades del hombre es el lenguaje, deberíamos aceptar, en contra de lo que la postura clásica supone (especialmente la de Aristóteles, a quien el Ciudadano de Ginebra cita erróneamente en el epígrafe de su *Discurso de 1755* [OC, III: 109]), que el lenguaje no se encuentra en el momento original del hombre, sino en el único e indivisible momento de la naturaleza. Si en el principio de la historia originaria rousseauiana el hombre aún no cuenta con la lengua, es evidente que a su juicio ésta es adquirida debido a las circunstancias en que vive la máquina humana.

El intervalo que media entre las sensaciones inmediatas y los conocimientos más simples del hombre natural, resulta totalmente imposible de franquear para las facultades tan limitadas del hombre en su estado original, por lo que un desarrollo o perfeccionamiento como el que está pensando Rousseau para el protohombre, sólo puede llevarse a cabo con la aparición de la comunicación y la necesidad (OC, III: 144). Evidentemente, la necesidad imperante en este punto del argumento rousseauiano es la de una hambruna frente a una multiplicación



La Giralda de Sevilla, by beniale on Mar 9, 2011 www.freeimages

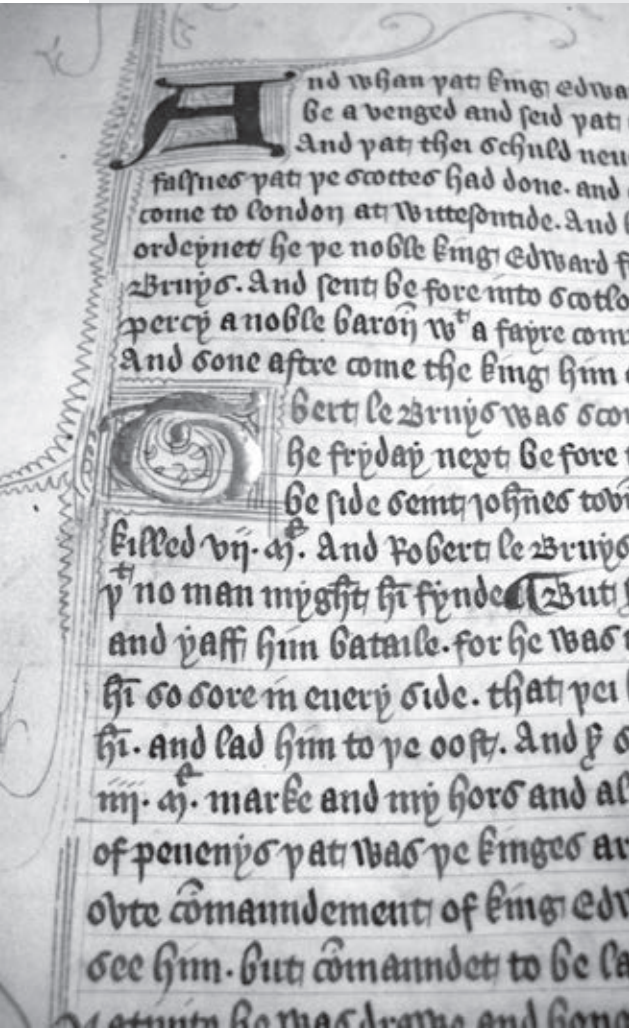
de los hombres en este estado tan precario. Aun cuando este argumento presenta algunas fracturas, no me detendré en ellas para seguir el camino que nuestro autor propone para llegar hasta la aparición de las lenguas, o mejor dicho, hasta la aparición del problema de las lenguas.

En el punto crucial del argumento sobre la perfectibilidad del hombre, Rousseau sabe que tiene que detenerse a pensar en el límite entre la descripción del hombre físico y el hombre metafísico. El límite no es otro que la aparición de la palabra en lo que queda de la última exposición del hombre físico. Ante el hombre físico que vive de acuerdo con sus necesidades de sobrevivencia y cuyos deseos no se separan en absoluto de la necesidad natural (comida, hembra y descanso), ni, por otro lado, sus temores jamás van más allá de la inmediatez de lo sensible (dolor y hambre), Rousseau tiene que preguntarse necesariamente, ¿cómo es posible que un ser tan simple como éste pudiera llegar a modificar su natural soledad e inmediatez frente a sí mismo, sobre todo, cuando estos seres con figura humana ni siquiera se conocen ni se hablan entre sí? (OC, III: 146). Es aquí donde él mismo sugiere un alto para contemplar las dificultades del origen de las lenguas, con lo que comienza propiamente la develación de las dificultades de este problema.

Al preguntarse directamente cómo pudieron volverse necesarias las lenguas en una situación en la que los hombres no tenían ninguna correspondencia entre sí, ni tampoco existía ninguna necesidad por tenerla, Rousseau juega con la caracterización común entre quienes han intentado abordar este principio, indicando que las lenguas “nacieron en el trato doméstico de los padres, de las madres y de los hijos” (OC, III: 146). Este argumento es problemático porque está construyendo una salida ambigua, pues si las relaciones domésticas entre el padre, la madre y el hijo son las que volvieron imprescindible el uso de la lengua, tales relaciones domésticas son impensables sin el establecimiento de la lengua misma, pues la determinación de estas relaciones filiales, no naturales, dependen todas ellas del uso de la palabra. Si éste fuera el caso, Rousseau estaría proponiendo un *circulo in probando*, pues el trato doméstico ya no se encuentra en el origen natural o físico del mundo humano, sino en el metafísico o moral, y la lengua, por consiguiente, se hace presente sólo hasta que se desarrolló el hombre en dichas relaciones domésticas o metafísicas. Rousseau



http://commons.wikimedia.org/wiki/File:DOI_Rousseau.jpg



Illuminated manuscript, by andrewatla on Jul 20, 2007 www.freeimages.com

conoce los límites de esta hipótesis y plantea inmediatamente su gran error.

Al tomar distancia de esta primera hipótesis fallida sobre el origen de las lenguas, el Ciudadano de Ginebra propone una historia conjetural extraordinaria, mas no incongruente. Se trata del famoso argumento rousseauiano de la necesidad natural. Todo en el estado natural sigue los cauces de la fuerza de la naturaleza; a esto se le llama necesidades. Las necesidades naturales orientan todo lo que la máquina humana requiere, pero nada de todos los movimientos producidos por este principio tiene por qué seguir ningún patrón, ningún orden. En realidad, el azar y las condiciones externas fortuitas es la verdadera causa, junto con la fuerza interna de las necesidades naturales, del origen de las lenguas. El extremo rousseauiano aparece cuando dentro de las relaciones fortuitas entre los diferentes sexos, basadas en el deseo y la ocasión, sin que se le otorgue importancia alguna a la palabra, daba como resultado una cría. Al decir de Rousseau:

La madre primero amamantaba a sus hijos por su propia necesidad; después el hábito se los volvía queridos, y ella [terminaba] por alimentarlos para satisfacer la necesidad de ellos. [...] Observen además que dado que el niño necesita explicar todas sus necesidades [...] es éste el que debe ingeniarse más en la invención, y que la lengua que emplea debe ser en gran medida su propia obra; lo cual multiplica en tantas lenguas como individuos hay para hablarlas, cosa a la que contribuye más aún la vida errante y vagabunda que no permite a ningún idioma el tiempo de tomar consistencia. Decir que la madre le dicta al niño las palabras que deberá utilizar para pedirle tal o cual cosa, muestra muy bien cómo se enseñan las lenguas ya formadas, pero ello no nos enseña el modo en que éstas se forman (OC, III: 147).

Las investigaciones sobre el origen de las lenguas en el *Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres* develan solamente callejones sin salida. Este pasaje muestra los límites de las investigaciones sobre los orígenes de las cosas, pues en este caso, justificando su postura original, Rousseau plantea inicialmente que en la medida en que la necesidad del niño es mayor

que la de la madre, será aquél el que deba improvisar y buscar los medios con los que satisfacer sus necesidades físicas; si bien el argumento deja ver que la madre en estado de lactancia necesita, por razones supuestamente físicas, amamantar al crío, es por el hábito por lo que realmente la relación de la madre con el hijo se afianza, pues el cariño surgido por el hábito transforma la necesidad física inicial de un cuerpo que necesita amamantar a una necesidad metafísica, pues la madre empezó a alimentarlo para satisfacer sus necesidades.

Resulta sospechoso que el argumento de las necesidades físicas que se transforman en necesidades de otra índole en la relación natural original entre la madre y el hijo, sea desechado en este punto y se pase al asunto de las necesidades más apremiantes en la persona del hijo, que no de la madre, y de aquí nuevamente a la insistencia de la imposibilidad de fundar las bases de un lenguaje que vaya más allá del individuo que lo creó. Todo esto para volver al asunto de la relación entre la madre y el hijo, pero con un nuevo enfoque: decir que la madre dicta al niño las palabras que debe emplear para hablar es señalar cómo se enseñan las lenguas ya formadas, mas no cómo fueron originadas. Se trata, me parece, del punto de partida más importante de su investigación. Tiene que llegar a este argumento para plantear inmediatamente después no la cuestión –ya de suyo problemática– de una historia hipotética que distinga entre “el puro estado natural y la necesidad de las lenguas”, sino que *suponiéndolas necesarias*, tiene que seguir adelante para *indagar cómo pudieron comenzar a establecerse*. La dificultad es todavía mayor porque –tal como aduce Rousseau– “si los hombres necesitaron de la palabra para aprender a pensar, mucha más necesidad tuvieron del pensar para encontrar el arte de la palabra”.

Las perplejidades para aclarar las relaciones entre el pensamiento y la palabra en el hombre original no se quedan en este nivel. El argumento sobre el origen de las lenguas en esta obra temprana de Rousseau, tal como acaba de ser mostrado, descansa sobre la *suposición* de que éstas son necesarias –¿quién lo dudaría?–. El problema es saber por qué son necesarias o qué entiende Rousseau por necesidad. Las complicaciones aumentan en el argumento cuando se pone en evidencia el límite de la razón para responder a la cuestión acerca de lo que es necesario en



Hieroglyphs, by scrabs-pl on Apr 28, 2013 www.freeimages.com



http://commons.wikimedia.org/wiki/File:Benares_1.JPG?uselang=es

el desarrollo o perfeccionamiento de la palabra, llegando a afirmar aporéticamente que “la palabra debió de ser muy necesaria, para establecer el uso de la palabra” (OC, III: 149). Lo único que parece salvar el sentido de este círculo es la expresión rousseauiana que justo coloca al origen de las lenguas no en el hombre, sino en la naturaleza misma: “El primer lenguaje del hombre, el lenguaje más universal, el más enérgico, y el único que necesitó antes de persuadir a unos hombres reunidos, es el grito de la naturaleza” (OC, III: 148). Éste es el primer lenguaje del hombre, el verdadero lenguaje natural, según nuestro autor. Con esta caracterización, sin embargo, tampoco devela el origen de las lenguas, sino sólo señala indiscutiblemente cuál fue el primer lenguaje del hombre: un lenguaje ligado menos a las palabras y al pensamiento que a los sonidos y a los gestos, todo lo cual no es sino lo que trata explícitamente en el *Ensayo sobre el origen de las lenguas* –texto al que me dirigiré a continuación.

El problema político en el origen de las lenguas

Ha quedado claro que el grito de naturaleza, el verdadero lenguaje original, no tiene que ver, *strictu sensu*, con la palabra, sino, antes bien, con las sensaciones y percepciones inmediatas del ser humano como una respuesta enérgica ante su entorno; el uso de la palabra, por el contrario, no depende tanto del entorno como del modo de pensar, el modo interno, del hombre. El desarrollo del arte de la palabra depende en su origen de saber pensar, mientras que pensar depende, a su vez, de la palabra. Lo que *palabra* y *grito de naturaleza* comparten son las expresiones de la experiencia y el conocimiento en constante perfeccionamiento del hombre. Las complicaciones sobre las diversas inflexiones de los sonidos como ensayos para establecer finalmente los nombres que recibieron primeramente los objetos, y cómo éstos fueron transformándose semánticamente en lo que ahora son todos los elementos sintácticos y gramaticales de una oración, amplían las perplejidades ante las que el argumento rousseauiano sobre el origen de las lenguas parecía haberse situado. A todo esto, Rousseau añade todavía el problema de la ignorancia acerca de qué fue lo que hizo falta para lograr el conocimiento y la

aparición de los números, los conceptos abstractos, los aoristos y todos los tiempos de los verbos, las partículas, la sintaxis, el ligamento de las proposiciones, los razonamientos, hasta llegar a formar –lo que él llama adecuadamente– “toda la lógica del discurso” (*cfr.*, *Discurso de 1755*, “Primera parte”: OC, III: 134-163; *Ensayo sobre el origen de las lenguas*: OC, V: 371-429). Al respecto, Rousseau nos permite entrever lo que podría ser considerado como una pequeña confesión, normalmente pasada por alto, aunque muy importante en este contexto:

[...] En cuanto a mí se refiere, asustado por las dificultades que se multiplican, y convencido de la imposibilidad casi demostrada de que las lenguas hayan podido nacer, ni de [que hayan podido] establecerse por medios puramente humanos, dejo, a quien quiera emprenderla, la discusión de este difícil problema, el cual es [decidir] si ha sido más necesaria una sociedad ya organizada para la institución de las lenguas, o [si son más necesarias] las lenguas ya inventadas para el establecimiento de la sociedad (OC, III: 151).

Con este pasaje central, tanto porque se trata de uno de los párrafos medios de la “Primera parte” del *Discurso*, como porque en él se trata explícitamente de los límites que Rousseau encuentra respecto de los argumentos que pueden ofrecerse sobre el origen de las lenguas y de su relación con el origen de las sociedades, Rousseau advierte *en passant* que él está convencido de la imposibilidad de *casi* cualquier demostración sobre el origen de las lenguas. Incluso, su exposición nos permite entrever el límite de la razón humana ante esta clase de investigaciones que están más allá de sus facultades, pues su observación de que tampoco puede entender cómo sería el establecimiento de las lenguas por medios puramente humanos, ofrece una peculiar salida al argumento moderno del ginebrino que tendría que ser racional y científico, pues en este punto crucial de su exposición se orienta hacia las razones míticas o, al menos, a lo que parecería ser una salida completamente inalcanzable para los hombres: la teológica. Aunque lo parezca, no se trata de una afirmación categórica sobre los fundamentos teológicos o divinos ante el problema del origen de las lenguas ni de una sugerencia a favor de la necesidad de la revelación divina para responder este tipo específico de problema. Evidentemente, se trata de una construcción oscura que exige de su lector un esfuerzo por clarificarla. En mi opinión, Rousseau desea que veamos los límites de todo intento moderno por investigar los orígenes de algo, en este caso, de las lenguas, pero simultáneamente nos orienta hacia una posibilidad interpretativa, no de resolución nuevamente, sino de comprensión del problema de las lenguas. Tal como Rousseau lo está pensando en este pasaje recién citado, el problema del origen



Happy families. by eschu1952 Feb 14, 2008 www.freeimages.com

de las lenguas en el *Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres* conduce directamente al problema del origen de las sociedades.⁹

Sin embargo, la orientación rousseauiana a que nos conduce este acercamiento nos lleva a otra aporía, presentada en este caso más como una *disputatio* escolástica que como un asunto sobre el cual verdaderamente haya respuesta, pues el asunto que se formula en los términos de “¿qué es más necesario: las sociedades ya organizadas para la institución de las lenguas, o las lenguas ya inventadas para el establecimiento de las sociedades?”. Evidentemente no busca una respuesta, porque previo a todo análisis en este sentido, ya *está convencido de la imposibilidad* de una demostración sobre este asunto. No obstante, aceptar la condición irresoluta de este problema nos conduciría a una perplejidad de la que sería imposible salir, una estupefacción ante la ausencia de

9 En “Rousseau et l’origine des langues”, Starobinski (2002) comparte la idea de que las dos obras que hemos estado estudiando, *Discurso* y *Ensayo* rousseauianos, ambos, son textos *complementarios* [cfr., nota 2. Supra]; en sus palabras “si bien, ligeramente disonantes, pero que proponen al lector una misma historia bajo una doble versión: el *Discours sur l’inégalité* inserta una historia del lenguaje al interior de una historia de la sociedad; inversamente, el *Essai sur l’origine des langues* introduce una historia de la sociedad al interior de una historia del lenguaje”. (Starobinski, 2002: 357). Starobinski acepta sin dubitación alguna la posibilidad de una historia real tanto de las lenguas como de las sociedades en el pensamiento de Rousseau, conclusión a la que se ha arribado comúnmente en los diversos estudios sobre Rousseau. Sin embargo, esta respuesta historicista que ofrece Starobinski, y que tiene muchos seguidores, es ya refutada por el propio Rousseau, pues –si seguimos cuidadosamente su argumento– en la medida en que aceptemos una explicación histórica de un objeto, por demás ajeno a la historia, tal cual lo es el origen de las lenguas e incluso, el origen de las sociedades, los esfuerzos realizados por las disciplinas e investigadores que a esto se dediquen, siempre serán infértiles –cual sucede, según esta manera de interpretar a Rousseau, con todos los intentos modernos por develar los orígenes.

respuestas *claras y distintas* frente a un problema aparentemente sencillo en su inicio. Un posible desenlace ante la perplejidad en la que estamos inmersos, me atrevo a proponer, se encuentra no en el análisis metódico de la propuesta rousseauiana a este problema que esbozó años más tarde en el *Ensayo sobre el origen de las lenguas*, sino en un ejercicio hermenéutico del sentido de los ejemplos con los que propositivamente Rousseau está pensando los casos con los que puede ofrecer luces al problema del origen de las sociedades.¹⁰

En el “Proyecto de prefacio” de uno de los volúmenes de su obra completa escrito por Rousseau en 1763, deja en claro la razón de la aparición conjunta de las obras de *La imitación teatral*, el *Ensayo sobre el origen de las lenguas* y *El levita de Efraín* (Starobinski, 1995). Este fragmento nos ayuda a datar el surgimiento de “la segunda pieza” hasta casi una década anterior al año de su proyectada publicación. También, nos ayuda a percibir claramente el carácter irónico de una de las razones de mayor peso que tuvo para no ofrecer en ese momento esta obra al público, pues Rousseau afirma que le retuvo de publicarla “el ridículo de disertar sobre las lenguas cuando no sé sino apenas una”, etc. (OC, V: 373).

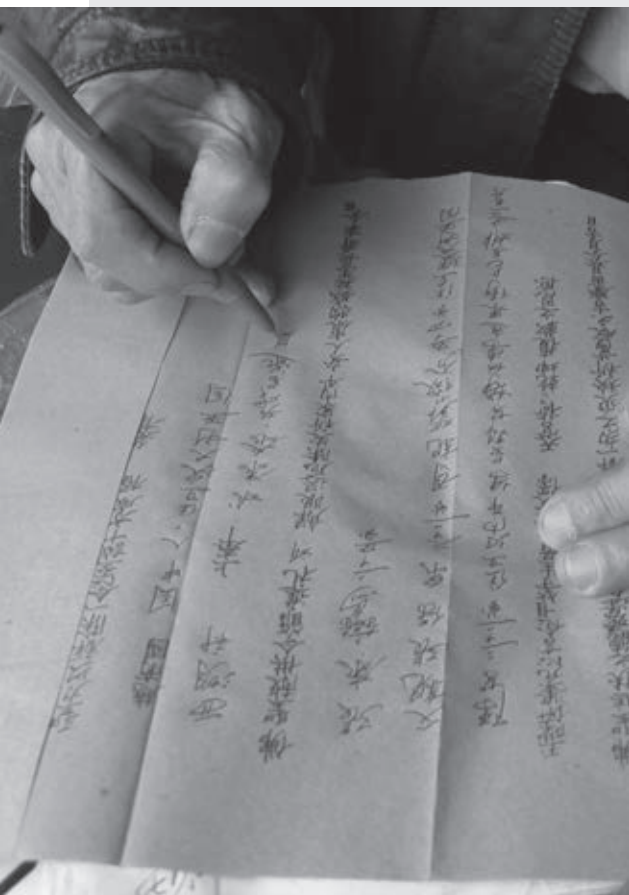
El título completo de la obra rousseauiana que justifica el final de este artículo es el *Ensayo sobre el origen de las lenguas donde algo se dice de la melodía y de la imitación musical*. Lo conforman veinte capítulos cuyos temas generales dividen a la obra en tres partes generales, amén de una primera parte que sirve de introducción y una última que ocupa las veces de salida. Los primeros siete capítulos contrastan el lenguaje con los gestos y la escritura; los tres capítulos centrales investigan las diferencias más cruciales entre las familias de las lenguas (específicamente, las diferencias generales y locales en el origen de las lenguas, la formación de las lenguas meridionales y la de las lenguas del norte); los siguientes nueve capítulos están dedicados a examinar las relaciones entre lenguaje, canto y música, contrastándolas con el dibujo y la pintura. El último capítulo va encaminado hacia una importación política de las reflexiones que el ginebrino hiciera sobre las lenguas en las páginas anteriores. Es preciso resaltar que al llegar a este punto, resulta ambiguo si la solicitud rousseauiana de traslapar el tema lingüístico y genético de su obra hacia el tema político se refiere sólo al capítulo veinte o a los veinte capítulos en su conjunto del *Ensayo sobre el origen de las lenguas*. A mi parecer, Rousseau deja recaer la decisión sobre este asunto en el juicio de cada lector (OC, V).

Tomando al pie de la letra el título del primer capítulo del *Ensayo*, “De los diversos medios de comunicar nuestros pensamientos”, Rousseau

¹⁰ Las bases teóricas sobre las que sustentó mi hipótesis hermenéutica en lo que resta de este trabajo, se encuentran en el magnífico ensayo “The Political Argument of Rousseau’s *Essay on the Origin of Languages*”, de Victor Gourevitch (1993).

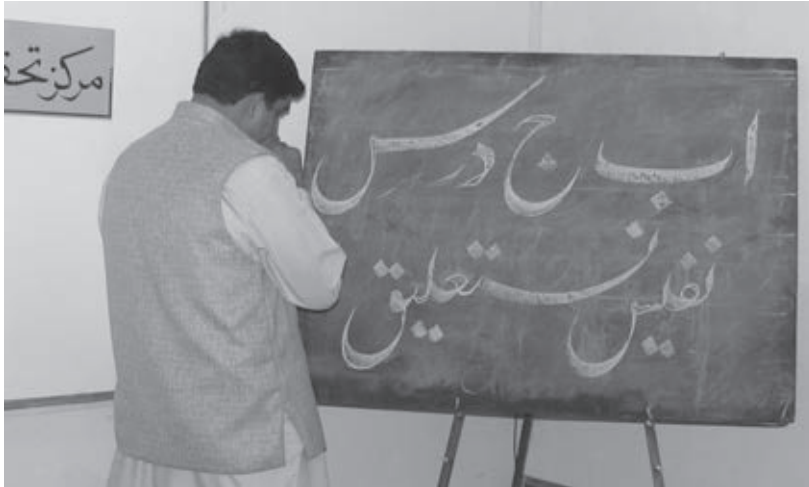
nos permite reflexionar –a la vez que se trata de una exigencia– sobre cuáles serían esas otras maneras diferentes a las convencionales con las cuales pudiéramos comunicar nuestros pensamientos. Evidentemente, entre lo que pensemos sus lectores acerca de cuáles son tales medios con los que de hecho comunicamos lo que pensamos, por un lado, y lo que él propone, por el otro, podemos encontrar tanto acuerdos (como en este caso, los medios de la palabra o de los gestos), como discrepancias (como, por ejemplo, podría suceder con la postura rousseauiana de los *signos sensibles*, “material con el que están hechas las diferentes lenguas” [OC, V: 375], etc.). Pero ¿qué sucedería si en nuestras reflexiones encontramos otro medio con el cual podemos comunicar lo que pensamos? Me atrevo a afirmar aquí que en breve develaré un medio con el que Rousseau puede comunicar su pensamiento y que está más allá de los convencionales ya sugeridos. Me refiero al de los ejemplos con los que Rousseau “nos hace ver” escenas en las que los personajes cancelan la palabra para ocupar los *signos sensibles* con los que nos estaría exponiendo sus pensamientos sobre lo que tales ejemplos deberían de suscitar en nosotros, en nuestra comprensión, en nuestra sensibilidad o en nuestra inteligencia. Entiendo perfectamente que cuando Rousseau expone los ejemplos de los que se sirve para hacernos ver escenas en nuestra imaginación, en sentido estricto no está cancelando la palabra, pues la emplea para mostrarnos la escena; lo que creo que está haciendo es cancelar el sentido particular de las palabras, su literalidad, para abrir un horizonte semántico no existente en la primera manera que tuvimos, en cuanto lectores, de acercarnos a su pensamiento. A continuación, me permito exhibir el pasaje rousseauiano con el que fundamento mi interpretación de lo que a mi juicio nos permitiría tomar como clave interpretativa de los diversos medios de los que el ginebrino echa mano para comunicar sus pensamientos.

Antes de discurrir sobre los medios que tienen los animales para comunicarse entre sí y que, propiamente, dichos medios pueden ser considerados como lenguas naturales (OC, V: 379: “sus lenguas son naturales y no pueden ser adquiridas”),¹¹ Rousseau dedica una reflexión sobre los maravillosos modos o maneras que tienen los hombres en cier-



A wish, by phuong on Apr 2, 2004 www.freeimages.com

11 Párrafo final de este primer capítulo del *Ensayo sobre el origen de las lenguas*.



Calligraphy 2, by gul791 on Apr 4, 2006 www.freemages.com

tas sociedades para comunicarse entre sí, en público, sin que, a pesar del público, nadie se percate de lo que acaba de ser acordado. Apoyándose en una autoridad, Rousseau nos dice que “en la India los comerciantes, dándose la mano uno al otro y modificando sus atuendos de una manera que las personas son incapaces de percibir, tratan así públicamente pero en secreto todos sus asuntos sin haber dicho una sola palabra” (OC, V: 378-9). ¿No es el caso que esta observación rousseauiana que habla de uno de los *medios diversos* más peculiares con los que los hombres pueden comunicar sus pensamientos –en público, sin que nadie de la plaza pública se percate de que se está llevando a cabo justamente una comunicación más profunda entre los individuos que intervienen en este modo especial de comunicarse– puede muy bien ser ocupada como paradigma de su propia manera de exponer los suyos?

Su *Ensayo sobre el origen de las lenguas* es el paradigma de texto con el que mientras su autor, hablándonos supuestamente del origen de las lenguas, nos saluda con la mano y vemos cómo modifica sus atuendos, nos permite pensar que lo que hacen los comerciantes en la India, según *Chardin*, es lo mismo que el ginebrino está haciendo actualmente con nosotros, sobre todo si nos percatamos que en la sección anterior a esta observación Rousseau aborda los ejemplos con los que la tesis explícita de todo este primer capítulo podría abrir la posibilidad de indagar como tema fundamental lo que no es explícito, es decir, no sólo la cuestión explícita del origen de las lenguas, sino, antes bien, que en la medida en que tomemos seriamente



<https://www.flickr.com/photos/britishlibrary/10997658556/in/photolist-hKPXe3-hKQMig-i6pF8T-hKQKZe-hKPqH-H-kQJ1m-i6pewT-i6pese-hKQwVP-hKQhr9-hKQLVT-i6pQYn-hKQf1s-i6peBb-i6peVT-i6phWu-i6pR71-hKPWEY-hKPSJG-hKQ8s9-hKQCYR-hKPU4f-fnPBX9-8qv9xr-8sq6WZ-hKQKQM-6DNC7q-cXFJbj-dZqVs8-cC5pPG-7J5CSr-cAonE1-cptXRN-k861Tc-qtGBEA-6DNCbu-ow8Jnr-owo5BC-oeUX3h-6DNC2j-ouo2mW-fah3mX-owpSVR-owcNUC-oeVeVo-owcNsq-oeUWmN-oeUWHU-owcMDb-8qv7ZX/>

la afirmación rousseauiana que nos hace ver –como el propio Rousseau lo señala– que “uno habla mejor a los ojos que a los oídos” (OC, V: 377), nos condiciona a tratar de entender todo lo que está diciendo a los ojos mediante lo que parecería un discurso que vamos escuchando mientras lo vamos leyendo. El grupo de ejemplos que Rousseau se toma la molestia de poner ante nuestra vista es la manera con la que en esta obra su autor nos ofrece la experiencia de hablarnos a los ojos.



<http://losojossobreelarte.blogspot.mx/>

Los casos ejemplares con los que Rousseau pone a prueba la posibilidad de la experiencia de *hablarnos más a los ojos que a los oídos* son, en el orden que aquí mismo lo presento, los siguientes: el de Tarquino y Trasíbulo (que en realidad es el mismo ejemplo, sólo que uno es romano y el otro, griego), abatiendo respectivamente las cabezas de las amapolas y las vainas más altas del trigo; el de Alejandro Magno, aplicando su sello sobre la boca de su predilecto, y Diógenes paseándose delante de Zenón sin decir una sola palabra. Por otro lado, Darío, enfrascado en Escitia con su ejército, recibe de parte del rey de los escitas una rana, un ave, una rata y cinco flechas, que al ser entendido por Darío no tuvo otra urgencia que la de regresar a su país como pudo. En otro orden de ideas, el del levita de Efraín cuando vengó la muerte de su esposa. El del rey Saúl haciendo casi lo mismo que el levita hizo con el cuerpo de su esposa, sólo que el rey Saúl lo hace con los bueyes de su carreta con la intención de que Israel socorriera al pueblo de Jabés, y no para clamar

justicia (y venganza)¹² como en el caso del levita de Efraín. Luego, el de los profetas de los judíos y el de los legisladores griegos, de los que se vale Rousseau para mostrarnos que, entre más cosas visuales tengan a la mano sus discursos, el pueblo estará más dispuesto a seguir sus indicaciones. Y por último, el caso maravilloso del poder de la vista con el cual, según Ateneo –cuando todos los discursos posibles no habían hecho efecto en el jurado ateniense–, el orador Espérides, sin emplear una sola palabra, logró la absolución de la cortesana Phryné (OC, V: 376-7).¹³

De estos diez casos que Rousseau ocupa para hablarnos con más facilidad a los ojos que a los oídos, vemos que la gran mayoría (siete de los diez) están ligados a casos en los que el poder ya está presente, aunque haya variaciones en los modos en los que éste se problematiza y resuelve. Me refiero a los casos de Tarquino, Trasíbulo, Alejandro, Darío, el rey Saúl, los profetas de los judíos y los legisladores de los griegos, pues la constante en todos ellos es que ya existe el poder, esto es que todos ellos son los héroes que formaron o ayudaron a formar una sociedad a la que entienden como (su) imperio, la cual están defendiendo con sus buenas leyes, conquistas y guerras, y donde el problema político es resuelto por ellos siempre a su favor, es decir que todos ellos son *excelentes príncipes*, tal como lo entiende Machiavelli (1990), incluyendo a los profetas del pueblo judío y a los legisladores del griego. Todos estos ejemplos son importantes porque con ellos Rousseau, *hablando a la vista y no al oído*, nos permite ver que el problema central del origen de las lenguas (si a éstas las vamos a entender como la primera “institución social, y por ende, natural”, según el ginebrino: OC, V: 375), evidentemente no son las lenguas, sino la formación de las instituciones y su mantenimiento –lo cual, si a su vez se tratara de un imperio, sólo sería posible alcanzarlo por la excelencia de los príncipes manifiesta en su valor, sus armas propias y sus leyes perfectas.¹⁴

En cambio, cuando ponemos nuestra mirada en los ejemplos de Diógenes, del levita de Efraín y de Phryné,¹⁵ vemos claramente que para entender el sentido de estos tres ejemplos, sólo el último presupone un tipo de poder político, pero aun así, no es el caso que su problema se centre en el problema político –como lo sabrán todos los lectores que sepan de la historia de Phryné–, sino en el de la impiedad en la ciudad,

12 El problema de la relación entre justicia y venganza, sin caer en los prejuicios contemporáneos que la compleja relación entre estas dos búsquedas humanas conduce, sólo puede estudiarse en los textos clásicos de la Antigüedad. Una interpretación muy profunda sobre este tópico, en el sentido que lo estoy presuponiendo, se encuentra en la cuidadosa obra de Antonio Marino (2003), a quien debo mi entendimiento de este problema.

13 *Cfr.*, también, el uso que de este mismo pasaje hace Rousseau en el *Emile*, IV (OC, IV: 645-649).

14 *Cfr.*, *El Príncipe*, IV, VI, y XV, y *Du contrat social*, in extenso, pero especialmente II, VI-VII, y III, IX.

15 Para no extenderme más en este artículo, remito a los lectores a las fuentes de las historias que tiene en mente el ginebrino para constatar con ellas las verdades dichas a los ojos: para el caso del Filósofo Cínico, véase Diógenes Laercio, *Vidas* (VI, 39); para el del levita de Efraín, *Jueces* (19-21), y para el de Phryné, Ateneo, *Deipnosofistas* (XIII, 590e), cuyo ejemplo también es citado por Montaigne, *Essais* (III, XII).

el cual no deja de ser relevante para la comprensión rousseauiana de uno de los problemas más ortodoxos con los que la filosofía clásica tuvo que enfrentar la opinión de la ciudad, pues –como todos sabemos– la impiedad fue la misma acusación que se le imputó a Sócrates por el mismo jurado que a Phryné –problema que analizaremos en otra ocasión–. En suma, de estos tres casos ejemplares, dos están dedicados al problema de la filosofía (el de Diógenes, explícitamente para todos los estudiosos de esta disciplina o con un poco de cultura general, y el de Phryné, sin que nadie se percate de ello), pero lo importante es que estos dos ejemplos cercan al ejemplo central, que resulta ser el ejemplo fundamental, a saber, el del levita de Efraín, que no tiene que ver con la filosofía ni con ningún escenario ya estructurado políticamente, es decir que se trata del ejemplo paradigmático por excelencia en el que se torna evidente el problema central de todo este *Ensayo sobre el origen de las lenguas*: el levita de Efraín nos permite ver el caso de un hombre cuya situación íntima e inicialmente individual, hizo evidente la necesidad de un rey que guiara al pueblo de Israel, originalmente acéfalo en sus fundamentos políticos para cuando comienza el relato bíblico (*Jueces*, 19-21), con lo que se justifica plenamente mi interpretación de que el tema fundamental del *Ensayo sobre el origen de las lenguas* no es el origen de las lenguas, sino el de las sociedades políticas, en este caso, el del pueblo de Israel.



http://commons.wikimedia.org/wiki/File:Havana_-_Cuba_-_2501.jpg

A continuación, y para concluir mi exposición, presentaré los detalles más relevantes de la historia del levita de Efraín, con los que develo el argumento político en el *Ensayo sobre el origen de las lenguas*, siguiendo la hipótesis hermenéutica propuesta por Rousseau de que, *hablándonos más a los ojos que a los oídos*, el ginebrino nos ofrece, entre líneas, una aclaración sobre el génesis del problema político.

La historia del levita de Efraín se encuentra en el Libro de los Jueces (19-21), de donde Rousseau la toma para esta referencia tan breve del *Ensayo*.¹⁶ Si bien el Libro de los Jueces presenta en una primera mirada un texto con escenas reiterativas (me refiero, particularmente, en las que, primero, los hijos de Israel hacen lo que desagrada a Dios, después llega el castigo inminente de Dios al pueblo de Israel por ese hecho, y por último, al hacerse manifiesto el arrepentimiento del pueblo de Israel, Dios les manda un libertador para que los salve de la opresión que viven a causa del olvido en que lo tenían), la escena específica en la que se desarrolla la historia del levita de Efraín se encuentra circunscrita a las secciones finales del libro bíblico.

El texto narra cómo un individuo perteneciente a la tribu de Levi que vivía como inquilino en lo más remoto de la montaña de Efraín, se hizo de una concubina procedente de Belén de Judá, la cual le fue infiel y lo abandonó, volviéndose con su padre, donde estuvo algún tiempo. Después de cuatro meses su esposo partió hacia Belén con la intención de *hablarle blandamente y lograr que volviese* (19, 1-3). El suegro lo recibió con alegría y lo detuvo cuanto más pudo, pero antes de que concluyera el sexto día el levita se levantó de la mesa y comenzó su camino hacia el reino de Efraín. Como fuera ya tarde el momento de su partida, llegó con sus dos burros aparejados, su criado y su concubina hasta frente a Jebús, *la actual Jerusalem* (19, 10). Como ya fuera tarde, el criado sugirió que pernoctaran en la ciudad de Jebús, a lo que el levita indicó que no pasarían la noche en ninguna ciudad extranjera, sino que seguirían hasta Gabaa, ciudad benjaminita, a la que llegaron cuando el sol ya había ocultado y esperaron en la plaza a que se les diera hospitalidad. Ésta llegó tardíamente cuando un viejo de procedencia de la ciudad de Efraín, que vivía como forastero en Gabaa, regresó de su trabajo en el campo y les llevó a su casa con el siguiente desenlace terrible: entrada la noche, los ciudadanos de Gabaa, pidieron al viejo de Efraín que les diera al hombre que había ingresado a su casa, pues *querían abusar de él* (19, 22), a lo que el viejo se negó rotundamente, ofreciéndoles primero a su



[http://commons.wikimedia.org/wiki/File:Odilon_Redon_-_Primitive_Man_\(Seated_in_Shadow\).jpg?uselang=es](http://commons.wikimedia.org/wiki/File:Odilon_Redon_-_Primitive_Man_(Seated_in_Shadow).jpg?uselang=es)

¹⁶ Sin embargo, Rousseau trata el tema del levita de Efraín *in extenso* en el poema rapsódico del mismo título, con algunas variantes respecto del texto original (*cfr.*, OC, II 1205-1223). Este dato introduce la postura hermenéutica integradora del *Ensayo* no sólo con los textos sobre música con los que habría de ser publicado de acuerdo con el plan de Rousseau mismo (*cfr.*, las notas bibliográficas de M. Gagnebin en OC, II 1822), sino también con este poema musical.

propia hija virgen y a la concubina del levita, a quienes los hombres del pueblo de Gabaa rechazaron en un principio hasta que el hombre tomó a la concubina y la sacó. Ellos abusaron de ella toda la noche hasta que rayó el alba. La mujer sólo tuvo fuerza de llegarse a la casa del viejo de Efraín donde murió a la puerta. El levita recogió el cuerpo de su mujer y se lo llevó a su casa; ya ahí, tomó el cadáver de su concubina y *lo descuartizó con todo y hueso en doce partes y la mandó por toda la tierra de Israel* (19, 29). El relato añade a esta terrible historia inicialmente familiar una observación que denota la fuerza política que este acto hará emerger en un pueblo cuya peculiaridad era, según se dijo desde el principio de la historia, la de que carecía de cabeza política o líder, otorgándosele a este ignominioso acto el sentido de un despertar de la fuerza política oculta en un grupo de individuos que se hará evidente al organizar políticamente a un pueblo acéfalo. La observación del narrador, en relación con la visión que tenían los israelitas del pedazo del cadáver de la concubina del levita de Israel, es muy clara para este efecto, pues manifiesta que: “Todo aquel que veía aquello decía: *Desde cuando los hijos de Israel salieron de Egipto hasta el día de hoy nunca se había visto cosa semejante. Mediten esto, delibérenlo y hablen*”

(19, 30), dando a entender con ello que en toda la historia del pueblo de Israel, desde que fuera guiado o liderado hacia su libertad por primera vez hasta el momento presente, es decir, el momento en que se encuentra en un letargo político, jamás se había visto que una tribu forastera tratara con tanto menosprecio a un individuo de la sangre de Levi, por lo que era necesario meditar esta situación, deliberar sobre ella y actuar. El relato es más extenso y con un sinnúmero de detalles importantes, pero podemos abreviar, sin perder el hilo de la narración, dirigiéndonos hacia el hecho de que lo que sigue en esta historia no es otra cosa que la guerra de Israel contra Benjamín hasta llegar casi a la destrucción de la totalidad de los benjaminitas. Afirmo “casi”, porque subrepticamente los israelitas se percatan de que si llevan hasta las



[http://commons.wikimedia.org/wiki/File:Odilon_Redon_-_Primitive_Man_\(Seated_in_Shadow\).jpg?uselang=es](http://commons.wikimedia.org/wiki/File:Odilon_Redon_-_Primitive_Man_(Seated_in_Shadow).jpg?uselang=es)

últimas consecuencias la destrucción de sus enemigos, de haber sido doce tribus, a partir de esa guerra, pasarían a ser sólo once tribus, lo cual resultaría en detrimento de su poder político, razón por la cual realizan extraños actos para no romper el juramento de las once tribus contra Benjamín (que se estableció cuando decidieron que “maldito sea quien dé a sus hijas a los hijos de Benjamín”), logrando con ardides no romper su juramento y dar mujeres a los últimos seiscientos hombres de la tribu de Benjamín que sobrevivieron a la guerra contra Israel.

El detalle que me parece más importante de este relato para mostrar que todo él se trata de un argumento político más que lingüístico o de cualquier otra índole, aparece al principio y al final de la historia del levita de Efraín que acabamos de recordar, pasaje que merece la pena citarlo: “Por aquellos días, cuando aún no comenzaba la monarquía en Israel (...), cada cual hacía lo que le parecía bueno” (Jueces 19,1 y 21, 25). Esta observación es importante porque con ella su autor abre y cierra toda la historia del levita, mostrándonos con ello que se trata de un episodio completo. Se trata de un pasaje que encierra la historia aparentemente inocua de una familia de la tierra de Israel que vivía en la época en la que no había líder, y por ende, si no hay guía de un pueblo, *strictu sensu*, tampoco hay pueblo en su sentido político prístino o comunidad política como tal; tan sólo, a lo más, un conglomerado de gente. Lo que evidencia todo el episodio de la historia del levita de Efraín en esta escena inicial es que un acto meramente familiar y de hospitalidad entre familias, produce inmenso daño a las doce tribus, al extremo del exterminio de una de ellas. La historia del levita es relevante no por su intensidad en las emociones e injusticias sufridas a nivel individual, e incluso familiar, sino sobre todo porque con ella el pueblo de Israel se unió y se constituyó, a los ojos de los Jueces, en el imperio político que no era antes de la desafortunada historia del levita de Efraín.

La historia del levita de Efraín, narrada a los ojos de los lectores de Rousseau en el *Ensayo sobre el origen de las lenguas*, ofrece una escena íntima y profundamente política con la cual tenemos la oportunidad de escuchar, como si de un murmullo se tratara, un argumento político, pues –como espero que se haya visto– este relato trata sobre el origen político de una comunidad.



http://es.wikipedia.org/wiki/Creative_Commons?uselang=es

Bibliografía y referencias

- Athenaeus, *Deipnosophistae*, en <<http://www.perseus.tufts.edu>> (recuperado: 29 de junio de 2014).
- Bloom, A. (1991), *Gigantes y enanos*, Barcelona, Gedisa.
- Diogenes, Laertius, *Lives of Eminent Philosophers*, en <<http://www.perseus.tufts.edu>> (recuperado: 29 de junio de 2014).
- Gourevitch (1993), "The Political Argument of Rousseau's *Essay on the Origin of Languages*", en *Essays in Honor of Stanley Cavell*, Lubbock, Texas Tech, University Press.
- Judges*, en <<http://www.perseus.tufts.edu>> (recuperado: 29 de junio de 2014).
- Kavanagh, Th. (2011), "Rousseau's *The Levite of Ephraim*: Synthesis within a 'Minor' Work", en Patrick Riley (Ed.), *The Cambridge Companion to Rousseau*. Cambridge, Cambridge University Press.
- Kelly, Ch. (1999), "Taking Readers as They Are: Rousseau's Turn From Discourses to Novels", en *Eighteenth-Century Studies*, Vol. 33, Núm. 1, Eighteenth-Century Print Culture (Fall, 1999), published by The John Hopkins University Press, American Society for Eighteenth-Century Studies, en <<http://www.jstor.org/stable/30053316>> (recuperado: 24 de febrero de 2012).
- Machiavelli, N. (1990), *Il Principe*, Milano, Biblioteca Universali Rizzoli.
- Marino, López, A. (2003), *Venganza y justicia en la Orestíada de Esquilo*. México, UNAM-ENEP Acatlán.
- Montaigne (2007), *Les Essais*. Paris, Gallimard.
- Rousseau, J.J. (1964). *Œuvres complètes* (V Vols.). (Édition publiée sous la direction de Bernard Gagnebin et Marcel Raymond, Paris, Gallimard.
- Schilpp, P.A. (1997). *La ética precrítica de Kant*, México, UNAM-IIFs.
- Starobinski, J. (1995). "Introductions, notes et variants" al *Essais sur l'origine des langues* y "Note sur l'établissement du texte," en Bernard Gagnebin et Marcel Raymond (Eds.). *Œuvres complètes* (Vol. V). Paris, Gallimard, pág. CLXV-CCIV, y 1537-1585.
- Starobinski, J. (2002), *Jean Jacques Rousseau. La transparence et l'obstacle*, Paris, Gallimard.
- Strauss, L. (1989), "The Three Waves of Modernity," en Hilail Gildin (Ed.), *An Introduction to Political Philosophy. Ten Essays by Leo Strauss*, Wayne State University Press.
- Zaretsky, R. y John T. Scott (2009), *The Philosophers' Quarrel*, New Haven, Yale University Press.

UNA EXPERIENCIA EDUCATIVA: EL DESARROLLO DE LA PERSONALIDAD COMO DESARROLLO CULTURAL Y EDUCATIVO

Texto recibido: 27 de abril de 2014
 Texto aprobado: 2 de junio de 2014

Por Abraham Carlos Jasso*
 CCH Azcapotzalco, UNAM

Resumen

A través de una breve narración de la experiencia personal del autor, este trabajo sustenta, con la utilización de fundamentos pedagógicos, que la educación es un fenómeno amplio que conlleva diversos aspectos sociales y culturales, en donde la educación institucional es sólo uno más de éstos. El ensayo reflexiona sobre la importancia de la acreditación y la socialización para el desarrollo de la personalidad. Los múltiples factores sociales, culturales y educativos constituyen, todos, la personalidad de los individuos y, con ello, el desarrollo de las sociedades.

Abstract

Through a brief account of the author's personal experience, this work supports, by using educational foundations, that education is a complex phenomenon of social and cultural factors, in which institutional education is just one of them. The essay reflects the importance of accreditation for the development of personality. The multiple social, cultural and educational factors constitute the personality of individuals, transcending to the development of societies.

Palabras clave: educación, personalidad, formación educativa.

Keywords: education, personality, training school.

I

La educación, entendida en cualesquiera de sus múltiples acepciones, conlleva siempre, como parte de su finalidad, el dotar de habilidades, destrezas y conocimientos a la persona para su desarrollo en la sociedad. Nuestra concepción de la educación –según Egan Kieran¹– parte de tres

* Hizo su Licenciatura en la Facultad de Filosofía de la UNAM en Letras Clásicas y tiene el grado de Maestría en MADMES (Letras Clásicas), donde obtuvo la medalla "Alfonso Caso" en 2014. Es Profesor de Asignatura "A" Interino. <abrahogoethe1@hotmail.com>

¹ Egan Kieran: *Mentes educadas*, Barcelona, Paidós, 2000.



Fotografía: Archivo Histórico del Colegio de Ciencias y Humanidades. SCI, 2015.



http://commons.wikimedia.org/wiki/File:Alumnos_trabajando_con_las_netbooks.jpg?uselang=es

ideas que se han ido desarrollando a través de la cultura occidental, a saber: una, inculcar en los jóvenes normas y convenciones actuales de la sociedad adulta; dos, inculcar conocimientos que garanticen que su pensamiento se ajuste a lo que es *real y verdadero sobre el mundo* y, tres, debemos estimular el desarrollo de las potencialidades del estudiante. Innegablemente, el concepto *educatio* incluye todo proceso de aprendizaje. De tal manera que si un niño es capaz de comunicarse ‘a señas’, antes del uso de la lengua, para pedir algo, es porque ya adquirió una habilidad que le permitió cumplir su deseo². Este proceso es una constante, un motor que percibe, procesa, asimila o desecha saberes y experiencias que van constituyendo las características de cada persona. Esta capacidad de ‘aprehender’ –que promueve la postura biologicista, a la que se adhiere, por ejemplo, Jean Piaget– es innata al humano, y en ella se explican los procesos evolutivos de maduración de la especie: a esto se le conoce como *capacidad ontogenética*. No obstante que nuestra especie esté dotada de tal predisposición, es necesario concebirnos como entes sociales. Por ejemplo, para Émile Durkheim,³ “la educación es

la acción ejercida por las generaciones adultas sobre las que todavía no están maduras para la vida social. Tiene por objeto suscitar y desarrollar en el niño cierto número de estados físicos, intelectuales y morales que exigen de él la sociedad política en su conjunto y el medio espacial al que está particularmente destinado”. Por ende, tiene un doble aspecto: es ‘uno’ y ‘múltiple’ a la vez. Así, la educación es, diacrónicamente, trascendental y, elementalmente, social. Esta concepción *sociocultural* de la educación podemos rastrearla en los estudios de Lev S. Vigostky y, más tarde, en la llamada ‘Revolución cultural’ de Jerome S. Bruner.

Es claro que la educación, en su sentido trascendentalmente generacional, no necesita del instrumento institucional, pues transferir conocimientos y valores de una persona a otra no requiere más que de dos elementos: ‘el que lo sabe’ y ‘el que lo ha de aprender’. Según Kant, en su tratado sobre pedagogía (*Über Pädagogik*), el arte de la educación

² En este acto no sólo se describe el hecho de cumplir el deseo del niño, sino también la relación que guarda el sujeto interpretante con el niño y el objeto.

³ Émile Durkheim: *Educación y sociología*, México, Colofón, 2006, págs. 44-47.

puede ejercitarse irreflexivamente, “sin plan, guiados por las circunstancias”, o, teóricamente, con la ayuda de principios. No obstante, el amplísimo bagaje cultural e histórico, el lenguaje escrito y hablado y el pensamiento abstracto de las ‘sociedades avanzadas’ hacen del elemento *educación institucional* una crucial exigencia de ‘transfer’. Jerome Bruner establece que “la variable escolar introduce unas diferencias cualitativas tan importantes en el desarrollo, que los niños escolarizados de culturas muy distintas tienen entre sí modos de funcionamiento intelectual mucho más semejantes que los que se dan en una misma cultura, entre niños escolarizados y niños no escolarizados”. Es en este contexto donde se confronta la educación familiar con la educación institucional. Por tal motivo parto, en estas líneas, de una experiencia educativa personal, que describe la manera en que se consolida la personalidad y, con ello, la cultura y la educación.

El hecho de narrar esta experiencia propia implica, entre otras cosas, *trascender la generalidad de los métodos científicos a la ‘especificidad de un caso’*, base metodológica de la sociología, por ejemplo. El doctor Zorrilla cree que ‘algo’ debe estudiarse bajo las condiciones en la que se encuentra la cultura y la sociedad. Además, se debe tener en cuenta la importancia que ha tenido la moral en la civilización occidental. El doctor sostiene que ninguno de los indicadores estadísticos oficiales refleja la realidad de los sucesos que se realizan en el ámbito escolar. La relación que se establece entre el profesor y el alumno no está claramente descrita en la llana estadística oficial; se requiere, sobre todo, del estudio sociológico⁴ para detectar, puntualmente, la problemática de la educación.⁵

El caso que trata esta exposición no es, de ningún modo, un modelo de criterio generalizador en su fundamento. Sin embargo, plantea, en su propia descripción, elementos que podrían formular generalizaciones en cuanto al desarrollo consecuente de la persona. La línea divisoria, el ‘hilo de plata’ entre la generalización y la especificidad se da, por ejemplo, en el siguiente caso. “Supongamos que un teórico plantea que el concepto de conocimiento puede aplicarse solamente a las formas de vida animales y no a las vegetales. Este autor generaliza y especifica al mismo tiempo, en la medida en que supone que la inmensa variedad del mundo animal es sólo aparente en relación con el fenómeno del conocimiento, pero a la vez señala una discontinuidad y por lo tanto una diferencia real, y no aparente, entre los animales y los vegetales. ¿Qué diremos de este teórico? ¿Tiene una orientación hacia la generalización o hacia

4 Juan Fidel Zorrilla, pág. 13: “Desde hace ya algún tiempo la sociología y la antropología social han ofrecido posibilidades analíticas que permiten conocer los procesos efectivos en las escuelas u otros ámbitos sociológicamente relevantes, por medio de estudios empíricos”.

5 *Idem*: Tesis de Maestría en Sociología de la educación: *Innovación y racionalidad educativa: el caso del Colegio de Ciencias y Humanidades de la UNAM*, Ciudad Universitaria, 1989.

la especificidad?”⁶ En este sentido, nuestra propuesta es amplia, pues, a partir de una narración, busca *reflexionar sobre la importancia de la acreditación y la socialización para el desarrollo de la personalidad y, con ello, del desarrollo educativo y cultural*. En todo caso, la búsqueda de una reflexión lógica en cuanto a método y contenido está dentro de los parámetros racionalistas. De tal forma que nosotros buscamos salvar la coherencia en todos los sustratos discursivos de nuestro texto para no encontrarnos con las contradicciones del siguiente caso, en donde el enfoque generalizador y el específico se contraponen en un mismo estudio. “Un libro reciente sobre la cooperación supone que insectos, peces, aves, monos y seres humanos incurren en una conducta (la cooperación) que comparten, un mecanismo evolutivo común (Kagan⁷, pág. 26)”. Y más adelante presenta su propuesta de un enfoque específico:

“El hecho de que dos monos se comporten como si cooperaran, simplemente porque ambos animales se benefician de la interacción, tiene interés científico e invita al estudio y la explicación. Pero no es evidente en absoluto que esta conducta posea rasgos definitorios de la cooperación humana, a saber, la conciencia humana simultánea, por parte del agente, de la necesidad del otro y de la obligación de ayudarlo. Una abeja no ‘coopera’ con una planta cuando lleva el polen de una flor a otra [...] si los fundamentos psicológicos de la conducta animal y de la humana son diferentes, deberíamos reflexionar detenidamente antes de emplear la misma palabra (*Ibid.*, pág. 179).”



http://commons.wikimedia.org/wiki/File:Reina_amarilla.JPG?uselang=es

⁶ Véase la tesis doctoral, en su capítulo introductorio, del profesor Javier Ignacio Salazar Velázquez: *Jerome Bruner: mente, conocimiento y cultura*, Medellín, Universidad de Antioquía (Instituto de Filosofía), 2009, pág. 13 ss.

⁷ Jerome Kagan: *Tres ideas seductoras: la abstracción, el determinismo en la infancia y el principio del placer*, Barcelona, Paidós, 2000.

De tal manera que el hecho de narrar esta experiencia –como anteriormente mencionamos– implica un ejercicio no sólo metodológico, sino psicopedagógico y cultural. Bruner sustenta que la narración es el instrumento *par excellence*, por antonomasia, del cual se vale el humano para comprender la realidad individual y social.



<http://myriam-elbaldelosrecursos.blogspot.mx/2013/10/el-trabajo-colaborativo-en-educacion.html>

II

a) Jerome Bruner, en *El proceso mental en el aprendizaje*, cree que la secuencia del desarrollo intelectual comporta una serie de características generales. Los humanos tenemos una enorme capacidad para asimilar los estímulos y datos (instrumentos) que nos suministra el medio ambiente; a medida que el desarrollo tiene lugar, el ser humano es capaz de mantener una creciente independencia de su acción con respecto a la naturaleza y a las exigencias de los estímulos. Tal independencia es posible gracias a la aparición del pensamiento: “En la mayor parte de las cosas que hacemos, manipulamos nuestras representaciones o modelos de la realidad mucho más de lo que actuamos sobre el mundo. El pensamiento es una acción vicarial, un sustituto de la acción en el que se reduce notablemente el elevado coste del error. Es característico de la especie humana, y no de otras especies, el poder llevar a cabo tales acciones vicarias, sustitutivas, con la ayuda de una larga serie de instrumentos protésicos que constituyen, por así decirlo, herramientas proporcionadas por la cultura” (Bruner, 1978).⁸

⁸ J. Bruner, J.J. Goodnow y G.A. Austin: *El proceso mental en el aprendizaje*, Madrid, Nancea, 1978.

Esos estímulos que requerimos para actuar en la sociedad y ‘buscar una independencia paulatina de ellos para seguir funcionando’, van ‘cincelandando nuestra carne’ hasta lograr nuestra personalidad, nuestra identidad. La manipulación de la que habla Bruner no aleja a los actos de la realidad, sino que, a través de la narración, modifica el hecho para construir una suprarrealidad, la cual nos va constituyendo como personas. Una de las implicaciones sobre la teoría de la identidad –también llamada ‘concepto de sí mismo’, ‘teoría sobre sí mismo’, ‘esquemas de sí mismo’ o autoconcepto– proviene de la teoría del *interaccionismo simbólico*. Ésta sugiere que el autoconcepto se desarrolla a partir de las percepciones que otros tienen de nosotros o de las respuestas que percibimos o imaginamos, no así de las ‘verdaderas respuestas’. De manera que la suma de interpretaciones sobre las respuestas de las personas que nos rodean, son las que van conformando el sentido de la ‘*phainomenalmente* verdadera personalidad’. James E. Marcia, en *El ego de la identidad de estado*,⁹ considera que existen dos criterios fundamentales para el desarrollo de una personalidad madura, a saber, *la crisis* y *el compromiso*. La crisis es el proceso electivo de las ocupaciones y creencias. El compromiso es el nivel de inversión que aplica una persona en la ocupación y en la creencia.

b) Bajo estos criterios expondremos, ‘objetivamente’ y ‘específicamente’, el siguiente caso:

El Kindergarten –a un costado de las vías ferroviarias– y mis hazañas heroicas: trepar como ninguno hasta la punta de una casa tubular de apaches, puesta en el patio principal, para mirar pasar el tren; quizá sea éste un símbolo: ver pasar mis años de estudiante hasta convertirme en profesor, colocado en la punta de la café y tubular casa de apaches.

Primaria, primera mitad, el amor de mi profesora Susana. Todas aman a sus alumnos, a sus niños –como dicen ellas–, sólo que mi maestra me regaló carros, durante tres años, quincenalmente, que irían a parar al fuego o a casa de algún amiguito. Segunda mitad, mis profesores Francisco y Pablo me enseñaron a contener mis puños ante las burlas por mi nuevo *look*, el de ‘cegatón’, el ‘cuatrojos’, el ‘te pongo un perro’... lista infinita.

Secundaria, tantos maestros. En la superficie de mi memoria, se halla la maestra de música, “la loca” –ahora sé que era una mujer apasionada por sus cosas–. Aprendí, con un flautazo en una mejilla, que no debo ponerme en la lista puntos extra sólo por haberle atinado a una nota, ‘sol natural, redondo’, y no supe leer siete tonos en el pentagrama; además, gracias a ella y a mis insistentes compañeritas, supe que le

⁹ James E. Marcia: “El ego de la identidad del estado”, en Michael Argyle, *Encuentros sociales*, Penguin, 1973.

podría gustar a las mujeres. El profesor de historia me demostró que un rasgo físico puede matar de risa a dos alumnos simples: al quitarse los lentes, parecía panda. La trabajadora social –mujer providencial– le hizo ver al mundo que, a pesar de que un niño tuviera mil reportes de mala conducta, “se puede ‘sacar’ –como se decía en aquel entonces entre chavos– la ‘secu’”.

cch, mi primer tercio de dos años, el desarrollo de mi cinismo, la comprensión y aplicación de la ironía, el abuso del aprendizaje de la ‘loca musical’, a saber que les gustaba a las mujeres, mi gusto por la música y el basquetbol, mis primeros cigarrillos y mis cervezas, me sacaron del salón. Segundo tercio, el abandono total del salón de clase, primero, después, de la escuela, me enseñaron el exagerado y excesivo mundo de los adultos de oficina y el amor arrollador de una mujer mayor. Tercer tercio, mi glorioso regreso al cch Azcapotzalco, último intento para llegar a la Universidad. Yo, Abraham, abatido por el amor y los vicios, reconstruido por otro amor y por tantos amigos, aprendí el currículo educativo y, aunque superficialmente, aprobé las veinticuatro materias que me restaban. Finalmente, ingresé al Colegio de Letras Clásicas, influido por el finado, fino y cada vez más querido profesor Francisco Rizo. Nota: la Era Ceceachera denota una crisis, lo cual constata el funcionamiento de la realidad, aunque aparente, Realidad. La psicología, la filosofía, la pedagogía y la *vox populi* concuerdan con ello.

Un *interregnum* de once meses de músico de la Corte azcapotzalcoense del cch durante la huelga.

Colegio de Letras Clásicas –algún día podré leer los libros de latín que dejó mi abuelo en el rancho de la Concepción, Guanajuato, pensaba mientras levitaba por los pasillos de la Facultad de Filosofía y Letras–. Aprendí poco latín, poco griego, un mínimo latín medieval, literatura latina y griega, medianamente, casi nada de lo demás. Mi disciplina –digo mi disciplina porque es hasta la Universidad que comencé a diseñar mis técnicas de estudio– exigía sólo los conocimientos de mi interés; además, de los lugares apropiados para el estudio, ‘no biblioteca’ estaba estipulado. Con la guía de mi asesor de tesis de licenciatura, comprendí que ningún



Fotografía: Archivo Histórico del Colegio de Ciencias y Humanidades. SCI 2015.



<http://commons.wikimedia.org/wiki/File:CU-Mexico-biblioteca-2.jpg?uselang=es>

conocimiento tiene sentido si no participa de la historia de la vida, pero no como un sujeto individual, sino como un sujeto partícipe de la cultura. Todo conocimiento es cultura y, por ello, es significativo. Así, todas las manifestaciones culturales son una sola y el individuo es parte imprescindible de ellas.

Maestría para docencia, estudio, con terminología especializada, que la pedagogía, la sociología educativa y la psicología actuales están preocupadas por los bajos índices educativos. Los diseños instruccionales basados en la experiencia, las tecnologías de aprendizaje, el cambio de enfoques curriculares, han sido propuestas que sugieren una mejora para lograr un nivel educativo, ya no digamos alto, sino básico, es decir, un nivel de conocimientos mínimos. Ciento por ciento de créditos.

III

Cierta mañana, al estar leyendo apuntes y pensando el tema de este ensayo sobre las reflexiones de la educación, encontré una narración radiofónica de Mario Kaplún: "El Tribunal #13". Me hizo reflexionar sobre un punto: la experiencia del aprendizaje. Si bien es cierto que en ella se expone una situación aparentemente real, no lo es. Por eso me atreví a escribir las anteriores líneas de carácter personal. De ninguna manera el anecdotario pretende ser modelo, ni representación de una generalización educativa, pero sí busca –como siempre, de manera modesta– reflexionar sobre la tesis de este escrito, es decir, el desarrollo de la personalidad conforma, al mismo tiempo, el desarrollo cultural y, por ende, se amplía el concepto de 'educación'.

La situación que describe el texto de Kaplún se concentra en cómo y qué aprenden los alumnos. El guionista reproduce una controversia entre el profesor Quiroz Ortega y el joven Medina. El primero representa la educación rigorista, memorística, y el segundo la educación reflexiva, pero utilitaria –severa contradicción–. El conflicto deja ver que los problemas no son educativos, sino sociales. Los egresados se gradúan no siendo aptos para los trabajos, lo cual insinúa que la 'educación reflexiva' es más bien una educación pragmática, dirigida al servicio de la política económica del país. Si bien la educación está en función de las necesidades del Estado, no debe restringirse a un solo aspecto,

pues en ello iría de por medio la personalidad y la diversidad de los pueblos y su cultura. La educación, en su sentido trascendental, no está limitada a los procesos productivos y prácticos de la sociedad, sino a la definición y constatación de todas sus particulares características, por ello existen instituciones educativas.

Por otro lado, la educación rigorista, la que sugiere aprender aspectos curriculares de toda la historia de la humanidad, equivoca sus procedimientos, no sus fines. Es fundamental que una sociedad reconozca el transcurrir cultural que la ha llevado a ser la sociedad que es, pero no de manera tajante, sino a partir de otros procedimientos que articulen los saberes en productos culturales.¹⁰

En este sentido, muchas ciencias han propuesto diversas alternativas que subsanan algunas deficiencias en la educación. Por ejemplo, la pedagogía actual se ha esmerado en subsanar los problemas educativos con instrumentos y enfoques encaminados a la relación docente-alumno. La educación horizontal podría romper con el estigma arraigado de la representatividad colonial de la que somos depositarios. Cambiar esa estructura solucionaría un aspecto importante de la educación, pero no acabaría con el problema. La sociología educativa acierta en cuanto a que la relación educativa del individuo se permeé de todos los aspectos de la sociedad y que el propio individuo educando esté en función de ella misma, lo cual equipararía las distancias sociales. La psicología educativa, que se encarga de analizar el procedimiento por el cual los humanos adquieren su conocimiento, ha aportado elementos valiosos para describir el proceso del aprendizaje y los conflictos existentes para que éste no se lleve a cabo favorablemente. La didáctica experimenta mecanismos tecnológicos, grupales, dinámicos, con la noble finalidad de que el proceso de enseñanza-aprendizaje tenga resultados inmediatos y, así, lograr que la evaluación supere las expectativas educacionales de las instituciones.

Todas estas ciencias trabajan conjuntamente para elevar la calidad de la educación, pero sólo contemplan un aspecto, el institucional, el que rige en la actualidad los consorcios financieros y las empresas transnacionales, no así los aspectos que rigen el desarrollo cultural de cada pueblo.

¹⁰ El método de la 'Historia de la cultura' podría ayudar a estos fines.



<http://commons.wikimedia.org/wiki/File:CU-Mexico-rectoria-1.jpg>

IV

En el primer apartado tratamos de explicar los fundamentos teórico-metódicos que sustentan nuestro ejercicio narrativo y personal. El breve anecdotario del apartado segundo ha expuesto una experiencia educacional real. El tercero, un somero análisis teórico educacional, un sustancial resumen sobre el texto radiofónico y una exposición sobre la problemática educativa, a saber, la personalidad constituye el desarrollo cultural y educativo.

Al proceso de aprendizaje humano competen el desarrollo psicomotor, físico-anatómico y emocional del individuo. Este desarrollo sugiere una constante emulación crítica (de crisis), que asimila las experiencias y los saberes e, incluso, las superpone, para al fin formar parte de la persona. El paulatino progreso de las habilidades intelectuales y físicas genera una estructura mental característica y única que se manifiesta como producto de las relaciones del individuo en la sociedad. El humano percibe la realidad del exterior, la procesa y –en un acto noble– la restituye, enriqueciéndola.



http://commons.wikimedia.org/wiki/File:Mural_CCH_Azcapotzalco.JPG?uselang=es

De tal forma que el trepar para contemplar; el percibir emociones, contenerlas; el reflexionar sobre los impulsos de otros; aceptar límites; cometer excesos; reconstruir la personalidad; formar parte de los problemas ideales como reales; crear sistemas y estructuras para el ordenamiento de los conocimientos; exponer y argumentar las creencias y consolidarlas son elementos fundamentales en el proceso de aprendizaje. El desarrollo de la persona está constantemente manifestándose en los productos inmediatos que presenta a la sociedad. Esa retribución caracteriza no sólo la personalidad del individuo, sino también de la sociedad, y consolida su propia cultura.

En este sentido, podríamos sostener –y no sólo como filosofía existencialista– que el desarrollo del microcosmos se reproduce en el universo; del desarrollo y conformación de nuestra personalidad depende el éxito de la educación, la sociedad y el desarrollo cultural de nuestro país.

Respecto a los contenidos, los aprendizajes curriculares se constatan, también, en los productos que cada individuo presenta a la sociedad y a las instituciones.

Las tendencias modernas de la educación y las instituciones educativas, además de los docentes, deberían contemplar como algo fundamental los niveles de desarrollo por los que los adolescentes están atravesando, pues en esas crisis no sólo estamos apostando por la estadística de deserción, estamos viendo pasar pasivamente el desarrollo no sólo de una persona, sino el desarrollo potencial de la cultura y, con ello, de la educación. Este concepto, como lo hemos venido exponiendo, es producto de las manifestaciones culturales; a mayor desarrollo cultural, más desarrollo educativo. Creemos que esta acepción de *educatio* la hace más dinámica y comprometida.

En el terreno de la persona, la educación no debería sacrificar ninguno de los aspectos que constituyen la personalidad del individuo, pues ello podría arrojarlo al mundo absoluto del egoísmo poseso.¹¹ Nuestro mundo actual se encuentra en vías de allanamiento, y aunque el discurso oficial –ya no sólo occidental– sea el respeto a la diversidad y a la multiculturalidad, la política mundial ve, en el individuo, un ser estandarizado, haciendo, vistiendo, viendo, actuando, pensando, comiendo, etc., lo mismo. La riqueza de la humanidad la constituyen las diferencias. Dejo, entonces, este anecdotario como un soplo que expone las miles de posibilidades existentes de desarrollo –tomen en cuenta que el concepto *cada uno* implica a la vez todo–, tantas como las que han pasado por generaciones. Cada alumno requiere un trato particular. Sirva, entonces, esta modesta reflexión para contribuir en la mejora educacional, desde la perspectiva de la formación personal.

11 En el capítulo tercero: "El Nuevo Testamento: el Yo", pág. 278 ss. *Fenomenología del egoísta uno consigo mismo o Teoría de la justificación*, Federico Engels y Carlos Marx: *La ideología alemana*, Uruguay, Montevideo, Ediciones de Cultura Popular, 1974.

TRES POEMAS

Texto recibido: 3 de mayo de 2014
Texto aprobado: 14 de julio de 2014

Por Violeta Orozco Barrera*
FES Acatlán, UNAM

La purificación

Esperar a que pase la sombra
Y que el silencio
Se detenga en su penumbra
Para clarificarse
Que el agua limpie al agua
Para que el árbol
talado anochezca.

Esperar a que el árbol crezca
Y a que el pájaro halle su camino
Entre el laberinto
Del cabello del árbol.
Esperar a que el cuerpo olvide
Los hábitos de la vejez
Y la nostalgia
Para reenamorar el aire
Para desenmascararse
Y empezar a bailar de placer.
Esperar a que pase la lluvia,
Esperar a que pase el aire

Raindrop, by boletin on Apr 29, 2014 www.freeimages.com

* Ganadora del Premio Nacional Universitario "José Emilio Pacheco" en la categoría de Poesía. Estudió Física y Filosofía en la UNAM y actualmente se dedica a la poesía y a la traducción. Ha publicado en las revistas estudiantiles *El Aleph* y *Sankara* y se ha presentado en los *Miércoles literarios* con Óscar de la Borbolla. Ahora escribe en la revista digital *Quinqué*, y publicará próximamente en la revista de la Universidad Veracruzana "La palabra y el hombre."
<@ultravioleta>

Canta el agua

Canta el agua
y en su canto
se lleva al llanto
arrastra el dolor de los años
y ensucia de azul el verano.

Canta el agua
y en su cauda
encera veredas de cerro
se lleva memorias de barro.

Canta el barco del agua
contra el canto de las eras
galopa a grandes saltos.

Canta el agua
canta el agua en su caída
despeñándose con la fuerza
de mil millones de años.

Staubbach Falls, by radowan8 on Jun 18, 2013 www.freeimage.com

Fractura de costilla

Morir en un golpe de sol
desconocido para la propia luz
con el norte fundido con el sur
confundido en el azul
de la distancia atroz.

Morir en un golpe de sol
atrapado entre el norte y el sur
una luz confundida de voz
igual a tu rojo y tu azul.

Te atropelló el olvido
y en medio del pasmo sorprendido
tu paso inseguro desapareció.
Un calor repentino
fundió tu dolor
en cúspides divinas
y renació algo en tu color
de naciente niño.
Moriste en un golpe de sol
ascendiendo a un infinito
que no podías tocar.
Soplaba en tu interior
un empuje primordial
morías dando vida.
a través de tu costilla
¡oh inmortal Adán!

Yellow Bamboo, by Krappweis on Jul 25, 2012 www.freeimage.com

RECUENTOS Y REFLEXIONES EN TORNO A OCTAVIO PAZ

Texto recibido: 2 de mayo de 2014
Texto aprobado: 5 de junio de 2014

Por Darío Ortigoza Adame*
CCH Azcapotzalco, UNAM



Paz, www.mexicoescultura.com

Resumen

Con motivo del centenario del nacimiento de Octavio Paz, este escrito brinda información acerca de personas, instituciones, eventos y circunstancias históricas que formaron la personalidad, pensamiento y habilidades de uno de los ensayistas y poetas mexicanos más importantes del siglo xx. Hablaré sobre su familia, su despertar político en la escuela secundaria, sobre la relevancia de un maestro que tuvo en el bachillerato, amigos poetas, estudios, viajes, trabajo para revistas y para algunos programas de televisión. También, la postura de Paz frente a algunas ideas de Marx y el movimiento de izquierda en los tiempos que vivió el poeta. Uno de los principales propósitos del texto es exponer la importancia de los programas que Paz grabó para Televisa, ya que permitieron que una parte de la audiencia mexicana de los ochenta disfrutara y leyera poesía a través de la creatividad, la voz y la musicalidad del propio Paz. Programas que podemos gozar de nuevo el día de hoy mediante el Internet.

Abstract

Because of the 100th anniversary of Octavio Paz's birthday, this article gives information about people, institutions, events and historical circumstances that nurture the personality, thinking and skills of one of the most important Mexican essayists and poets of the 20th century. You will read about his family and some relatives, his political awakening in middle school, an important teacher he had in high school, poet friends, studies, travels and work for some magazines and TV programs. The article lets you know the position of Paz before some Marx's ideas and the left movement in the times the poet lived. An important issue of this text deals with the importance of the TV programs Paz recorded for Televisa because they had some Mexican audience of the 80's learn to enjoy and read poetry through Paz's own creativity, voice and musicality. Programs you can enjoy today via the Internet.

*Es Licenciado en Economía. Cuenta con los Diplomados en Administración Industrial y de Actualización de la Enseñanza de la Comprensión de Lectura Extranjera. Profesor de Inglés Asignatura "A" Interino, CCH Azcapotzalco, UNAM. <darioadame@gmail.com>

Palabras clave: poesía, México, Paz, Pellicer, Alberti, Berkeley, Pound, Elliot, Buñuel, *Ramayana*, *Mahabharata*, Matsuo Basho, García Terrés, Marx, Unión Soviética, Televisa, Nobel.

Keywords: *poetry, Mexico, Paz, Pellicer, Alberti, Berkeley, Pound, Elliot, Buñuel, Ramayana, Bahabharata, Matsuo Basho, García Terrés, Marx, Soviet Union, Televisa, Nobel.*

El 31 de marzo de 2014 se cumplió un centenario del nacimiento de un poeta y ensayista que marcó a México y al mundo en el siglo xx: Octavio Paz Lozano. Por este motivo, enseguida presento algunos de los eventos e información significativos de su vida, y varias reflexiones en torno a este mexicano universal.

Sus primeros años

- El poeta y ensayista nació en los dolores de parto de un nuevo México; sus primeros años los pasó en un lugar entonces pueblerino de la Ciudad de México, Mixcoac.
- Tuvo la influencia literaria de su abuelo, Ireneo Paz, el cual fue abogado, editor de un diario, periodista y novelista. De su padre, Octavio Paz Solórzano, conoció sus correrías como abogado, escribano de Emiliano Zapata y su problema con el consumo de alcohol.
- Las figuras femeninas en la casa de Mixcoac donde creció el poeta, fueron su madre, Josefina Lozano, y su tía, Amalia Paz. De su madre, él recordaba cómo cantaba canciones populares españolas.
- Desde fines de 1916 hasta 1920, vivió en California, Estados Unidos, donde su padre se desempeñó como representante de Emiliano Zapata.
- Los padres de Paz se preocuparon por la educación de su hijo, quien asistió a colegios donde le enseñaron francés e inglés.
- En 1929, ya en secundaria, le tocó tener como compañero de banca a José Bosh, un exiliado de España que un día le compartió un folleto de la Federación Anarquista Ibérica, la FAI. Era un texto de Pedro Kropotkin. Paz simpatizaba con el anarquismo.

Debemos considerar que las escuelas eran, en el México posrevolucionario, instituciones de reciente creación. Una gran parte de la población era analfabeta y era usual ver en un salón de clases de secundaria, por ejemplo, muchachos de diferentes edades que se llevaban entre sí varios años. Niños y jóvenes convivían en una misma aula y sus procedencias eran muy diversas: hijos de carpinteros, de tenderos, de burócratas de todos los niveles, etc. Agréguese la efervescencia política que se vivía: un México creando un proyecto común para todos los agentes sociales; un mundo en el que la Unión Soviética surgía como la esperanza de muchos para llevar a cabo, de manera eficiente e irrefutable, el socialismo

científico. Éste era el conglomerado humano, social, con el cual Paz compartió las calles, las aulas, las manifestaciones y las noticias.

Pellicer

En 1930, Paz ingresó a la preparatoria de San Ildefonso de la Universidad Nacional Autónoma de México. Si bien ya había leído mucho, fue en el bachillerato donde conoció la revista *Contemporáneos* y, como él mismo lo dijo, aunque no siempre entendía todos los escritos, lo impactaron enormemente. Cabe destacar el hecho de que en 1931 le dio clases ni más ni menos que Carlos Pellicer. Paz recordaba que les leía en clase sus poemas, con su voz de ultratumba. El alumno solía visitar a su maestro en su casa de las Lomas de Chapultepec y éste le presentó en persona a los poetas Villaurrutia, Cuesta, Novo y a José Gorostiza. Al joven Paz, estos y otros poetas le abrieron los ojos y le enseñaron poesía moderna.

En el bachillerato, Paz comenzó una actividad que ejercería a lo largo de su vida: la publicación de revistas literarias. *Barandal* (1931-1932) fue su primer acercamiento al mundo editorial.

Fotografía: Archivo Histórico del Colegio de Ciencias y Humanidades. SCI 2015.



Alberti

Al terminar el bachillerato eligió estudiar derecho en la UNAM. En 1934, Paz se enteró que vendría a México el poeta Rafael Alberti. Éste y su esposa se quedaron varios meses en el país, tiempo en el que el joven Paz los visitó en su apartamento de Tacubaya. En sus memorias señala: “Era maravilloso oírlo recitar un pasaje de Góngora, una canción de Lope, un soneto de Garcilaso. Hablaba con calor y generosidad de sus amigos –García Lorca, Bergamín, Altolaquirre– y también de Neruda [...] se transformaba al decir en público sus poemas. Los decía muy bien, quizá demasiado bien. A pesar de mi admiración, lo encontré siempre un poco teatral”.¹ A mí, como a muchos otros, nos pa-

¹ Paz, Octavio, *Las palabras y los días*, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes y Fondo de Cultura Económica, 2008, págs. 88-89.

rece sorprendente esta observación del poeta mexicano, porque él precisamente tenía una forma muy especial de declamar su poesía y de hablar. Lo cual no es reprobable, porque la construcción de nuestra individualidad también se expresa en la particular forma en que hablamos y en el lenguaje corporal que utilizamos. Pero también es cierto que el declamar poesía exige una cierta actuación, cierto rito.

Alberti también impactó al joven Paz porque después de que oyera la poesía de varios de los poetas jóvenes mexicanos con quienes departía, tuvo a bien comentarle: “En lo que escribes hay una búsqueda de lenguaje y por eso tus poemas, en el fondo, son más revolucionarios que los de ellos”.²

El pensamiento y quehacer humanista llevó a Paz a Yucatán en 1938. Allí dio clases de alfabetización a hijos de trabajadores. En la Ciudad de México, la izquierda recibió la invitación de Rafael Alberti y Pablo Neruda para que Pellicer y Paz asistieran a un congreso de escritores. Es de resaltar que ni Paz ni Pellicer pertenecían al partido comunista.

Interesado por los movimientos históricos sociales que les tocaron vivir a su abuelo y a su padre, Octavio Paz Lozano tuvo la oportunidad de vivir por vez primera, en carne propia, un gran conflicto que ocurrió en un país cuyo pasado se encuentra fuertemente enlazado al de México y al de su madre, España.

Durante el Congreso de Escritores en Defensa de la Cultura, se descalificó a Andre Gidé por las revelaciones que hizo en su libro *Regreso a la URSS*

En Barcelona, Paz se reencontró con José Bosh, al que creía muerto. Éste le contó que vivía escondido ya que las purgas que Stalin había iniciado en 1934 con la muerte de Sergei Kirov, se habían extendido más allá de las fronteras de la Unión Soviética. Simplemente hay que recordar cómo Troski murió asesinado en México por órdenes de Stalin.

Por lo ya relatado, Paz deploró y rechazó las acciones de la cúpula gobernante en la Unión Soviética y con ello, se ganó la enemistad de muchos simpatizantes del pensamiento de izquierda en México.

La poesía estadounidense

Al regresar a México, fundó junto con otros la revista *Taller*. Terminó su carrera de abogado y concursó por una beca Guggenheim. Alfonso Reyes avaló que Paz acudiera becado en 1943 a San Francisco para estudiar en la Universidad de Berkeley. Finalizó sus estudios en dicha institución y escribió un trabajo que le habría de tomar dos años: “Estados Unidos y su expresión poética”. De sus años como adulto en los Estados Unidos,

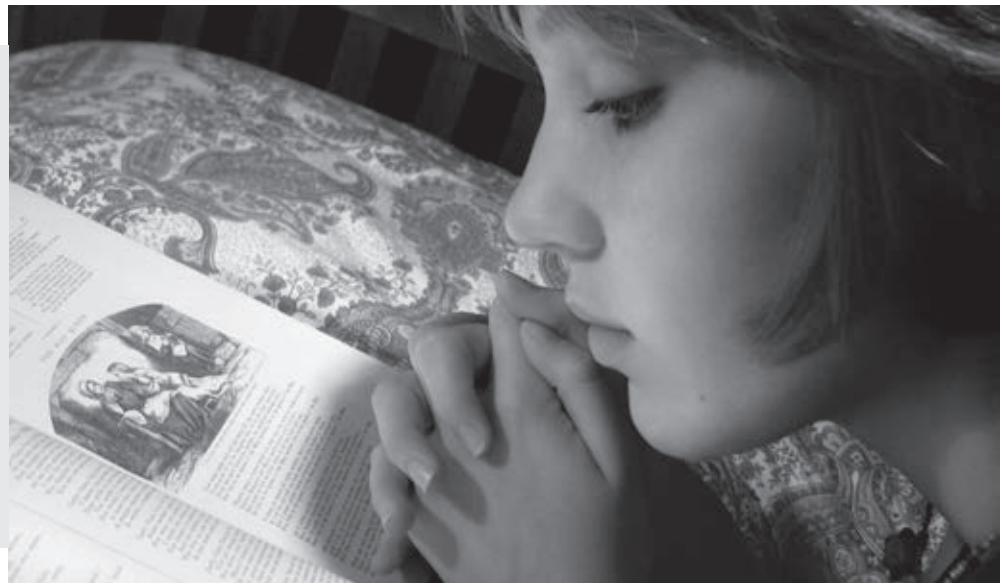
² *Op.cit.* pág. 90.

el poeta y ensayista recordaba: “En los Estados Unidos experimenté días de alegría y otros de depresión. Leí incansablemente a los poetas estadounidenses e ingleses, y gracias a su ejemplo comencé a escribir poemas en español libre de la retórica que estaba aún asfixiando a los jóvenes poetas de España y Latinoamérica. En pocas palabras, sentí que renacía. Nunca me había sentido tan vivo. La guerra transcurría y los estadounidenses estaban viviendo uno de los más grandes momentos de su historia. En España, había encontrado la fraternidad en el rostro de la muerte; en los Estados Unidos, descubrí la calidez de la vida”.³

Su estancia en el poderoso vecino de México le permitió también leer la revista *Partisan Review*, la cual fue una de las más importantes revistas literarias en los Estados Unidos. Ligada en un principio al Partido Comunista, después se desligó de toda afiliación partidista, lo cual avalaba totalmente el poeta mexicano.

Partisan Review abarcaba escritos de arte, literarios, culturales y políticos. Una de las temáticas de especial interés para la revista era la libertad cultural. Indudablemente, esta revista habría de ser punto de referencia para las futuras revistas que Paz dirigiría en México: *Plural* y *Vuelta*.

Fue precisamente la libertad cultural otro de los temas de ruptura de Paz con no pocos integrantes de la izquierda a nivel mundial; pero a su vez, fue un vaso adicional comunicante que lo puso en contacto con una gran pléyade que formaba parte de los círculos de poder y cultura de la derecha no sólo en México, sino en todo el mundo.



Reading, by the franz on Aug 8, 2007 www.freeimage.com

³ Traducción propia de Caistor, Nicholas, *Octavio Paz*, London (uk), Reaktion Books, 2008, pág. 53.

Pound y Elliot

El estar en los Estados Unidos le permitió a Paz estudiar a los poetas estadounidenses e ingleses. Dos escritores estadounidenses llamaron principalmente su atención, Ezra Pound y T.S. Elliot.

Ezra promulgó el imaginerismo, movimiento poético que preconizaba la libertad temática y formal, y el uso del lenguaje coloquial. Sus poetas recurrieron al verso libre, la asonancia y la aliteración. Pound destacó por sus ensayos literarios, los cuales alimentaron indudablemente a Octavio Paz.

Algo que llamó poderosamente la atención de Pound fueron los ideogramas chinos. En su *ABC of Reading*, señala: “La representación china de algo no hace referencia sólo a un sonido, sino a la cosa misma, o incluso a un grupo de cosas. Por ejemplo, el ideograma correspondiente a *rojo* es un signo-dibujo que se forma abreviadamente de los signos-dibujos de una rosa, una frambuesa, el óxido de hierro y un flamenco”.⁴ Por supuesto, Pound vio en ello una relación muy próxima con lo que es el lenguaje poético. Éste será otro punto de encuentro entre Ezra Pound y Octavio Paz.

Por otra parte, T.S. Elliot fue el poeta más influyente en el mundo literario en los treinta y en las siguientes tres décadas del siglo xx. Se destacó por su ingenio mordaz, sus escritos en prosa, en donde analizó las corrientes de pensamiento de sus tiempos, y porque escribió poemas de gran extensión –Octavio Paz también los llegará a escribir más tarde–. Trabajó como docente, editor asistente y empleado de la Sección Exterior del Lloyds Bank, ya que dominaba varios idiomas. En ocasiones la poesía de Elliot tenía la influencia sincopada del jazz. Para Paz y para Elliot, la poesía es un ejercicio de improvisación. Improvisación dotada de dominio de la palabra, de sus significados, del ritmo, de la música de las palabras. Un músico contemporáneo, Hal Galper, destacó un proceso propio de los músicos: imitación, internalización e innovación. Lo anterior no sólo es privativo de la música, también de otros campos del quehacer humano y, en general, del aprendizaje significativo.

A diferencia de Paz, Elliot fue un fructífero escritor de obras de teatro y, por sus creencias anglicanas, nunca se divorció.

El servicio exterior mexicano

Una vez que terminó sus estudios literarios en la Universidad de Berkeley, Paz tuvo la oportunidad de ingresar al servicio exterior mexicano. Gracias a ello, viajó a Francia. Allí profundizó en el pensamiento existencialista y el surrealista, y conoció a Peret y Breton en persona.

⁴ Pound, Ezra. *ABC of Reading*, London, Great Britain, Faber and Faber, 1961, págs. 17-22.

Su pasión por las letras y su relación cercana y comprometida con los pensadores y artistas que vivían en Francia, lo alejaban del típico funcionario gubernamental. En abril de 1951, en Cannes, escribió un ensayo en torno a la película *Los olvidados*, dirigida por uno de los artistas más representativos del surrealismo, Luis Buñuel. La cinta disgustó a muchos porque mostraba la otra cara de las grandes ciudades: su pobreza, una pobreza no idealizada. Pero sobre todo molestó a mexicanos porque Buñuel, que vivía en México, presentó la situación de las masas olvidadas en escenarios mexicanos y rompió la imagen dulce y abnegada de la madre mexicana que por tanto tiempo se mostró en la llamada época de oro del cine mexicano. Sin prestar atención a ello, Paz destacó el uso de lo onírico y la presencia continua de la fatalidad histórica en la vida de los personajes de la película. Muchos consideran que el hecho de que Paz repartiera su ensayo en persona a la salida del festival de Cannes, influyó para que Buñuel fuera galardonado con la Palma de Oro como mejor director, ya que esto ayudó al público a degustarla.

Torres Bodet se molestó con Paz por su defensa del filme de Luis Buñuel y su simpatía por los surrealistas, y lo envió a la India como castigo.

En la India, en 1952, Paz escuchó en la lengua en que fueron escritos los poemas clásicos el *Ramayana* y el *Mahabharata*. Sin embargo, en enero de 1953, Paz fue enviado a Tokio. Allí redactó el primer convenio de colaboración cultural entre México y Japón. Sin embargo, se enfermó seriamente su entonces esposa, Elena Garro. Los Paz viajaron a Suiza, donde Elena recibió el tratamiento médico adecuado que no pudo obtener en Japón, y poco tiempo después regresaron a México.

El regreso a México

Paz regresó en 1953 a un México distinto, pero donde gozaba de un gran reconocimiento. Aprovechando su capacidad como promotor y editor, encabezó la *Revista Mexicana de Literatura*.

En 1955, Paz continuó en México el estudio de la poesía japonesa que había tenido el privilegio de escuchar en Japón. Aunque no hablaba el japonés, su interés por ella lo hizo trabajar junto a un amigo suyo, Eikichi Hayashiya,

para traducir al español la obra de Matsuo Basho, *Sendas de Oku*. En ella, Paz demostró su cabal entendimiento del minimalismo y la musicalidad de la poesía japonesa.

En 1956, Jaime García Terrés invitó a Octavio Paz al proyecto "Poesía en Voz Alta», el cual quedaría integrado por Paz, Juan José Arreola, el director teatral Héctor Mendoza, el pintor Juan Soriano y Leonora Carrington, entre otros. El proyecto tenía como objetivo primordial que jóvenes actores y actrices dieran voz a la poesía para darla a conocer mediante los escenarios teatrales. Aunque hay que señalar que después se convirtió en un proyecto fuertemente teatral, dándoles el mayor peso a las obras. En este proyecto participó, activa y destacadamente, Elena Garro con tres de sus obras teatrales: *Andarse por las ramas*, *Los pilares de Doña Blanca* y *Un hogar sólido*. Aunque el proyecto duró hasta 1963, Elena y Paz se divorciaron en 1959.

Regreso a Francia, la India y de vuelta a México

Tal como es la vida para no pocos seres humanos, cíclica, Paz regresó a Francia en 1959. Permaneció allí hasta 1961, con una activa comunicación y comunión con los intelectuales presentes en dicho país, los cuales provenían de todas partes del mundo.

En 1962, regresó a la India como funcionario gubernamental mexicano y tuvo un viaje de exploración hacia el interior de sí mismo. En ese viaje conoció a la que sería su segunda esposa; con ella, establecería una alianza de por vida: Marie-José.

Pero en 1968, Paz renunció a la embajada debido a la represión de los estudiantes mexicanos ocurrida en Tlatelolco, el 2 de octubre de 1968. El poeta y ensayista no regresó inmediatamente a México; lo hizo hasta 1971.

En 1977, Octavio Paz se enfrentó a Carlos Monsiváis. Paz negó que el desarrollo de la sociedad que vaticinó Marx se hubiera cumplido. Pero sobre todo condenó la represión y manipulación cultural que se observaba en la extinta Unión Soviética, Cuba y China. La izquierda a nivel nacional y mundial le prodigarán sentimientos hostiles y de denuesto.

La Unión Soviética cayó, pero el control cultural gubernamental continuó en Cuba y China, donde hoy día no hay un libre acceso al Internet, por ejemplo. Sé que algunos



www.escritores.cine.mexicano.com.mx

lectores me dirán que en México no todos sus habitantes tienen acceso al Internet, a la cultura de la población urbana de la Ciudad de México, y a la formación educativa obligatoria que la ley mexicana señala. Es cierto, y también reconozco que no existe, hasta ahora, país en el mundo donde ello ocurra para todos sus habitantes.

Paz y Marx

Octavio Paz leyó a Marx, pero no fue un erudito infalible en cuanto al pensamiento del filósofo alemán. En *Corriente alterna*, uno se da cuenta de que el poeta no leyó, como no lo han hecho otros intelectuales, los *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política (Grundrisse)* de 1857-1858.

Muchos criticaron y critican hasta la fecha el economicismo de Marx. Falso. Marx no era economicista. Muchos dicen que él escribió que la estructura determina la superestructura, de tal manera que ésta es un reflejo de aquélla. Por eso Paz escribió: “Marx no podía explicarse el ‘milagro’ del arte griego: no correspondía al sistema social de Grecia. ¿Qué habría dicho ante las artes de los primitivos o ante las de Oriente y la América precolombina?”⁵

Sin embargo, en los *Grundrisse* de Marx, podemos leer: “En lo concerniente al arte, ya se sabe que ciertas épocas de florecimiento artístico no están de ninguna manera en relación con el desarrollo general de la sociedad, ni, por consiguiente, con la base material, con el esqueleto, por así decirlo, de su organización. Por ejemplo, los griegos comparados con los modernos, o también Shakespeare”.⁶

Lo anterior no demerita la crítica que hizo Octavio Paz de la predicción escrita por Marx en cuanto a que el gran desarrollo del capitalismo y la abundancia de bienes que generaría, contrapondría a las dos clases detrás del capital: asalariados y capitalistas. De ello resultaría una sociedad donde éstos últimos desaparecerían para dar paso a una sociedad libre de explotación, en la cual el producto de su trabajo se distribuiría democráticamente.

Las teorías se prueban en la realidad, y para las teorías sociales no hay pruebas de laboratorio. Así que lo que predijo Marx no se cumplió ni en la antigua Unión Soviética, ni en China, ni en Cuba, ni en Nicaragua. Porque en ninguno de esos países el gran desarrollo de las fuerzas productivas entró en contradicción con las clases sociales que mencionó Marx. Es más, para aquellos que vivían en el capitalismo, antes existían dos tipos de sociedades posibles para soñar con un futuro mejor: la ca-

red-star-with-hammer-and-sickle-853697-m

⁵ Paz, Octavio, *Corriente alterna*, México, Siglo XXI Editores, 1967, pág. 201.

⁶ Marx, Karl, *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política (Grundrisse)* de 1857-1858, Vol. 1, México, Siglo XXI Editores, 1971, pág. 31.

pitalista y la comunista. Hoy sólo queda una de ellas. La mayoría de los inmigrantes de hoy día, y los que quieren serlo, desean llegar allí donde reina el libre capitalismo. No conozco de grupos humanos que quieran emigrar a Cuba o a China. Lo cual no quiere decir que el capitalismo será inmortal. ¿O sí?

Paz y Televisa

Ya mencioné más arriba, en este escrito, que todo aprendizaje significativo es imitación, internalización e improvisación. También se habrán dado cuenta de que en lo que he relatado de la vida de Paz, destacan mucho las oportunidades que él tuvo y aprovechó para leer y escuchar a poetas.

El discurso literario tiene características específicas; posee, como señala Teun A. Van Dijk, ciertas “marcas” textuales que no es común que ocurran en otros textos y que influyen en los procesos cognitivos de comprensión y deleite del texto. Unas “marcas” son gramaticales; pertenecen a las reglas, categorías y estructuras de la gramática. Otro tipo de “marcas” presentes en ella son, siguiendo los conceptos de Van Dijk, las estructuras retóricas: la sustitución, la supresión, la permutación y la adición sintácticas. Una última “marca” que hay que tener presente es *el estilo*. Éste se refiere a las maneras específicas de escribir, hablar y pronunciar que tiene alguien.⁷

Las marcas del discurso literario que Paz aprendió a lo largo de su vida, las compartió a través de la televisión mexicana. Ésa fue una de las grandes aportaciones de Paz para con el México de los ochenta.

En mi caso, y en el de muchos niños y adolescentes de mi generación que vimos los programas *Conversaciones con Octavio Paz* y *México en la obra de Octavio Paz*, fue la primera vez que escuchamos poesía recitada por un poeta. No entendíamos las discusiones en torno a las corrientes filosóficas, ni estábamos al tanto de las noticias más importantes de aquellos años, pero disfrutábamos cómo recitaba Octavio Paz los poemas. Con la imitación fuimos capaces de poder gozar no sólo su poesía, sino también la de otros.

No quiero menospreciar a mis profesores de primaria y secundaria. Simplemente quiero destacar que mis compañeros de escuela y yo no tuvimos un profesor que nos declamara

No entendíamos las discusiones en torno a las corrientes filosóficas, ni estábamos al tanto de las noticias más importantes de aquellos años, pero disfrutábamos cómo recitaba Octavio Paz los poemas.

⁷ Van Dijk, Teun A., *Estructuras y funciones del discurso*, México, Siglo XXI Editores, 1980, págs. 118-130.

poesía. Esa poesía que con música canta una historia, describe una ciudad, un edificio, la ida de un padre o el sol deslumbrante.

Asimismo, tampoco aplaudo todo lo que hizo y hace Televisa, pero reconozco que al apoyar a Octavio Paz permitió a muchos, yo entre ellos, el disfrute de la poesía. Como ha sucedido siempre y seguirá aconteciendo, la competencia de Televisa, Imevisión, también tuvo sus secciones literarias a cargo de Ricardo Garibay, Luis Spota y Gutierre Tibón. Sin embargo, ninguno de los tres podía competir en poesía con Octavio Paz.

Para las generaciones nuevas y para los que no vieron los programas, la buena noticia es que el presidente de Televisa, Emilio Azcárraga Jean, anunció recientemente la donación de todo el material que grabó Paz para su empresa. Actualmente ya subieron al Internet varios programas, y continúan subiéndolos. Pueden comenzar a verlos en la dirección <www.elem.mx>

La difusión de Paz y de su pensamiento no izquierdista en los ochenta mediante Televisa, se entiende por el contexto histórico que vivía el mundo en ese entonces: la Guerra Fría, el temor de que surgiera otra Cuba, otros movimientos guerrilleros como los de El Salvador y Nicaragua. Ya bastante habían sido asustados los empresarios y sus representantes gubernamentales con el movimiento estudiantil de 1968 y los movimientos guerrilleros de la Liga 23 de Septiembre en el Valle de México, y los de Genaro Vázquez y Lucio Cabañas en Guerrero, en los setenta.

En el aniversario número 70 de Octavio Paz, bajo la premisa de difundir la cultura de forma masiva, sus poemas y su pensamiento se transmitieron cuatro días a la semana en distintos canales de Televisa.

Vi los programas televisivos de Paz y desde entonces me ha gustado la poesía. Primero, la disfruté auditivamente; después, observándola en la página blanca. Allí me di cuenta de otra característica innovadora de varios de los poemas de Paz: su distribución espacial. Influida por la pintura, ya que entendía el quehacer poético como un resultado, en muchas ocasiones, de la experimentación sensorial a toda expresión artística, Paz escribió "Blanco". Poema que, en algunas de sus secciones, puede leerse dando saltos de izquierda a derecha, de derecha a izquierda, de abajo hacia arriba, de arriba hacia abajo, o de manera circular. Paz no era alguien que limitara al lector. Tal como hacemos al apreciar una obra pictórica o una escultura, así podemos proceder al deleitarnos con este fragmento del poema referido:



Camara, by Sammylee on Nov 30, 2003 www.freeimages.com

me miro en lo que miro	<i>es mi creación esto que veo</i>
como entrar por mis ojos	<i>la percepción es concepción</i>
en un ojo más límpido	<i>agua de pensamientos</i>
me mira lo que miro	<i>soy la creación de lo que veo</i>
delta de brazos del deseo	<i>agua de verdad</i>
en un lecho de vértigos	<i>verdad de agua</i>

La transparencia es todo lo que queda⁸

Paz y los reconocimientos

Aunque no era santo de la devoción de muchos, la grandeza en el manejo del discurso literario que tuvo Paz le fue reconocido con un gran número de premios, entre ellos: Becario de la Fundación Guggenheim, 1944; Premio Xavier Villaurrutia 1957 por *El arco y la lira*; Premio Internacional de Poesía, Bruselas, Bélgica, 1963; Premio del Festival de Poesía Flandes (compartido con Jorge Guillén, Saint-John Perse, Leopoldo Segá y Giullia Yllyes), 1972; Premio Nacional de Ciencias y Artes en Lingüística y Literatura, 1977; Premio Nacional de Letras, México, 1977; Premio Cervantes, 1981; Premio Internacional Neustadt de Literatura, 1982; Premio Oslo de Poesía, Noruega, 1985; Medalla Picasso, otorgada por la Unesco, París, Francia, 1987, y Premio Nobel de Literatura, 1990.

Paz ha sido hasta el momento el único Premio Nobel en literatura que ha conseguido un mexicano.

Recomendación

No voy a escribir el título de alguno de sus libros de poemas o ensayos. Lo que sí puedo recomendar respecto a su poesía es que primero la escuchen. En el Internet hay una cantidad enorme de videos y audios; descarguen algunos, los que deleiten su oído, los que los sorprendan. Enseguida, consigan el texto. Finalmente, escuchen a Octavio Paz y léanlo. Después de eso, sé que compartirán este parecer: nadie mejor que Paz para leer sus poemas.

Una vez que disfruten parte de las peras del olmo de Paz, irán y conseguirán más; o... a diferencia de lo que pasa con las del peral... comerán las mismas, una vez más. Fruto repetido. Deleite repetido. La poesía es inmortal.

Bibliografía

Paz, Octavio, *Obras completas* (cinco volúmenes), Ciudad de México, FCE, Círculo de Lectores, 1994.

⁸ Paz, Octavio, *El fuego de cada día*, Barcelona, Seix Barral, 1989, pág. 218.

IN MEMORIAM, **CRISTINA CARMONA***

Por Gloria Alicia Rubio Gómez**
CCH Azcapotzalco, UNAM



Fotografía: Archivo Histórico del Colegio de Ciencias y Humanidades. SCI, 2015.

Este año, y los últimos meses del pasado, han sido de pérdidas y de luto. Gente maravillosa como Carlos Fuentes, Juan Gelman, José Emilio Pacheco, Federico Campbell, Luis Villoro, Emmanuel Carballo y el inolvidable Gabriel García Márquez, entre otros, nos dejan preguntas y reflexiones sobre la vida que llevamos y cómo deberíamos vivirla. Junto a ellos, yo ubico a una notable profesora del Colegio de Ciencias y Humanidades, de los planteles Sur y Naucalpan, que perdió la vida este 12 de abril, Cristina Carmona.

Los verdaderos formadores, los que aman el conocimiento y lo transmiten con amor, habilidad y creatividad son como esas estrellas inextinguibles que surcan los espacios y siempre, siempre están ahí. Cristina pertenecía a este tipo de formadores. Todavía leo y vuelvo a leer los trabajos que elaboró con otros profesores como Margarita Krap e Ysabel Gracida sobre la primera revisión curricular del Colegio, entre otros, trabajos que recogieron las semillas de un modelo de enseñanza y aprendizaje (Pablo González Casanova), el cual evocaba la educación y el conocimiento como conciencia posible, el *areté* del que hablaba Sócrates.

El Colegio se enriqueció, como todos nosotros, docentes y alumnos, con la presencia de Cristina, su docencia, trabajos, participación en seminarios y formación de profesores, entrega y compromiso.

* Texto tomado de <<http://www.jornada.unam.mx/2014/04/22/correo>>

**<rubliclon2@yahoo.com.mx>

LA ASOCIACIÓN LATINOAMERICANA DE FILOSOFÍA DE LA EDUCACIÓN, AC, EN COLABORACIÓN CON LA FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS DE LA UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO (UNAM)

CONVOCAN

a todos los interesados en temas relacionados con la filosofía de la educación, a presentar propuestas de trabajos para el

3er Congreso Latinoamericano de Filosofía de la Educación

“Las tradiciones de la filosofía de la educación en
América Latina: del norte al sur”

a realizarse en las instalaciones de Ciudad Universitaria de la UNAM, México, DF, del 29 de junio al 2 de julio de 2015.

Antecedentes

Como uno de los propósitos de la Asociación Latinoamericana de Filosofía de la Educación (ALFE), AC, es crear espacios de encuentro entre investigadores del área de la filosofía de la educación en América Latina, y siendo ésta un área interdisciplinaria, el estudio filosófico del fenómeno educativo es algo que requieren emprender las sociedades, los grupos académicos, los especialistas y el público en general de los países latinoamericanos.

Por tal motivo, nos dimos cita más de 300 personas en el 1er Congreso, realizado en la Pontificia Universidade Católica de Campinas, en 2011, y en el 2do Congreso, que se





3^{er} CONGRESO LATINOAMERICANO DE FILOSOFÍA DE LA EDUCACIÓN

29 de junio al 2 de julio de 2015
UNAM, Ciudad Universitaria, México, D.F.

**Las tradiciones
de la filosofía de la educación
en América Latina:
del norte al sur**



llevó a cabo en la Universidad de la República, en Montevideo, Uruguay, en 2013, participaron más de 700 personas.

Debido a esta enorme respuesta, y ya con más experiencia, ahora le tocó a México ser elegido como país anfitrión para realizar el 3er Congreso en las instalaciones de la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM en el campus de Ciudad Universitaria.

Finalidad

El 3er Congreso Latinoamericano de Filosofía de la Educación busca ser un marco amplio de diálogo interdisciplinario para todos aquellos que estén interesados en una aproximación filosófica al fenómeno educativo en/desde/para América Latina. En busca de cumplir este objetivo, la temática a abordar será la siguiente:

“Las tradiciones de la filosofía de la educación en América Latina: del norte al sur”

Dentro de este tema, los trabajos podrán circunscribirse en alguna de las siguientes líneas temáticas:



- Las diferencias y similitudes de la filosofía de la educación dentro de América Latina.
- Lo propio y lo ajeno a lo latinoamericano en la filosofía de la educación.
- “Los clásicos” en la filosofía de la educación. La recuperación de tradiciones.
- “Lo emergente” en la filosofía de la educación. Actualidad y problemáticas.
- Enseñanza de la filosofía y la filosofía de la educación en América Latina.

El Congreso está dirigido a los miembros de la ALFE y al público en general. Se recibirán propuestas de trabajos en dos modalidades: trabajos concluidos y trabajos en proceso. Además habrá mesas redondas, mesas plenarias, magistrales, y actividades culturales y académicas.

Reglas para la presentación de propuestas

1. Cada autor podrá presentar sólo una propuesta, sin importar si ésta ha sido en coautoría.
2. Una propuesta podrá tener como máximo tres autores. Cuando haya más de un autor:
 - Uno de los autores será responsable del envío de la propuesta y la administración de los datos relativos de ésta.

- Sólo los coautores que efectivamente lleguen al Congreso recibirán certificado de asistencia.
3. Las propuestas deberán tener las siguientes características:
- Deberán estar escritas en español, portugués o cualquier otra lengua hablada en América Latina. En este último caso, el título, resumen y palabras clave deberán también estar en español o portugués.
 - Tendrán que indicar una de las líneas temáticas en las que se inscriben, además de título, resumen (entre 250 y 500 palabras), palabras clave (entre 3 y 5, separadas por comas) y obras consultadas. Deberán aparecer tanto el nombre como la institución de origen y el correo electrónico del autor o autores de la propuesta. Los ponentes deberán especificar los materiales a utilizar (proyector, televisión, reproductor de DVD, etc.) en el correo que envíen.
 - Los trabajos completos deberán tener una extensión de entre 25,000 y 45,000 caracteres, con espacios incluidos. En el caso de los trabajos en proceso, deberán tener una extensión de entre 15,000 y 30,000 caracteres.
4. ¿Cómo enviar las propuestas de trabajos?
- Las propuestas deberán ser enviadas al correo <3ercongresoalfe@gmail.com>, indicando en el asunto del correo electrónico: "Trabajo completo" o bien "Trabajo en proceso" y la línea a la que quiere adscribir su propuesta. Recibirá un correo confirmando su recepción.
 - Además, deberá adjuntar en el mismo correo su propuesta en un archivo <.doc> o bien <.docx>. Tendrá que utilizar la fuente Times New Roman, tamaño de 12 puntos, papel tamaño carta, márgenes preestablecidos con interlineado de 1.5 y de color negro. El archivo no podrá exceder el límite de 4 MB. Por tal motivo, todas las imágenes deberán ser incorporadas al documento base en su tamaño original (no redimensionar en el documento base) a 72 dpi de resolución máxima. Le sugerimos usar los formatos jpg o gif para sus imágenes.

Fechas establecidas

1ª Convocatoria	7 de julio de 2014
Límite de recepción de trabajos	30 de noviembre de 2014
Respuesta de trabajos aceptados	15 de enero de 2015
Programa completo	31 de marzo de 2015
Congreso	del 29 de junio al 2 de julio de 2015

Comité Académico Internacional

Alejandro Cerletti, Universidad de Buenos Aires/Universidad Nacional de General Sarmiento

Alexandre Filordi e Carvalho, Universidade Federal de São Paulo

Alexandre Simão de Freitas, Universidade Federal do Pernambuco

Alonso Bezerra de Carvalho, Universidade Estadual Paulista

Amarildo Luiz Trevisan, Universidade Federal de Santa María

Andrea Díaz Genis, Universidad de la República, Montevideo

Andrés Mejía Delgadillo, Universidad de los Andes, Bogotá

Ángel Alonso Salas, Universidad Nacional Autónoma de México

Ángela Medeiros Santi, Universidade Federal do Rio de Janeiro

Antonio Joaquim Severino, Universidade Nove de Julho

Artur José Renda Vitorino, Pontifícia Universidade Católica de Campinas

Avelino da Rosa Oliveira, Universidade Federal de Pelotas

Bruno Pucci, Universidade Metodista de Piracicaba

Carlos Cullen, Universidad de Buenos Aires

Diego Barragán, Universidad de la Salle, Bogotá

Elisete Tomazetti, Universidade Federal de Santa María

Enrique Puchet, Universidad de la República, Uruguay

Gregorio Valera Villegas, Universidad Simón Rodríguez, Caracas

Hilda Patiño, Universidad Iberoamericana de la Ciudad de México, México

De Rebus Philosophiae

Hilda Beatriz Salmerón García, Universidad Nacional Autónoma de México

Irazema Ramírez, Escuela Normal Superior Veracruzana

José Pedro Boufleuer, Unijuí, Universidade Regional

Leoni Maria Padilha Henning, Universidade Estadual de Londrina

Leopoldo Arteaga Ramírez, Universidad Ricardo Palma, Perú

Luis Flores González, Universidad Católica de Chile

Márcio Danelon, Universidade Federal de Uberlândia

Marcos Antonio Lorieri, Universidade Nove de Julho

Marcus Vinicius da Cunha, Universidade de São Paulo, Ribeirão Preto

María Guadalupe García Casanova, Universidad Nacional Autónoma de México

Marisa Meza, Universidad Católica de Chile

Martín López Calva, Universidad Iberoamericana Puebla, México

Mauricio Langon, Instituto de Profesores Artigas, Uruguay

Nadja Hermmann, Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul

Néstor Corona, Pontificia Universidad Católica Argentina

Patricia Velasco, Universidade Federal do ABC

Pedro Ângelo Pagni, Universidade Estadual Paulista

Pedro Gontijo, Universidade de Brasília

Pedro Goergen, Universidade Estadual de Campinas

Ralph Ings Bannell, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro

Renato Huarte Cuéllar, Universidad Nacional Autónoma de México

Samuel Mendonça, Pontifícia Universidade Católica de Campinas

Selene Georgina López Reyes, Universidad Popular Autónoma del Estado de Puebla

Silvio D. Oliveira Gallo, Universidade Estadual de Campinas

Sonia Vásquez, Universidad Católica de Chile

Tarcísio Santos Jorge Pinto, Universidade Federal de Juiz de Fora

Walter Omar Kohan, Universidade Estadual do Rio de Janeiro

Comité organizador local

Renato Huarte Cuéllar
Guadalupe García Casanova
Pilar Martínez Hernández
Alexandra Peralta Verdiguél
Itzel Casillas Ávalos
Luis Miguel Hernández Pérez
Rodolfo Cisneros Contreras
Josefina Magaña Solís
Ángel Alonso Salas
María Cristina Rico León
Adriana Hernández Barocio
Ana Rosa Ángela González Estrada
María Mayte Cruz Pérez
Jennifer Pérez Dorantes
Sofía Ortega Nava



Mesa directiva de la ALFE, AC

Samuel Mendonça, Pontificia Universidade Católica de
Campinas, Brasil
Natalia Sánchez Corrales, Universidad de La Salle, Colombia
Martín López Calva, Universidad Iberoamericana, Puebla,
México
Andrea Díaz Genis, Universidad de la República, Uruguay
Renato Huarte Cuéllar, Universidad Nacional Autónoma de
México, México
Andrés Mejía Delgadillo, Universidad de los Andes, Colombia
Eduardo Gabriel Molino, Instituto de Ed. Superior Alicia M.
de Justo, Argentina
Marisa Meza, Universidad Católica de Chile, Chile

Normas editoriales

Murmillos Filosóficos es una revista semestral publicada por la Secretaría de Comunicación Institucional, de la Dirección General del Colegio de Ciencias y Humanidades, UNAM. Publica fundamentalmente textos referentes al ámbito de la filosofía y a las Humanidades en general, tanto a nivel medio superior como a nivel superior en la que participen académicos de México y del extranjero. Éstas son las normas editoriales que rigen a *Murmillos* sobre los artículos o trabajos recibidos:

1. Los trabajos deberán ser inéditos, y su extensión no debe exceder de 20 páginas (letra Arial, de 12 puntos, a doble espacio). Deben contener bibliografía y aparato crítico (las referencias son en el formato APA-Harvard).
2. Los artículos deben contener el título, resumen y palabras clave.
3. Todos los artículos serán sometidos (sin el nombre del autor) a dos dictámenes académicos, realizados por los especialistas sobre la materia en cuestión, por profesores e investigadores de México y del extranjero. En caso de existir un dictamen a favor y uno en contra, se procederá a un tercer dictamen de desempate. Cabe destacar que los dictámenes incluyen las observaciones, sugerencias y críticas. El tiempo de espera de la dictaminación es de 30 días hábiles.
4. Además del artículo, se pide una síntesis curricular del autor de máximo cinco líneas, así como los datos del domicilio postal y correo electrónico, para que en caso de ser aceptado el artículo, puedan enviarse a domicilio postal los ejemplares de la revista.

La pertinencia y la publicación de reseñas, traducciones, entrevistas, obras fotográficas, noticias y documentos serán aprobadas de manera directa por el Consejo de Redacción, así como si procede o no para su publicación en alguna de las secciones de *Murmillos*. Todos los artículos serán enviados a las siguientes direcciones electrónicas, en las que se tendrá correspondencia permanente: <murmillos.cch@gmail.com> o bien, a la siguiente dirección postal: *Murmillos Filosóficos* (Ángel Alonso Salas): PEC de Historia II, Cubículo 9, CCH Azcapotzalco, Av. Aquiles Serdán 2060, Ex-Hacienda del Rosario, Azcapotzalco, DF, CP 02020.

CONVOCATORIA

MURMULLOS

Filosofía que descubre la voz de la verdad **Filosóficos**

Es una revista semestral publicada por la Dirección General Escuela Nacional Colegio de Ciencias y Humanidades de la UNAM a través de la Secretaría de Comunicación Institucional. Se publican textos referentes al ámbito de la filosofía y las humanidades.

Para el número 8, estamos invitando a que escriban algún artículo relacionado con el tema:

"INTERSTICIOS DEL ARTE Y LA FILOSOFÍA: REFLEXIONES SOBRE EL ARTE EN LA MODERNIDAD"

Las normas editoriales que rigen los ensayos de *Murmillos Filosóficos* son:

1. Los trabajos deberán ser inéditos, y su extensión no debe exceder de 12 páginas (letra Arial, a 12 puntos, doble espacio). Deben contener bibliografía y aparato crítico.
2. Los artículos deben contener el título, resumen y palabras clave.
3. Todos los artículos serán sometidos a dos dictámenes académicos, realizados por los especialistas sobre la materia en cuestión. En caso de existir un dictamen a favor y uno en contra, se procederá a un tercer dictamen de desempate.
4. Además del artículo, se pide mandar una síntesis curricular del autor de máximo 5 líneas.



Todos los artículos serán enviados a la siguiente dirección electrónica:
murmillos.cch@gmail.com

CIERRE DE CONVOCATORIA: 20 de febrero de 2015

