

Rousseau o la divinización de la Naturaleza

Rousseau or the divinization of Nature

Sergio Espinosa Proa*

Universidad Autónoma de Zacatecas (México)

sproa52@hotmail.com

DOI: 10.5281/zenodo.11476212

Recibido: 28/12/2023 **Aceptado:** 02/05/2024

Resumen: Este artículo aborda la filosofía de Jean-Jacques Rousseau, a partir de su noción de Naturaleza, que funciona como idea reguladora. El efecto es paradójico; las premisas y las consecuencias son cristianas, pero semejante categoría le es hostil a esta religión. Comenzando por Hume y deteniéndose en el Emilio, se muestran las aporías resultantes.

Abstract: This article deals with the philosophy of Jean-Jacques Rousseau, starting from his notion of Nature, which functions as a regulatory idea. The effect is paradoxical; the premises and consequences are Christian, but such a category is hostile to this religion. Beginning with Hume and stopping at Emilio, the resulting aporias are shown.

Palabras clave: Naturaleza, Romanticismo, educación, idea reguladora, aporías.

Keywords: Nature, Romanticism, education, regulatory idea, aporias.

* Antropólogo social (ENAH, 1977); Especialista en Investigación Educativa (UAEM, 1988); Maestro en Filosofía e Historia de las Ideas (UAZ, 1992); Doctor en Filosofía (Univ. Complutense de Madrid, 1997).
<https://orcid.org/0000-0003-1186-435X>

1. De la simpa-ética

Un buen filósofo lleva hasta el extremo ideas planteadas previamente, aunque no por completo desarrolladas, por otros filósofos. Les añade o les sustrae o les modifica algo, pero no aparecería en los manuales de Historia de la Filosofía sin ese modo atrevido y un tanto majadero de ser. Ocurre desde luego con el escocés David Hume (1711-1776). Para muchos, representa la cumbre del escepticismo. ¡Viento helado para cualquier pensamiento! Nadie, recién salido de las prensas, le prestó demasiada atención a su *opera magna* (el *Tratado de la naturaleza humana*, publicado en 1740). Hume era muy joven, así que no le importó. No obstante, no resulta posible abrigarse de su clima: un gélido aire fresco, y ya se verá por qué. Hume no cree, ni necesita creer, en nada. Pero dista de la imagen del energúmeno; todo lo contrario. Hablando de sí mismo, apunta:

Yo era un hombre de temperamento apacible, con dominio de mis nervios, de un carácter abierto, sociable y alegre, capaz de afectos, pero poco capaz de enemistades y de gran moderación en todas mis pasiones. Ni siquiera mi amor por la gloria literaria, mi pasión dominante, agrió nunca mi humor, a pesar de mis frecuentes disgustos (cit. en B. Russell, 2009, p. 711).

Todo iba muy bien, pero se topó en París con J. J. Rousseau, cuyo carácter era bastante distinto. Agua y aceite. ¿Casualidad? Lo cierto es que Hume tenía una noción bastante débil del Yo: en lugar de concebirlo como una sustancia constante, lo veía como un manojo siempre cambiante de percepciones. ¡"Yo" no es más que lo que percibe! Sólo eso.

Por mi parte, cuando entro más íntimamente en lo que llamo mi *yo*, me encuentro siempre con una u otra percepción particular, de calor o frío, de luz o sombra, de amor y odio, de dolor o placer. Nunca puedo coger al *yo* sin una percepción, y nunca puedo observar más que una percepción (Hume, 1984, p. 44).

En ello estaría completamente de acuerdo con el irlandés George Berkeley. Se trata de deslizar el tapete por debajo del Alma, cuya sustancialidad es ilusoria. Las consecuencias en Metafísica, en Teología y en Gnoseología son enormes. Hoy mismo, en plena apoteosis virtual, en un mundo precedido por el simulacro, como enseña Jean Baudrillard, nos resentimos de ella. ¿Tendrá que ver con el

temperamento? Quien quiere salvar su alma se vuelve, para todos los demás, francamente insoportable. Pero el escepticismo de Hume nos pone en otro tipo de aprietos: no se puede refutar -pero tampoco se puede aceptar. Al menos, es la opinión de B. Russell, que no oculta su incomodidad con el filósofo. Cómodo o no, Russell asevera que Hume es suficiente para anular al racionalismo de Kant o Hegel; ellos son "pre-humanos", por lo que bastará aplicarles su ácido escéptico para disolverlos. Pero el efecto sigue siendo muy nocivo, pues fortalece las formas irracionalistas del pensamiento: Rousseau, Schopenhauer, Nietzsche... Le preocupa que no exista una auténtica refutación de Hume, aunque lo estima indispensable. Resulta sumamente ambiguo para la filosofía, pues no permite *creer* ni siquiera en la experiencia o en la observación; de ellas no se aprende nada. "No podemos dejar de creer, pero ninguna creencia puede fundarse en la razón" (Russell, 2009, p. 724). Esta idea del *scholar* del Trinity College procede de un prejuicio evidente: el de que las creencias *deben* legitimarse ante el tribunal de la razón. ¿Y quién legitima a la razón? Russell exhibe, una vez más, su ingenuidad al criticar a Hume por haber escrito esta sentencia: "Hablando en términos generales, los errores en religión son peligrosos; en filosofía, son solamente ridículos". El haber puesto entre paréntesis las relaciones presuntamente causales lo desautoriza: equivocarse en religión no provoca -causal o necesariamente- peligro alguno. Silogísticamente correcto o no, Hume no ha dicho barbaridad alguna. Es muy difícil que se mate o se lleve a alguien a la hoguera por una mera disputa filosófica entre filósofos.

Porque, por naturaleza, y es bastante notorio, los seres humanos se rigen mucho más por los afectos que por las ideas. Las preferencias y opciones de Hume van por este camino: "La razón -dice en otra sección de su *Tratado*- es y debería ser solamente esclava de las pasiones, y no puede pretender otro oficio que el de servir las y obedecerlas". ¡De hecho, aunque la razón lo haya pretendido, nunca ha sido diferente! Tal vez sea sumamente desdichado o ingrato emprender otra vía, pero las creencias morales *no pueden fundarse en la razón*, a riesgo de descender en picada hacia una rigidez cadavérica. La razón es demasiado fría. La ética y la política fracasan y fracasarán siempre que se las quiera fundamentar racionalmente. Por eso Hume concede tanta atención a la simpatía. Lo dice por respeto a la experiencia, sin duda. Apenas se puede experimentar, ante un pensador así, otro afecto que el de la simpatía: "Sé filósofo, pero en medio de toda tu filosofía sigue siendo un hombre" (Hume, 1980, p. 64). Respecto de la crítica de Russell, el escocés podría invocar sus propias palabras acerca de la inutilidad de un escepticismo tan radical como el de Pirrón: lógicamente es irrefutable, pero pragmáticamente resulta

insostenible. La creencia es necesaria para la moral, excepto cuando viene dictada por el fanatismo (entusiasmo, dice Hume) y la superstición. Es evidente por qué: el territorio de la certeza es, en la vida real, extremadamente pequeño. No podemos no creer; pero sí es posible y necesario dejar de creer necedades. De la necesidad de creer no se sigue, ni se justifica, la creencia en cualquier cosa. En todo caso, la creencia se justifica si no contraviene a la moral, y ésta consiste, tal como decíamos arriba, en lo que podríamos llamar una ética de la simpatía. El egoísmo no se rechaza porque sea "malo", sino porque es insufriblemente antipático. Hume no estima prioritario desentrañar filosóficamente este afecto, sino ocuparse en distinguir con nitidez a qué se opone.

En efecto, según Hume, el agrado de las virtudes sociales se remonta directamente a la emoción originaria de la simpatía y de ninguna manera es el resultado de una imaginaria identificación del sujeto que juzga con el portador de la propiedad positiva y de un amor a sí mismo que de ahí resulte. El agrado tampoco se desprende de una reflexión sobre la utilidad concreta que la conducta o la propiedad juzgada pudiera tener o tenga para la persona que juzga, más bien, según el autor, en el agrado de la utilidad social se expresa inmediatamente una sociabilidad originaria del hombre, que hace superfluos los rodeos a través de reflexiones egoístas (R. Luthe en Volpi, 2005, p. 1017).

Desde esta perspectiva, se comprende sin dificultad por qué razón el filósofo niega que las "virtudes monacales" -celibato, ayuno, mortificación, negación de sí mismo- puedan considerarse virtudes en lo absoluto. Particularmente, se puede concebir todo esto como una moral de la alegría, menos aún que como prenda de una ética optimista. También se comprende la crítica de Hume menos a la religión en general -pues nada habría en ella de condenable si contribuyera a fortalecer una moral afirmativa- que al monoteísmo en particular; el peligro de intolerancia y fanatismo llega a ser, en esta forma de religión, demasiado alto. Se trata, en él, menos de un perfeccionamiento que de una perversión de la religión, dando pie a una situación de abuso de la casta sacerdotal, a la sustitución de lo propiamente moral por lo ritual y a un fatalismo que le concede al Dios Omnipotente aquello que tranquilamente podrían hacer los hombres por sí mismos. No debería sorprendernos que su *Historia natural de la religión* (1757), donde ofrece tales planteamientos, haya sido casi borrada de los archivos filosóficos por las paranoicas y siempre dóciles huestes eclesiales.

2. Los tiros por la culata

Cada movimiento social o cultural -no conozco uno solo que se halle del todo exento- genera efectos indeseados. Con demasiada frecuencia, han sido contrarios a eso que explícita o programáticamente persigue. Se quiere nominalmente el Bien, pero no resulta posible alcanzarlo sin la ayuda, casi siempre oportuna y eficaz, del Mal. Inclusive, cuando no se quiere nada, las consecuencias, por omisión, serán más bien desastrosas. Para tapar un pozo hay que abrir tres; y así, exponencialmente. Así, es muy fácil terminar sospechando de las buenas intenciones; ellas son las de más nocivos y duraderos efectos. La Ilustración generó, seguro que sin proponérselo, una insufrible pedantocracia; el Romanticismo, una infamia como el Nacional Socialismo, y éste, una dictadura como la de Hitler. La Democracia, un fortalecimiento incontenible de la mediocridad y la simulación; el Cristianismo, un rencor temible hacia el pensamiento y la libertad radical; la Modernidad, una polución y un deterioro ambiental que no parecen dar tregua. Nada se puede juzgar sólo por sus anhelos, promesas y sueños. Amargas enseñanzas deberán ser extraídas de estos ejemplos. Ocurre en términos generales, pero existen, a no dudarlo, movimientos más patéticos que otros. La Historia avanza por el camino malo, decía Hegel; pero al final todo, merced a la astucia de la Razón, se resolverá. ¿Será? El caso es que, obras de la voluntad, a estas corrientes las ha ensombrecido, una y otra vez, lo involuntario. ¿Nada qué hacer? ¡Todo se antoja, al cabo, contraproducente! ¿A qué podría obedecer esta inversión o perversión de las cosas? La respuesta más probable es, más que a la maldad congénita de los hombres, que se debe a su ingenuidad. Tal vez apostar por la *buena voluntad* ha sido, durante toda nuestra historia, un pésimo punto de partida. ¿Habría que invertirlo y aplicar la vulgar máxima "piensa mal y acertarás"? En su influyente *Historia de la filosofía occidental*, Bertrand Russell nos ha legado una lectura muy británica -menos sombría que sobria y distanciada- de la historia de las ideas. Su interpretación del Romanticismo es ejemplar: *Una rebelión contra las normas éticas y estéticas establecidas* (2009, p. 729), resume. ¿De quién contra quién? Evidentemente, no sólo de las nuevas generaciones contra las antiguas. El Romanticismo quería dar forma a una *nueva manera de sentir*, de plantarse y ser en el mundo. No era ni revolucionaria ni reaccionaria; oscilaba entre ambos polos, dado que no sólo se consideraba a sí mismo marcado por un ideario político. Fue una subversión en contra de ciertos aspectos del mundo burgués; detestaba de éste su vocación de seguridad y estabilidad, optando por sus flancos abiertos a la aventura y el descubrimiento: menos la Seguridad que el Riesgo; menos la Utilidad

que el Arte. El romántico ama lo extraño, lo lejano y exótico, lo terrorífico. Anda en busca de un Yo fuerte y apasionado -y desea ser amado en y por esa virtud. Russell comprende que semejante talante no brota ni se extingue con el Movimiento Romántico: designa, en gran medida, la Esencia de la filosofía. Pero este carácter no poco heroico y grandilocuente vendrá a ser responsable de su misma distorsión. En él anida un antisemitismo virulento (es decir, una sacralización de la familia y de la raza). Su desprecio del Capitalismo se encuentra fuertemente teñido por su odio a los judíos. En síntesis, la apuesta de los románticos consistió en *liberar al hombre de sus grilletes sociales*, pero al hacerlo se toparon con un individuo librado, más que a otra cosa, a la anarquía y el despotismo.

Al principio, el egoísmo hizo a los hombres esperar de los demás una ternura paternal; pero cuando descubrieron, con indignación, que los otros tenían también su Yo, el frustrado deseo de ternura se convirtió en odio y violencia. El hombre no es un animal solitario, y mientras subsista la vida social, la realización de sí mismo no puede ser el principio supremo de la moral (2009, p. 738).

Pero, ¿qué fue entonces lo que olvidaron tomar en cuenta?

Para Russell, tal situación no es en verdad tan problemática ni tan oscura: somos animales salvajes que, sin alternativa, precisan domesticación. Esto es lo que el Romanticismo se vio pronto en la obligación de aprender. Es cierto: nos topamos, tarde o temprano, con algo falso o impostado en él. Resulta, al menos en el padre fundador, Jean-Jacques Rousseau (1712-1778), insoportablemente exagerado. Russell no tiene necesidad alguna de disimular su desprecio y su hostilidad; entre Santo Tomás, quien por lo demás no le causa ninguna gracia, y Rousseau, elegirá sin titubear al de Aquino. No sería una elección forzada; el ginebrino muestra, sin complejos, una gran batería de defectos: vanidoso, convenenciero, mentiroso, cobarde, oportunista... Todo un villano. Su teología es decepcionante: se limita a "sentir" a Dios en los amaneceres. Y su filosofía política, según hemos adelantado, termina por fundamentar y justificar al totalitarismo nazi (y, antes, a Robespierre y el Terror). No sin malevolencia, Russell transcribe un párrafo ejemplar de su primer ensayo (que por cierto recibió un premio de la crítica): "Para deshacer el mal sólo es necesario abandonar la Civilización, pues el hombre es naturalmente bueno, y el salvaje, cuando ha comido, está en paz con toda la naturaleza y es amigo de todos sus compañeros" (2009, p. 743). ¡Deshacer el mal! Menos mal que

nuestro escritor añadió: "cuando ha comido"; de lo contrario, se entendería y perdonaría que incurriera en el canibalismo. Para Voltaire, Rousseau, por deslices de esta calaña, no pasa de ser un loco perverso (y, para éste, aquél no es más que una "trompeta de impiedad"). Su idea del salvaje, no por totalmente ficticia, se ha privado de ejercer una inmensa influencia social y cultural. ¿Se ha podido reconocer en él, recordémoslo, el nacimiento de la antropología! El efecto no podía ser menos ambiguo; si el salvaje es naturalmente bueno, no existe el pecado original. Pero, para compensar semejante optimismo, la libertad será concebida como igual a la necesidad, con lo cual Russell va a identificar sin falta a Hegel: aquélla sólo mienta el derecho de obedecer a la policía. Preciosa libertad. No nacemos pecadores, pero la vida en sociedad nos empuja inevitablemente a ello. Así, se puede leer en cierta página del *Contrato Social*: "Si hubiera un pueblo de dioses, su gobierno sería democrático. Un gobierno tan perfecto no es para hombres" (cit. en Russell, 2009, p. 755). Una teología irracional aunque irrefutable, una política racional si bien totalitaria; no hay, para un espíritu liberal, demasiado por rescatar ahí. ¿Lo sabría hallar otra manera de leerlo? En sus *Observaciones acerca de lo bello y lo sublime*, de 1764, Kant estimó que Rousseau, con su énfasis en la moral, lo había colocado en la senda correcta. Es evidente que resta todavía un residuo -bastante tóxico- en sus escritos: ¿cómo garantizar el éxito del proyecto, eminentemente moderno, de la autonomía humana? ¿Tiene aún sentido semejante anhelo?

3. Del Ser al ya no poder ser

Hace mucho tiempo que la ciencia y la crítica se miran con suspicacia. Han evolucionado en direcciones divergentes desde hace varios siglos. Una no se puede dar el lujo, bastante dudoso a sus ojos, de presentarse como normativa, mientras que la otra no quiere conformarse con simplemente enunciar lo que es. Una desconfía de la religión; la otra se alía con ella, o al menos le lanza guiños. Llamativo es que la crítica provoque, en alguno de sus cultivadores, una cierta conducta paranoica. El caso más notorio ha sido, sin duda, el de Rousseau. En determinado momento experimentó una hostilidad aguda en su contra, que pronto se convirtió en un auténtico delirio de persecución. Los ateos lo detestaban tanto como los católicos, los protestantes, los empiristas, los aristócratas y los plebeyos. Se hundía solo, y cada vez más. No se sabe bien -aunque se sospecha- si su confianza absoluta ante el sentimiento fue la principal causante. Al principio de sus *Confesiones* (aparecidas póstumamente, en 1789) escribió: "Puedo cometer omisiones en los hechos, transposiciones, errores de fechas, pero no puedo

equivocarme acerca de lo que he sentido, ni acerca de lo que mis sentimientos me han inducido a hacer. He ahí de lo que se trata principalmente" (Rousseau, 2008, p. 98). Quiso corregir al Hombre, pero ¿quién tendría el valor o la suerte de poder corregir a un individuo tan poco común como él? Ni siquiera nos han faltado diagnósticos médicos lo suficientemente aventurados como para responsabilizar a la uremia de ser la raíz de su paranoia (E. Kretschmer). Al final, de la obra de Rousseau interesa el posible producto de su enfermedad, no sus ideas más sensatas o meditadas, las más explícitamente filosóficas. Un especialista ha llegado al extremo de concebir su escritura como la de una espontaneidad sin sujeto: allí cuando se permite el funcionamiento automático del lenguaje (Sevilla, 2011, p. LX). Demorándose en semejantes aspectos, parecería sencillo explicar su constante propensión a la ambigüedad: ha podido sustentar, sin violencia, una lectura de izquierdas (Hegel, Marx) y una de derechas (Bonald, Maistre); moralista, se le puede inclusive leer como un antecesor del amoralismo de Sade y como un esbozo del hombre sin atributos de Robert Musil. ¿Proponer, otra vez, una ciencia de las excepciones? Rousseau quiso ser *absolutamente sincero*, y ello hasta incurrir, sin culpa, en las mentiras más flagrantes. "Pero entonces, ¿qué hace un hombre como Rousseau en cualquier historia de las ideas?", se pregunta José María Valverde (1989, p. 170). Está claro: recordarnos que el estilo es el hombre. Importa más *cómo* se dice, que *lo que* se dice. Pero, ¿qué se dice? Que el hombre es *naturaleza cultural*, es decir: un monstruo que necesita mentir para subsistir. Mitad carne, mitad artificio. Animales protésicos. Es extraño que, en dichas condiciones, pueda existir la crítica: no hay modelo de referencia. Nacemos libres, pero somos encadenados de inmediato. Nos marca, a fuego, la fatalidad. Ninguna razón lógica nos obliga a ser sociales: todo es resultado de un gesto envuelto en la contingencia: la propiedad privada, origen de la sociedad civil, es completamente arbitraria. El pecado original, se puede leer en el *Discurso sobre el origen y fundamento de la desigualdad entre los hombres*, de 1758, es haberle creído a un individuo que decidió cercar un pedazo de terreno y decir: "Esto es mío". La sociedad se mantiene, por otro lado, bajo la exigencia constrictiva del sacrificio del individuo. Esa es la Voluntad General: su "mística" -y su terrible afinidad con el totalitarismo. Del entusiasmo teológico se pasa, sin excesivo trauma, al entusiasmo sociológico o patriótico. Así opera todo.

Pero no para todos, no siempre: el individuo Rousseau se enfrenta progresivamente, sin esperanza final alguna, al mundo. No será fácil desembarazarse, en términos médicos, de la paranoia, así como tampoco lo será,

en su momento, de la locura de Hölderlin, de Nietzsche o de Artaud. Desde prácticamente su primera obra, Rousseau es un testigo terco e insobornable de la decadencia. Algo se ha perdido para siempre en el género humano. Ni la libertad ni la virtud pueden recuperarse. ¿Por qué, para qué escribir entonces? Nada parece tener sentido. La sentencia *esto es mío* no va a poder ser nunca anulada. Pedir a la Humanidad que renuncie a la propiedad privada es ilusorio. Eso no va a suceder. Aún así... Buena parte de la insoportable contradictoriedad de Rousseau - insoportable para él mismo- nace allí. Es inútil, pero no es posible resignarse. "Rousseau no condena las ciencias y las artes por ser nocivas a la perfección personal o a la salvación del alma, sino porque lesionan la conveniencia social" (Gipper en Volpi, 2005, p. 1836). Lo que es bueno para el individuo es malo para la sociedad -y viceversa. Eso no se puede modificar. Con semejante certeza, la Ilustración recibirá una estocada mortal. La Ciencia no es inmune a la Crítica, pero la Crítica se disuelve a sí misma. No sabría detenerse; no cree en nada. Cuando pensamos en ella, ¿sabemos a qué nos estamos refiriendo? El primer escrito de Rousseau fustiga a las clases emergentes, a las surgidas de la lenta y no poco dolorosa extinción del feudalismo. Ni las ciencias, ni las artes, contribuyen positivamente al conjunto de la sociedad; no lo hacen, en modo alguno, desde el punto de vista de las clases desplazadas. Ellas, en concreto, partidarias de las viejas virtudes -sinceridad, sencillez, veracidad, heroísmo militar- premiaron el trabajo del ginebrino. ¡Un ilustrado contra la Ilustración, un moderno contra la Modernidad! Este doble carácter sigue siendo desconcertante, por más que haya conocido, hasta llegar a nosotros, incesantes reediciones. La Modernidad vive de eso mismo. Por eso, en el *Discurso...* confunde a sus lectores cuando dibuja al hombre *antes* de ser hombre: un ser solitario, desprovisto de palabra y de escrúpulos morales, de Dios, de propiedad, de dominio y de conciencia de la muerte. Una sombra así nunca ha existido (aunque tal vez un día exista), pero sirve para permitirle a Rousseau el ejercicio irrestricto de la crítica. Lo más interesante, aquí, es que no da por supuesta ninguna causa teleológica; el "estado de naturaleza" no es el principio de la Historia, sino el *No* opuesto, interpuesto a ella. La Historia *pudo nunca haber tenido lugar*. Esta idea es potente. El estado de naturaleza *bloquea activamente* el paso a la Historia, no lo prefigura ni lo da a desear. Se entiende la posterior admiración de Lévi-Strauss, de Blanchot, de Pierre Clastres. ¡Qué lejos de Hegel, qué distinto de Marx! Ahora bien, se aproxima y asemeja a ellos cuando da cuenta del *después* de la ruptura del estado de naturaleza. Tal fractura no tiene nada de providencial: es una desgracia, un accidente, una catástrofe. No nos importa demasiado, ahora, la hipótesis pergeñada por Rousseau.

Quién sabe si obedeció a un afán de favoritismo, a un anhelo de prestigio, a una muestra de ostentación. Quién sabe si la existencia de excedentes productivos alteró de modo irreversible a la economía. El hecho es que se produjo la irremediable ruptura de la autarquía, del estado estacionario. Lo social impone otro orden, ajeno a la naturaleza, a quien necesariamente suplanta, somete y margina. Se yergue, mayestática, la Convención. La naturaleza, frente a ella, se pierde irreparablemente. "Es posible crear una comunidad legítima, pero es imposible quitar de nuevo las cadenas del estado civil a los hombres que viven en ella" (Meier en Volpi, 2005, p. 1838). Los dados se han echado, y no hay vuelta atrás. Pero, ¿qué podemos atisbar hacia adelante? No se alcanza a ver gran cosa. Nadie lo sabe. Ni Dios.

4. Civilización y decadencia

La frase: "Todo es perfecto cuando sale de las manos de Dios, pero todo degenera en las manos del hombre" (Rousseau, 2011, p. 257) es engañosa por su aparente simplicidad. A primera vista emerge como un mantra, como una mera declaración de fe. La continuación del párrafo, el primero del *Emilio* (1762), es, ello no obstante, infinitamente persuasiva: si algo va a caracterizar al hombre, es su incapacidad de afirmar lo que es tal y como es:

Obliga a una tierra a que dé lo que debe producir otra, a que un árbol dé un fruto distinto; mezcla y confunde los climas, los elementos y las estaciones, mutila su perro, su caballo y su esclavo; lo turba y desfigura todo; ama la deformidad, lo monstruoso, no quiere nada tal como ha salido de la naturaleza, ni al mismo hombre, a quien doma a su capricho, como a los árboles de su huerto (2011, p. 257).

El cuadro bosquejado no hace la menor concesión. Ser humanos consiste en no dejar nada, por más bueno que sea, por más inocente, como simple y espontáneo producto de la naturaleza. Pero he aquí lo peor: *no es posible no hacerlo*. Un hombre dejado solo y al garete no encuentra el mínimo poder de sobrevivir. Transformar lo dado no constituye pues, en principio, hazaña alguna; designa, más bien, una fatalidad, una incompetencia, un *hándicap*. Intervenir en él no es un acto que sea posible evitar. Pero, además, no se puede intervenir en él de una forma homogénea o natural; es preciso elegir entre formar un hombre -o producir un ciudadano. Los dos perfiles chocan entre sí. Un hombre responde a necesidades radicalmente distintas de aquellas que se exigen al ciudadano; un hombre está hecho de una

pieza, mientras que, por su parte, el ciudadano se halla fraccionado. Es imprescindible arrancar de esta contradicción; no se puede ser lo uno intentando también ser lo otro. Creer que formar un hombre es lo mismo que formar un ciudadano sólo conducirá directamente a la catástrofe. La meta de toda sociedad, o de toda institución social, es *desnaturalizar* al hombre. Esto no se puede remediar:

Aquel que, en el orden civil, quiere conservar la primacía de los sentimientos naturales, no sabe lo que quiere. Siempre en contradicción consigo y fluctuando entre sus propensiones y sus deberes, no será jamás hombre ni ciudadano, ni será bueno para él ni para los demás (2011, p. 261).

Es bastante claro que mezclar ambos perfiles termina por no lograr afirmar ni al uno ni al otro; pero, en el límite, no se debe, según Rousseau, renunciar a ello. Tenemos dos almas, no una; a esto se reduciría el problema. Olvidarlo equivale a mutilarnos. Hombre natural/hombre civil: semejante partición remite a dos formas de entender el mundo y habitarlo, irreducibles la una a la otra. Y tampoco es aconsejable que una domine completamente a la otra. Platón, representante de la institución, o del Estado, lo olvida: sólo quiere producir ciudadanos, desentendiéndose del hombre. Los efectos serán irremediabilmente desastrosos. La diferencia entre educar e instruir -o formar y producir- salta a la vista; no es solamente la oposición de lo integral frente a lo especial, sino la de la flexibilidad y la plasticidad frente a la rigidez y la tiesura: la vida frente a la muerte. Un hombre puede vivir en el hielo de Islandia o en el polvo de Malta; un ciudadano, no: se marea si baja o sube un escalón. Esto suena exagerado -como tantas ideas de Rousseau-, pero en modo alguno se encuentra por completo desprovisto de verdad. La meta de la Humanidad nunca ha sido la Civilización, sino, en todo caso, la felicidad, y ésta no se alcanza sin libertad: "Toda nuestra sabiduría consiste en preocupaciones serviles; todos nuestros usos no son otra cosa que sujeción, tormento y violencia. El hombre civilizado nace, vive y muere en la esclavitud" (2011, p. 264). Civilizar es, desde semejante perspectiva, aprisionar, vigilar, castigar, enderezar, nunca liberar.

Pero ¡ay!, la prisión es necesaria. Allí mismo radica una espantosa ambigüedad. La prisión surgió por accidente, pero, una vez creada, no hay forma de eliminarla. Los errores se encadenan uno a otro y forman sistema. Apenas nacido, el cachorro humano queda atrapado por la tupida red de la cultura: "Estaba menos estrecho",

observa el ginebrino, "menos ligado, menos comprimido dentro del vientre de la madre que en sus pañales. No veo lo que ha ganado con nacer" (2011, p. 265). Esa franqueza, a medio siglo XVIII, es de agradecer. Europa está orgullosa justo de aquello de lo que debería avergonzarse. Ni las ciencias ni las artes le han servido para otra cosa que para convertirse en un desierto (en todos los sentidos). Este es el resultado de proponerse reemplazar y superar a la naturaleza. No deja de llamar la atención el hecho de que lo primero que aprende un infante no es otra cosa que la exigencia de ordenar y obedecer. No hay hombres; existen o bien esclavos o bien amos. Semejante fatalidad alcanzará hasta Hegel. Pero de lo que se trata -y esta idea estremeció a Kant- es la exigencia de gobernarse a sí mismos. No pueden hacerlo los pequeños, pero los adultos deben permitir desde luego que tal cosa ocurra. Rousseau muestra que nos empeñamos en lo contrario. ¿Qué hacer entonces? No es fácil, leyendo esta sección del *Emilio*, distinguir con nitidez la seriedad del sarcasmo. Las características decididas para elegir el Ayo ideal -que sea muy joven, casi niño, ni rico ni pobre, vegetariano, que no sea negro y que dedique toda su vida a un solo alumno- se antojan excesivamente caprichosas. Lo que sí resulta fácil es aprovechar la situación para seguir fustigando a la Civilización; lo que ha logrado ésta merced a sus ciencias y artes es engendrar una humanidad más débil y viciosa. Aquí, Rousseau se ensaña con la medicina: asegura que es funesta para el género humano y mentirosa por vocación: "¿Queréis encontrar hombres de verdadero coraje? Buscadlos en los lugares donde no hay médicos" (2011, p. 279). Ella constituye un buen ejemplo del afeminamiento de las costumbres, de su decadencia o degeneración. Lo único que sirve de la medicina es la higiene, pero ésta remite a una virtud, no a un saber. Se transparenta el odio de Rousseau al intelectualismo: una Ciencia, cualquiera que sea, jamás suplantarán a la Virtud. Concedamos que los excesos del saboyano se corresponden puntualmente con los excesos de la Ilustración: de una Ilustración superficial. Basta con la moderación y con el trabajo para evitar la depravación. También detesta la corrupción inevitable de la vida en las ciudades, con su hacinamiento y su polución, con sus modas y sus fuegos de artificio; efectos de la catástrofe que consiste en abandonar la senda de la Naturaleza. He ahí el único problema. ¿Qué es, pues, aquello que, al cabo, produce la crítica, tal como la ejerce Jean-Jacques Rousseau? Simpatía -y antipatía. Simpatía porque es evidente que el ser humano ha extraviado su camino; la Civilización no es, en modo alguno, un valor en sí misma: no responde a una necesidad metafísica. Simpatía porque, lo hemos comprobado con frecuencia, no persigue otra cosa que la autodeterminación, la autonomía de cada uno de los hombres. Simpatía, en fin, porque comprende que no existen el Bien y el Mal, sino una bondad y una

perversidad relacionadas con la potencia y la fuerza de ser: "Toda perversidad procede de la debilidad" (2011, p. 295). Pero también antipatía, porque las categorías empleadas siguen siendo insalvablemente artificiosas. La Naturaleza es una abstracción, y algo similar se dirá de la Civilización. Esto es palmario en frases como la que sigue: "Al mismo tiempo que el Autor de la naturaleza da a los niños este principio activo, cuida de que sea poco perjudicial" (2011, p. 296). Pensar que la Naturaleza es Creación de un Dios Todopoderoso le impide al escritor ver la realidad con la claridad necesaria. Ha dado un paso hacia el Romanticismo, y con ello no hemos sabido atinar con la salida. Tal vez nunca quisimos salir.

5. Teoría del desaprendizaje

Quizá lo decisivo, para un animal en proceso permanente de humanización, sea *desaprender*; algo que no se aprecia nada sencillo de lograr (si es que, por ventura, se quiere intentar). Es que casi todo lo que se nos enseña es no sólo inútil, sino abiertamente nocivo. ¿Nocivo en qué sentido? Ni siquiera se necesita al buen Jean-Jacques Rousseau para darnos cuenta de ello. Al final del Libro I del *Emilio*, el ginebrino remacha su idea-fuerza: *es preciso tomar siempre el ejemplo del instinto* (2011, p. 298). Y poco más adelante, afirma: "Soy del parecer de que sería muy útil instrucción educarle (a Emilio) de tal modo que no comprendiese una palabra" (2011, p. 300). Si no encontráramos ninguna propuesta adicional en todo el libro -pero las hay-, aún así valdría el esfuerzo leerlo. Educar no equivale a llenarle la cabeza de humo a la gente, que es lo que en general ocurre, sino a garantizar que se le ventile y se le despeje. Educar es saber olvidar, aprender y enseñar a hacerlo. Tal vez sea lo más difícil. Es importantísimo saber cuándo callarse la boca. Porque siempre terminamos disponiendo de más palabras de las que pueden pensarse, o más bien, de las que pueden expresar un pensamiento. Resulta esencial e imprescindible saber guardar silencio. Todos aprendemos a hablar, pero no sabemos bien cuándo y cómo dejar de hacerlo. La pedantería consiste, en parte al menos, en creer que siempre se tiene algo que decir; y no, lo mejor es no decir nada, decir lo mínimo posible. Porque hablar viene a ser una prolongación del llanto, y el llanto se produce cuando el niño quiere recibir, a toda costa, la atención de los mayores. Hablar constituye, muy a menudo, un síntoma de histeria. Cuando consideramos que alguien es discreto, en realidad estamos agradecidos con su autocontención. ¿Se puede transmitir eso? Rousseau se presenta a sí mismo como decidido partidario de este adelgazamiento o esta franca disminución de la demanda de atención. Un hombre ha de aprender a no ser siempre tomado en

cuenta. Por las mismas razones, ha de aprender a sufrir, no a eludir por sistema -o mera cobardía- el dolor (tampoco, acaso menos aún, a proporcionárselo deliberadamente como medio para llegar a ser tomado en cuenta). El pedante enseña cosas que se van a aprender de todos modos, pero en secreto imagina que, sin él, nadie las sabría hacer o comprender. Cuando el referente es el instinto, resulta impracticable culpar a la inclinación natural de nuestros defectos; es preciso responsabilizar de ellos a un deseo mal entendido. En esta línea, Rousseau prolonga a Spinoza y conecta con Nietzsche. La falta se halla, exactamente, pero al revés de como se usa, en confundir la libertad con el libertinaje: es necesario trazar ese límite, comprendiendo que el exceso o la inmoderación no son, nunca, naturales; son sociales. A esa confusión nos conduce la civilización, no la naturaleza. La clave de la felicidad no estriba en reducir los deseos, o en condicionarlos, sino en coordinar nuestras facultades, en calibrarlas con ellos. Todo se mezcla y se degrada cuando los deseos son despertados por obra y gracia del artificio. La Naturaleza no conoce al respecto desproporción alguna, porque los deseos se hallan en sincronía con las fuerzas. He aquí la mejor definición ofrecida por Rousseau: la Naturaleza es el equilibrio perfecto entre el poder y la voluntad. Vacilamos entre Dios -la Voluntad- y la Naturaleza -el Poder-: ¿mientan dos cosas -o una sola? En cualquier caso, esta mancuerna designa a lo real, que se distingue con claridad de lo imaginario; aquél es finito y éste infinito. El hombre no puede vivir en uno solo de los dos registros. Pero tiene que limitar el segundo prestando suma atención al primero. "El hombre es muy fuerte cuando está contento de ser lo que es, y es muy débil cuando quiere encumbrarse por encima de la humanidad" (2011, p. 310). La formulación suena parcialmente defectuosa; debió decir, de seguro: *por encima de la naturaleza*.

Pues la cultura es producto de lo real, pero se mezcla sin escape con lo imaginario. Las instituciones humanas son efecto de semejante mixtura; están saturadas de locura y ambivalencia. Llegan así a presentarse relativamente justificadas las exageraciones de nuestro autor. Educar para desaprender es cuando menos tan importante como suministrar conocimientos positivos. Pero lo fundamental, si se quiere vivir saludablemente y con intensidad, es dejar de pensar en la muerte. Nos toparemos, en múltiples recodos, con aires epicúreos. *Más allá de la muerte* designa el territorio de lo imaginario. Los hombres sufren porque y en la medida en que *se la imaginan*. La muerte es real, desde luego, pero no lo es ese Más Allá. Atenidos a lo real -la Naturaleza-, Dios puede ser adorado -a condición de no suponerlo por encima de la Naturaleza misma. En consecuencia, nos debemos mantener, con

firmeza, dentro de nuestros propios límites; fuera de ellos, se perderá irremediabilmente el equilibrio entre la fuerza y el deseo. Por *Más Allá* debe entenderse no exclusivamente lo Sobrenatural, o lo Metafísico, sino aquello que trasciende las fuerzas del hombre. No desear nada que se coloque más allá de nuestro poder: esa es la máxima que debemos seguir. Lo que ha logrado la civilización no ha sido el acrecentamiento de nuestras fuerzas, sino, debilitándonos, el propiciar la persecución de quimeras. La civilización nos ha devuelto, artificial pero inexorablemente, a un estado infantil; paradoja mayor, pues no hay evidencia alguna de que los hombres civilizados entiendan cabalmente, y por tanto respeten, a los niños. A juicio de Rousseau, la Civilización Occidental ha errado garrafalmente su camino. Es mágica en el peor sentido de la palabra: ha transformado a sus habitantes en pequeños (o grandes) tiranos. Pero todavía no nos acaba de decir por qué ha tenido lugar tal fatalidad. Sólo nos la señala (aunque, la verdad, ya es bastante). El individuo se comporta como un déspota porque es débil, y es débil porque no se le ha sabido educar. "La debilidad y la dominación reunidas únicamente engendran locura y tristeza" (2011, p. 319). ¿Pudo por casualidad ser de otro modo? Las instituciones han hecho lo contrario de lo que era menester; en vez de educar en la libertad para fortalecer al sujeto, lo han enflaquecido hasta el escarnio: han hecho de cada uno una criatura obediente y sumisa: un creyente. Resulta más que previsible el que este libro de Rousseau haya sido confiscado y quemado, apenas salido de las prensas, cuando se lee lo siguiente:

Yo comprendo que los rugidos de un león espanten a los animales y que tiemblen al ver su terrible melena, pero jamás se ha visto un espectáculo tan indecente, odioso y ridículo como el que presenta un cuerpo de magistrados con el jefe a la cabeza y en traje de ceremonia postrados ante un niño en mantillas, los cuales le discursen en términos pomposos, y él, por toda respuesta, grita y babea (2011, p. 320).

Parece que estamos oyendo a Nietzsche. Pero el ginebrino no cesará de arremeter: para escapar de semejante círculo vicioso no habrá de escucharse ni a la Iglesia ni al Estado, instancias inevitablemente opresivas, sino a la Naturaleza. ¡De acuerdo! Pero, ¿qué quiere, qué pide, qué espera, exactamente, la Naturaleza? ¿Cómo podríamos mantener la autonomía -evitar la superstición o la idolatría- frente a ella?

6. La profesión de fe

Una educación restrictiva es un contrasentido. "-Eso no se hace. -¿Por qué? - Porque está prohibido. -¿Por qué está prohibido? -Porque no se hace". Así, más o menos, funciona el asunto; es decir, ciertamente, no funciona. Al final del Libro IV de su *Emilio*, Rousseau inserta la célebre *Profesión de fe del vicario saboyano*, percatándose en principio de cuentas de que educar para construir seres humanos racionales sólo podría lograrse partiendo abierta y desacomplejadamente de determinados actos de fe. Queremos saber aquí, con la mayor precisión posible, cuáles son los suyos. Veámoslo con calma. Apenas comenzado su escrito, Rousseau la emprende contra la Iglesia: o se convertía en Sacerdote -o se hacía Hombre. Lo primero es la exacta negación de lo segundo. En consecuencia, tuvo que elegir. ¿Lo hizo por puro capricho? No. Siguió, lo más fiel que pudo, la voz de su conciencia. Mas ella obedece a la Naturaleza, no a la Iglesia (que es una institución humana, demasiado humana: efímera). Así que, ¿qué le ordenó la conciencia? Resistir. En primer lugar, decirle No al matrimonio. En seguida, o a la vez, decirle No a la Iglesia, constitutivamente alérgica al escepticismo. Entre una y otro el desnivel existente provoca que la conexión sea intransitable; ambos extremos ejercen suma violencia en el individuo. La filosofía -tal como la conocía Rousseau- tampoco ofrece una salida decente; los filósofos son, en general, arrogantes y dogmáticos, y en lo único en que están de acuerdo es en discutir y nunca ponerse de acuerdo. "Queremos mejor determinarnos a la aventura y creer lo que no existe que confesar que ninguno de nosotros puede ver lo que existe" (2011, p. 543). Los juicios destinados a los filósofos suenan más descarnados que a los clérigos o que a la gente de a pie. No hay uno que no sea -de Platón a Voltaire- intelectualmente limitado, ni uno que no sea orgulloso. La alternativa apenas podría ser otra que la de emprender el sendero de la introspección. ¡Dejara de ser moderno! No se puede confiar en nadie. Bien entendido, ni siquiera en uno: preferimos engañarnos que no creer en nada. Pero no hay otro camino; tan sólo contamos con nosotros mismos. ¡Pecado de orgullo! Rousseau no puede, con seguridad porque no quiere, aplicarse a sí mismo la crítica desplegada contra los demás. Finalmente, no se le antoja necesario. Consigo mismo no opera el desdén, porque su método consiste en apoyarse en la *sinceridad del corazón*. El Yo cartesiano, como sabemos, se encuentra aquejado de intelectualismo; el de Rousseau apela, en cambio, a los sentimientos, de los que en verdad, dice, no es posible dudar. El ginebrino se nos volvió, al sostener esto, un poco señora. El Yo no impone su existencia y su potencia pensando, cogitando, razonando, apelando a la pureza de la geometría,

sino experimentando la indeliberada, persistente conmoción de los sentidos. No hay un Yo fuera o independiente de estas sensaciones. En ello acusa la recepción de los empiristas británicos: Addison, Locke, Smith, Hume, Shaftesbury, Burke, Hobbes, Berkeley:

Acontecen en mí mis sensaciones, ya que me hacen sentir mi existencia, pero su causa está fuera de mí, puesto que me mueven sin mi voluntad y que no depende de mí el producirlas ni aniquilarlas. Así veo claramente que no son una misma cosa mi sensación, que está en mí, y su causa o su objeto, que está fuera de mí (2011, p. 545).

¡Qué diferencia respecto del solipsismo cartesiano! Percibir que yo existo significa admitir -y saber- que existe todo lo demás. Sin embargo, del hecho de que yo sea inteligente y activo, y no sólo sensible y pasivo, no se sigue que la verdad se encuentre en mí: la verdad está en las cosas, fuera de mí, independiente de mi voluntad. ¿En qué se distinguiría esto del más acendrado dogmatismo?

Como dogmático aparece su primer principio: al inicio de todo existe una voluntad. No hay justificación alguna para asegurársenos: basta con observar que, de no existir ese comienzo, se incurrirá en una regresión al infinito. El segundo principio no resulta menos arbitrario y discutible: de la Voluntad se transita a la Inteligencia. "Soy como un hombre que por vez primera viese un reloj..." (2011, p. 551). La prueba de que el orden proviene de una Inteligencia Suprema es la de que mi inteligencia lo ha de dar por hecho. En otras palabras: existe la Voluntad y la Inteligencia porque siento que *yo* estoy hecho de ambas facultades. De pronto creíamos habernos situado lejos de Descartes y descubrimos ahora que sólo se trató de una falsa alarma; la diferencia con él sólo consiste, aquí, en que mi certeza no se funda en la conciencia sino en el sentimiento. Pero los dogmas son los mismos. Aquí es donde uno se peca de la insuficiencia filosófica del saboyano: no lo comprendo, luego no existe. O bien: así me resulta inteligible, en consecuencia así es. ¡Parece científico! Pero no es tan difícil ver que, en rigor, esto se reduce a un mero truco mental: la materia *no puede* dar origen a la conciencia si no hay una Conciencia que se lo ordene. ¿Con qué objeto? Con sinceridad, Rousseau manifiesta no saberlo; pero concede en cambio que todo *es* un Todo que concurre a un mismo fin: conservarse como un Todo. No habría motivos para no llamarlo Dios. Es Creador, impone un Orden y mantiene firmemente unido al Todo dotándolo de un Propósito. No es tan distinto del Dios de la tradición. Encima de

estas determinaciones, consideremos que es Bueno en un sentido moral; es Bondad. Lo tendríamos todo pero Rousseau, anticipándose a la sensibilidad romántica, afirma no obstante una distancia absoluta: Dios necesita rodearse con un halo misterioso:

En todas partes reconozco a Dios en sus obras, le siento en mí, le veo alrededor mío, pero tan pronto como quiero contemplarlo en sí mismo, así que quiero averiguar dónde está, quién es, cuál es su sustancia, huye de mí, y perturba mi espíritu, nada distingo (2011, p. 554).

El resto es muy predecible: una encendida loa al Hombre. Dios nos ha puesto en la Tierra para enseñorearnos de ella. Es consternante: Rousseau se aprecia ahora fatigado y fastidiado. Es que el ginebrino no podría no caer de rodillas ante un designio tan prodigioso. No lo sabe a ciencia cierta ni se interroga por qué, pero se percibe a sí mismo como el nobilísimo embajador de la Divina Providencia. Asistimos a la enésima apoteosis del género: "Adoro el supremo poder y me enternecen sus beneficios. No necesito que me enseñen ese culto, ya que me lo dicta la misma naturaleza" (2011, p. 555). Cuesta trabajo imaginar las razones por las cuales semejante discurso fue condenado a ser pasto de las llamas. Porque la continuación no deja de ser igualmente predecible: ¡Cuán distantes nos encontramos, los hombres, de cumplir con la encomienda Divina! Pertenece a un linaje maldito. En lugar de obedecer a la Naturaleza, la hemos olvidado primero, y desafiado después. El tono admonitorio y apocalíptico -Rousseau creció calvinista, y eso probablemente no se quita nunca- crece línea a línea. "Ve el mal sobre la tierra". Observamos claramente que una cosa habría sido naturalizar a Dios, operación que habían emprendido Hume y, sobre todo Spinoza, y otra muy distinta divinizar a la Naturaleza, considerándola buena y santa. En realidad, no es nada absurdo comprobar que, procediendo de ese modo, solamente fue moralizada. Bien vistas, son tareas antagónicas. Llegamos, pues, al tercer dogma: el Hombre es libre porque, y cuando, puede negarse a obedecer las leyes de la Naturaleza, que, según hemos visto, son las de la Providencia. La Naturaleza es Dios, no al revés. Comprendemos que todo cambia con ello. Para Rousseau, lo importante es, a fin de cuentas, preservar el carácter dominante de la voluntad: ¡sólo así es posible resistir a las tentaciones! En conclusión, la imagen que se nos ofrece no tiene nada de escandalosa; al contrario. Dios nos dio un cuerpo sensible regido por un alma inmortal que, siendo esencialmente libre, puede abusar de aquél. Usémoslo como Dios manda. ¿Por qué habría de ser tan difícil?

7. Divinizar o moralizar

La Naturaleza... En Rousseau, según se ha constatado, funciona exactamente como *idea reguladora*. "La idea de 'naturaleza' representa para Rousseau el paradigma mismo de lo que (...) no debe ser justificado, sino sencillamente abrazado, consultado y seguido a la manera de algo espontáneamente recto, justo, beneficioso" (Pérez de Tudela, 1998, p. 384). Se la habrá servido, así, en bandeja de plata a Kant. Pero el de Königsberg, más advertido, o menos incauto, le dará una vuelta de 180 grados: lo que otorga armonía y estabilidad a la sociedad de los seres humanos es el *repudio* a la naturaleza. Por naturaleza somos egoístas, estamos atados a -y determinados por- ella. Somos, consecuentemente, naturaleza reprimida y sublimada; Kant, a su turno, le deja las sábanas tendidas a Freud. Rousseau recapacita -o profundiza- y llega a la pregunta fundamental: ¿es posible una sociedad que respete nuestra naturaleza (en el supuesto de que entendamos por ella la libertad individual)? El efecto de Rousseau no podría ser más paradójico. Es exactamente lo mismo que hará la filosofía cristiana moderna, en particular la de Kant y la de Hegel, pero con un concepto central que es absolutamente adversa a ella. Como quiera que sea, el uso del concepto termina eliminando la posibilidad de cuestionar las bases de esta religión y esta política. Como se sabe, la solución propuesta por Rousseau no es otra que el *Contrato Social*. Su definición no es muy complicada, pero resulta, a fin de cuentas, impracticable. Se trata de un Nuevo Ser compuesto de la renuncia del poder de todos y cada uno de los individuos que -teóricamente- redundará en un inmenso beneficio colectivo. La convicción de que es un Nuevo Ser no puede dejar a nadie indiferente. Más bien debe asustar. Es el Ser de la Voluntad General. Ella no es la mera suma de las voluntades de todos y cada uno de los miembros, sino el resultado de su supresión. No se aprecia tan neta la diferencia entre el Leviatán, que suprime por miedo las diferencias individuales, y la Voluntad General, que hace lo mismo pero, presuntamente, por Amor. El resultado es, en ambos casos, el mismo: el Estado. Advértase que Rousseau simplemente seculariza a la Iglesia: los dogmas de su religión civil pueden ser adoptados por cualquiera: el Dios Moral existe y es Todopoderoso, el Alma es inmortal y permite que los buenos sean premiados y los malos castigados y el Contrato Social tiene un carácter santo. No se precisa de nada más. La puerta de la Revolución, resulte lo que resulte, está abierta.

Referencias

Hume, David (1980), *Ensayo sobre el entendimiento humano*, Alianza Editorial, Madrid.

Hume, David (1984), *Tratado de la naturaleza humana*, Orbis, Madrid.

Pérez de Tudela, Jorge (1998), *Historia de la filosofía moderna*, Akal, Madrid.

Rousseau, Jean-Jacques (2008), *Confesiones*, Alianza, Madrid.

Rousseau, Jean-Jacques (2011), *Emilio o la educación*, Gredos, Madrid.

Russell, Bertrand (2009), *Historia de la filosofía occidental*, RBA, Madrid.

Sevilla, Sergio (2011), "J. J. Rousseau, la construcción del lenguaje de la libertad" en *Rousseau*, Gredos, Madrid, pp. 6-47.

Valverde, José María (1989), *Vida y muerte de las ideas*, Ariel, Barcelona.

Volpi, Franco (2005), *Enciclopedia de obras de Filosofía*, T. II, Herder, Barcelona.