



Rousseau, de cara al mal

Amanda Garma

El origen del mal

Jean-Jacques Rousseau, con su denuncia de la civilización, dio una respuesta a la pregunta por el origen del mal que ha influido poderosamente en la época moderna. Rousseau está persuadido de que un determinado tipo de civilización ha arrancado al hombre de su genuina mismidad que consistía en la tendencia a la felicidad que no aspiraba a la sumisión del otro sino al goce; a la capacidad de simpatía, de compasión. Esta compasión actuaba como sentimiento, no como mandato moral. El sentimiento ponía límites al hombre natural, de modo que dejaba de atormentar al otro o de negarle ayuda.

La aspiración a la propiedad creó fronteras entre los hombres y ha tenido como consecuencia la competencia, el poder; la jerarquía, las enemistades, la desconfianza recíproca, el juego de máscaras y engaños; en suma, ha tenido como consecuencia la cultura entera, tal como era en Francia en el siglo XVIII.

El sí mismo y el mal externo

También en Rousseau hay una especie de pecado original, consistente en el conocimiento. Rousseau dice que el hombre reflexivo es el “animal degenerado” y saca de ahí la consecuencia de que el pecado original de una conciencia propensa a la enemistad, por la que está determinada toda nuestra cultura “alienada”, sólo puede suprimirse mediante una nueva conciencia reconciliadora. Hay que reflexionar sobre el modo de rebasar la vida falsa y encontrar en sí al animal no degenerado. Éste era el significado de la célebre solución: “¡Retorno a la naturaleza!”

El hombre sólo pudo degenerar porque, como ser libre que conoce, fue capaz de trabajar en el campo de su propia mismidad. A diferencia de los animales, el hombre está inacabado, tiene abierta todavía la tarea de perfeccionarse. Eso es lo que Rousseau llama el principio de perfectibilidad. Pero el hombre no ha hecho de sí mismo una realidad perfecta.

Cabe señalar, siguiendo a Safranski –como ya hice¹ que Rousseau apunta al hecho de que hay que entrar en sí mismo. En el sí mismo buscamos refugio ante los enemigos y los engaños de la sociedad para oponernos a la maldad social. La naturaleza en nosotros está más allá del bien y del mal. Se deja de lado la propiedad de fiabilidad del sí mismo. “Nada es tan dispar de mí como yo mismo[...] A veces soy misántropo y cruel, luego caigo en un arrobamiento por las seducciones de la sociedad y las delicias del amor[...] Dicho en pocas palabras, soy un proteo, un camaleón[...].”² Entonces resulta imposible un conocimiento. Sólo se puede saber lo que se es en cada instante.

Entre los instantes, algunos sobresalen. Son extáticos. Desaparece la separación entre lo interior y lo exterior. Un aspecto de tal vivencia consiste en esparcirse en la naturaleza.

¹ Cf. Safranski, Rüdiger, *El Mal. O el drama de la libertad*, Tusquets, Barcelona, 1997

² Citado por Safranski, Rüdiger, *El Mal. O el drama de la libertad*, Tusquets, Barcelona, 1997, p138.

Otras veces sucede a la inversa. Recoge el ser entero dentro de sí. Se produce en esta vivencia un repliegue hacia el disfrute del propio sí mismo. Después de la comunión con la naturaleza, podemos describir la comunión con uno mismo.

Sin embargo, para Rousseau hay todavía otra forma radical de sí mismo, una forma en la que puede desaparecer incluso el sentimiento del propio yo. Se trata de una unión consigo mismo sin ningún resto de autoconciencia reflexiva. La dinámica rousoniana de plenitud del sí mismo tiende al olvido completo del yo.

Existe también una diferencia hiperbólica entre el yo y el mundo exterior que retoma patéticamente el tema estoico de la *adiaphoria*. El ser se circunscribe; no menciona la totalidad de los objetos externos más que para anularlos por decreto. Rousseau no está solo, se aísla, crea su soledad; la resignación suscita la impresión de que lo externo es extraño. El sentimiento dispone secretamente de los hechos. Sin embargo, Rousseau no se confiesa responsable, y es porque otorga preferencia a las formas objetivas, en las cuales la situación se enuncia como sufrida y no como querida.³

Para Rousseau la gran comunicación en el amor sólo se da bajo un presupuesto: no ha de desempeñar ninguna función el cuerpo, este ser otro que se interpone manifiestamente entre el yo y el tú. El cuerpo es el límite para encontrarse de nuevo a sí mismo en el otro. Con lo cual no puede haber ninguna unidad ilimitada. Por eso, la necesidad de unidad hace al otro irreal. Así el sí mismo que aspira a la comunión experimentará constantes derrotas. Pues si el otro se hace valer en su alteridad, el sí mismo necesitado de comunicación podrá entender esto simplemente como una catástrofe, como un acto destructor, enemigo. El mundo imaginado de lo que se sienten igual se transforma de pronto en un mundo lleno de enemigos.⁴

Disolución del sí mismo en el ser comunitario como exigencia para la transparencia.

A la vez que Rousseau cae en su vida personal en una profunda desconfianza y hostilidad, extiende sus fantasías a la sociedad entera.

En su obra *El contrato social*, Rousseau desarrolla el concepto de una comunidad donde la voluntad común (*volonté générale*) toma cuerpo en las instituciones y en las leyes. Esta voluntad común es la aplicación del ideal de transparencia a la sociedad, pues no significa la suma abstracta de las uniformes aspiraciones de la voluntad o una mayoría de las voluntades, sino que expresa una aspiración de la razón, la cual une a todos entre sí, suponiendo que cada uno penetre en su propio fondo. Cuando se hace, se tornan todos iguales unos para otros y, en consecuencia, mutuamente transparentes. Sólo bajo este presupuesto, como aplicación de la gran comunión a lo social, puede Rousseau imaginar la sociedad perfectamente pacificada.

Rousseau, en su búsqueda de la gran comunión también en lo social quiere eliminar la enemistad fuera de las relaciones sociales. Y esto puede lograrse si se cambian tales relaciones: limitando la propiedad y la competencia económica, atando legalmente el poder estatal, introduciendo la religión civil pero deberá perderse el sí mismo. Por la socialización deberá perderse el sentimiento de suficiencia e independencia de la propia existencia. Por la socialización el hombre es sacado fuera de sí. Pierde el sentimiento natural de sí mismo y gana la autoconservación. Pero para Rousseau eso es muy poco. Unas reflexiones giran en torno del problema de una forma de sociedad que, en compensación por la pérdida del sí mismo natural, dé al

³ Starobinski, Jean, *La transparence de l'obstacle*, Paris, Gallimard, pp.423-424.

⁴ Cf. Safranski, R., op. cit.

individuo algo equivalente en el plano social, algo que le haga menos dolorosa la pérdida. De modo que cada individuo ya no se sienta como uno, sino como parte de la unidad, y pone su libertad individual y su autonomía al servicio del yo mayor al que pertenece o exige buenas instituciones sociales.

El hombre arrancado del estado de naturaleza sólo llegará a ser feliz si se disuelve por completo –con amor y pasión– en el ser comunitario, si pone su libertad individual al servicio del todo al que pertenece.

Responsabilidad humana del mal

La primacía de la política⁵ responde al *voluntarismo* rusioniano. Rousseau gusta de presentar sus actos como resultantes del cruce entre su voluntad y el azar; este recurso lo protege de los efectos de sus decisiones. Pero neutraliza este mecanismo al reafirmar como propio de la praxis humana la voluntad personal y autónoma. Transferida al plano social, la voluntad general decide libremente, interviene en el curso de la historia, desafía el providencialismo de un Dios tirano o autoritario.

La importancia determinante de la decisión humana se conecta con la manera en que Jean Jacques afronta la *Teodicea* y su corolario: la ingerencia de Dios en las cosas humanas y la presencia del mal en el mundo. Rechaza la noción de una culpa existencial –“el pecado original”– que explica el mal que aflige al hombre como “expiación” necesaria. Sólo el hombre es culpable de sus falencias. No se le puede atribuir culpa “por naturaleza” pues el hombre natural no conoce ni el bien ni el mal. De esta manera sitúa al mal en una dimensión ético-política: es la desigualdad, el mal gobierno o la injusticia que predomina en función del egoísmo.

Pérdida de la transparencia del mundo exterior

Desarrollada la división del trabajo y con ella el lujo y la explotación, y degenerado el amor de sí en amor propio o egoísmo, se sanciona la desigualdad económica y la injusticia política. Este pacto inicuo se asienta sobre el concepto de propiedad privada y crea una igualdad sólo ante la ley, permitiendo la desigualdad real entre particulares. Es el pacto social, revolucionario, el que invalida la situación precedentemente narrada. Tras el consentimiento que el pacto social supone, la sociedad política no distingue entre amo y esclavos sino entre soberano y súbditos; se trata de lo que permite constituir una sociedad sin requerir para ese propósito el sometimiento incondicionado a la manera en que Hobbes proponía.

Rousseau comulga con un estado que no sea ni una máquina ni un Leviatán sino un “hombre en grande”, un organismo unitario en el que vivan sus miembros y en el que sus miembros vivan a través de él y para él. En tal comunidad, cesa la enemistad. Pero el patriota es duro frente a los extraños. Es decir el sentido humano de cercanía no permite amistad con el gran todo. Precisamente porque se ama a la comunidad a la que cada uno pertenece.

La enemistad universal no cesará e incluso bajo el presupuesto de que el individuo deje que su libertad se disuelva en la voluntad de autoafirmación de la comunidad. Pero Rousseau es un filósofo de la libertad entonces ¿cómo podría declararse dispuesto a dejar que la libertad personal se disolviera en la comunidad? Porque estaba familiarizado con la esfera interior de lo indeterminado de la propia libertad, no puede ignorar las libertades ajenas con toda su imprevisibilidad.

⁵ Dottu, Jorge, *El mundo de Juan Jacobo Rousseau*. Centro editor de América Latina, Introducción, p.27

Y aquí el disfrute de la propia libertad se transforma en angustia ante la libertad ajena. Así el mundo exterior pierde fiabilidad y transparencia.

El engaño: amenaza para la autenticidad y la transparencia

Pero Rousseau también quería ocuparse de la realidad en otro sentido. Se proponía contribuir a la obra política de mejorar la sociedad. Así, extendió la necesidad de comunión en el ámbito social y trasladó el “yo” a la unidad de la comunidad. La voluntad general se convirtió para él en encarnación del verdadero sí mismo con la consecuencia de que este sujeto colectivo aniquiló a los sujetos individuales -como ya se dijo-. Y entonces se miró a sí mismo condenándose como “ciudadano inútil”.

Pero entre el individuo y el todo –el ser, el espíritu, la historia- hay un ámbito intermedio donde existen los humanos en su pluralidad, que se distinguen entre sí, que sirven a intereses distintos y que se encuentran en la acción a través de la realidad política. Esta esfera que radica en la pluralidad y la diferencia de los individuos desaparece en el panorama de Rousseau.

Hay sólo dos clases de sí mismo: el de la verdadera naturaleza y el de la falsa conciencia a base del engaño y del autoengaño. Tenemos aquí una analogía con la distinción que Heidegger establece entre el ser propio y el impropio. Rousseau no niega estas diferencias Pero éstas no son un buen estímulo sino una amenaza para la transparencia.

La pasión rousoniana por la sociedad emerge de la soledad. Esta soledad se muestra en la oposición de los grupos políticos. Cada pueblo se encuentra solo consigo mismo y tiene que afirmarse y luchar por sus fronteras; es pacífico hacia adentro y violento hacia fuera -como ya se adelantó-, en un caso con la verdad, en el otro, con ardides y engaños.

La intolerancia

En la “Carta a Voltaire sobre la Providencia” Rousseau mediante su tesis esencial –el hombre como único autor del mal en el mundo- apunta menos a criticar la sociedad contemporánea (como en el segundo *Discurso*) que a polemizar contra la intolerancia dogmática, eclesiástica; “materialista” o “iluminada” o la incredulidad como un lujo de las clases altas. A ello Rousseau contrapone una religiosidad tolerante.

El teatro: amenaza para la autenticidad

El teatro (*Discurso sobre la ciencias y las artes*, y *Carta a D’Alembert*) es rechazado porque la descripción de las pasiones en una pieza teatral es inútil, ya que despierta a las que ya poseemos y desvía los sentimientos de una actividad con un interés moral real; el arte del comediante incentiva el lujo y la ociosidad, que es artificial por definición; pone disfraces a los sentimientos y resulta entonces nefasto para la personalidad. Más importante que la faceta moral del teatro es su faceta artificial (vivir las emociones y las opiniones de los otros); cuando nuestros hábitos y nuestros juicios no nacen de nosotros mismos sino de las opiniones de otros que todo regulan.

La cultura se presenta como ideología. Es una ilusión engañosa. Tanto las ciencias como las artes: “destruyen la virtud, pero dejan como algo bello su simulacro público”. “Este simulacro es la virtud” que, traducido al lenguaje actual, sería la “ceguera” o la “falsa conciencia”.

Para Rousseau el teatro es el lugar donde uno se ve arrojado a la soledad absoluta, el lugar donde se nos arrastra al dominio de la opacidad, de la ilusión nefasta, de la separación desdichada. En la sala oscura el espectador se aprisiona en la soledad. La relación mediatizada que constituye un público de teatro no parece tener un valor positivo para Jean-Jacques. Donde hay una comunicación mediatizada, Rousseau ve una comunicación interrumpida. El término intermediario le parece un obstáculo.⁶

Anticipación de críticas al modo de vida contemporáneo: el ambiente y la naturaleza

Rousseau no propone un regreso al estado de la naturaleza. Pero quiero destacar que una construcción teórica, como es el caso de la oposición rousoniana entre estado de la naturaleza y social, puede dar lugar a una evaluación de nuestro presente y de las perspectivas futuras. Especialmente interesante es la inversión de perspectivas entre el hombre y los objetos creados por él. Las críticas de Jean-Jacques a la sociedad, en cierta forma, anticipan las críticas actuales al modo de vida contemporáneo; por ejemplo:

“Todos los dones recibidos por el hombre a través de su profundo conocimiento de la naturaleza –los progresos de su tecnología, de su química, de su medicina-, todo aquello que parecía poder atenuar el sufrimiento humano, tienden, por medio de una espantosa paradoja, a arruinar a la humanidad. Y ella amenaza hacer una cosa que, normalmente, no suele suceder en otros seres vivos, o sea, ahogarse a sí misma.”⁷

“Este libro debería ser escrito con indignación. Debería expresar en los términos más enérgicos posibles mi angustia de ver tantos valores humanos y naturales corrompidos o destruidos en sociedades ricas, tanto como mi repudio por la ineptitud de la comunidad científica en organizar un esfuerzo contra la profanación de la vida y de la naturaleza. La contaminación ambiental y la violación de la naturaleza podrían ser disculpadas cuando resultaran de la pobreza pero no cuando en medio de la abundancia y sin duda son producidas por la opulencia [...]. Las conquistas sociales y tecnológicas difundieron la riqueza económica, aumentaron el confort, perfeccionaron los transportes y controlaron ciertos tipos de dolencias. Sin embargo, la satisfacciones materiales así obtenidas no aumentaron en nada la felicidad o el significado de la vida [...]. El caos en la relación humana tiene el mismo origen que el caos en la relación entre el hombre y su ambiente.[...]

Muchos de los problemas con los cuales la humanidad se enfrenta hoy en día son consecuencia de la separación entre la naturaleza del hombre, su ambiente y las creaciones de la tecnología científica.”⁸

Es importante considerar estas citas en una época en que debemos reflexionar sobre lo que hacemos con el ambiente. Y la filosofía de Rousseau nos puede inspirar para eso.

⁶ Starobinski, Jean, op.cit., pp118-120.

⁷ Lorenz, Konrad, *Civilización y pecado*, San Pablo, Círculo del Libro,s/f, pp.23-24.

⁸ Dubos, René, *Un animal tan humano*, San Pablo, Melhoramentos y EDUSP,1974,pp.15-25 y p. 185.

Pureza moral y transparencia

Su crítica a las costumbres sociales y al progreso es un combate a la exterioridad y a las máscaras sociales que alejan al hombre de la verdad. La necesidad de Rousseau de escribir obras autobiográficas que exponen sus virtudes y defectos deriva de esa búsqueda de pureza moral y transparencia que le garantizarán la verdad.

Si narra crudamente sus locuras y sus malas acciones (el moño robado, sus gustos masoquistas, los hijos abandonados), no tenemos razones para sospechar de detalles menos comprometedores; podemos confiar en sus intenciones puras, en sus buenos y tiernos sentimientos. La obra debe restablecer para la posteridad la “verdadera imagen” de Jean-Jacques, momentáneamente suplantada por la imagen monstruosa que los hombres complotados tratan de imponer al mundo entero.⁹

El proceso de transferir el criterio de verdad de normas exteriores para una convicción íntima, produce una ruptura con el Iluminismo y con la tradición que se cristaliza en el siglo XIX. Sólo a partir de eso, se pudo aceptar que un artista exprese su propio sentir sin estar ligado a ciertas preceptivas.

La verdad interna se relaciona también con la búsqueda de transparencia. La valoración interna sólo es posible si hay transparencia. El hombre salvaje no es ni bueno ni malo; no tiene conflictos morales. De esta manera los sentidos humanos no sufren ninguna distorsión al haber un contacto transparente con las cosas. El hombre natural, al enfrentar las dificultades que el ambiente le presenta, desarrolla la técnica, lo cual ocasiona cambios psicológicos. El orgullo derivado del progreso separa al hombre de la naturaleza y de sus semejantes. Cuanto más se desarrolla el hombre hasta llegar a la desigualdad intentará minimizar la desigualdad social. Mediante el contrato intenta minimizar dicha desigualdad. Hay una preocupación por la libertad humana asociada a la preocupación por la transparencia, la igualdad y la confianza entre las personas.

El sometimiento a las apariencias que injustificadamente lo acusan, según narra en *Las Confesiones*, de haber quebrado el peine de mademoiselle Lamercier puede ser considerado como el velo que esconde su naturaleza primera, su inocencia. Pero él no es el responsable de la entrada del mal en el mundo. Se trataba de la ausencia de justicia. (A modo de contrapunto se puede recordar que *La peste*, *Los Justos* y *El hombre rebelde* donde Camus insiste, en relación al mal, en que todo hombre es un apestado, tiende al mal. Hay que buscar valores en la vida, pero para esto es preciso negarlo todo, porque todo es absurdo. Hay que empezar desde el principio. Nihilismo. Este es el punto de partida, confiesa Camus). Este dato autobiográfico de Rousseau tal vez contribuya a explicar por qué no se preguntó por el sentido del mal en el mundo sino por su causa en la sociedad contemporánea, su origen histórico y el camino de su remedio en una sociedad nueva.

⁹ Starobinski, Jean, op.cit., p.439.