

**Jean-Jacques Rousseau:  
el amor de sí mismo y la felicidad pública.**  
Jean-Jacques Rousseau: Self-love and Public Happiness.

Vera Waksman.\*

*Fecha de Recepción: 31 de marzo de 2013*

*Fecha de Aceptación: 29 de mayo de 2013*

**Resumen:** *En este artículo se examina el sentido de la felicidad pública en la filosofía de Rousseau. Se afirma un modo de felicidad que nada tiene que ver con el modelo de la autarquía del salvaje o de la soledad del filósofo. El problema de la felicidad, como una tarea de la política aparece estrechamente ligado al principio que atraviesa la obra de Rousseau, el amor de sí mismo, y que define las condiciones de la libertad. La clave de la unidad del hombre necesaria para la felicidad está dada por la capacidad de expandir el amor de sí, que equivale a la acción virtuosa. Esa misma expansión es requerida para la conformación de la voluntad general, y por ende, de la libertad. Poner la expansión del amor de sí en el centro de la transformación del hombre que persigue la filosofía de Rousseau aleja también de las lecturas colectivistas y pone al individuo y su interés como condición de la libertad y de la felicidad pública.*

**Palabras**

**clave:** *Rousseau – felicidad – libertad – amor de sí – pasiones públicas.*

---

\* Facultad de Ciencias Sociales, UBA. Facultad de Humanidades y Ciencias de la Comunicación, UNLP.  
Correo electrónico: verawaksman@yahoo.com.ar

**Abstract:** *This article examines the idea of public happiness in the philosophical works of Jean-Jacques Rousseau. Rousseau's understanding of happiness is not related neither with the independence of the savage man in the state of nature nor with solitude of the philosopher living far from the city. Happiness, as a political problem, is related with a motto present all along the Rousseau's works: the love of the self as necessary condition for freedom. The expansion of the love of the self it is the key for the union of the men and for their happiness. That expansion is required for the composition of the general will and, therefore, the freedom. To focus on the love of the self as a key on the transformation of men will allow us to move away from the characterization of Rousseau as a collectivist, as well as to remark the importance of the individual and his interest as conditions for freedom and public happiness.*

**Keywords:** *Rousseau – happiness – freedom – love of the self – public passions.*

La felicidad es, sin lugar a dudas, un tema central de la filosofía de Rousseau. En cada una de sus obras se encuentra una referencia a este problema: el *Discurso sobre el origen de la desigualdad* narra la historia de las desventuras del género humano y el modo en que una especie que podría haber sido feliz debe enfrentar la mayor de las miserias. Por la historia presentada en este texto, más de una vez se ha leído a Rousseau como el promotor de un retorno romántico a la naturaleza y a la vida salvaje en la que se encontraría la cifra de la simplicidad y la felicidad del hombre. Esa mirada aparece asimismo confirmada por los textos autobiográficos, en los cuales Jean-Jacques, como el auténtico hombre de la naturaleza, asocia la felicidad con la soledad, la independencia y la autosuficiencia de aquel que, yendo más allá de la civilización, reencuentra al hombre en un sentido auténtico. Por otra parte, si se atiende a la propuesta educativa y a la formación del individuo que se propone en *Emilio*, se verá que la felicidad es un imperativo esencial enunciado por el preceptor: “Hay que ser feliz, querido Emilio, es el fin



de todo ser sensible; es el deseo que nos imprimió la naturaleza y el único que no nos abandona nunca”.<sup>1</sup> En el *Contrato social*, por último, la felicidad aparece en uno de los párrafos clave del texto, en el que se describe la voluntad general: “¿Por qué la voluntad general es siempre recta y por qué todos quieren constantemente la felicidad de cada uno de ellos, si no es porque no hay nadie que no se apropie de esa palabra, *cada uno*, y que no piense en sí mismo cuando vota por todos?”<sup>2</sup> Y de este modo se podría citar cada texto y ver ahí una referencia a la cuestión de la felicidad. ¿Qué sentidos tiene este concepto? ¿Qué relación puede establecerse entre la felicidad del género humano, la del cuerpo político y la del individuo, Emilio o el paseante solitario?

Una primera manera de responder a este interrogante es la que surge de la advertencia hecha por Rousseau al emprender la tarea de educar. En efecto, en las primeras páginas de *Emilio*, el autor establece una dicotomía que se ha vuelto casi una grilla de lectura obligatoria: “hay que optar entre hacer un hombre o un ciudadano; porque no se puede hacer a la vez a uno y a otro”.<sup>3</sup> Desde esta división, la felicidad de la vida autárquica correspondería al salvaje que vive en esa suerte de naturaleza edénica e incontaminada del primer estado de naturaleza y al filósofo que, desde su naturaleza reencontrada, sólo mira en sí mismo mientras se pasea por los márgenes de la ciudad. Emilio, que será educado como hombre, no es ni salvaje ni filósofo y deberá terminar haciendo el tránsito hacia el ciudadano, porque la etapa final de su formación es la educación política —aun cuando su destino posterior relatado en *Emilio y Sofía o los solitarios*, sea liberarse de todo vínculo civil y volver a su condición de hombre sin más.<sup>4</sup> La felicidad del ciudadano, desde esta interpretación dicotómica, está en la pertenencia a la

<sup>1</sup> *Emile*, IV, p. 814. Las obras de Rousseau se citan de acuerdo con la edición de las *Œuvres complètes*, Paris, Gallimard, coll. La Pléiade, 5 tomos, 1959-1995, bajo la dirección de B. Gagnebin y M. Raymond. Se indica el título de la obra, el número de tomo en que se encuentra y el número de página.

<sup>2</sup> *Du contrat social*, III, p. 373.

<sup>3</sup> *Emile*, IV, p. 248.

<sup>4</sup> Si en el *Manuscrito de Ginebra*, Rousseau afirmaba: «sólo después de haber sido ciudadanos comenzamos propiamente a devenir hombres» (*Manuscrit de Genève*, III, p. 287), en la segunda carta que envía Emilio a su antiguo tutor en *Los solitarios*, luego de saber adúltera a su mujer entre otras desgracias, el discípulo escribe: “Al romper todos los nudos que me ligaban a mi país, extendía [mi oprobio] sobre toda la tierra, y me volvía tanto más hombre al dejar de ser ciudadano” (*Emile et Sophie ou les solitaires*, IV, p. 912). Está claro, sin embargo, que no está ahí la posibilidad de ser feliz de Emilio.

ciudad: un Rousseau espartano instaría a una pertenencia plena del individuo al todo llamado voluntad general que lo obliga a ser libre. Frente al hombre solitario, el ciudadano vive en la dependencia de los otros y lo mejor que puede ocurrirle es que los lazos con sus congéneres sean estrechos y que su existencia individual se contenga en el marco de su existencia política. La virtud cívica, desde esta perspectiva, sería lo más próximo a la felicidad pública para aquel que ha sabido dejar de lado sus intereses exclusivos en pos de un bien común. Este Rousseau colectivista, entonces, pondría el todo por encima del individuo, buscaría en la voluntad general un absoluto y para hacerlo posible aplicaría a la ciudad “tales inyecciones de cemento (el legislador extraordinario, la religión civil) que termina convirtiendo el edificio político [...] en una fortaleza inhabitable”,<sup>5</sup> según deploran algunos de sus críticos. Aun a riesgo de simplificar en exceso esta lectura de la obra de Rousseau, resulta innegable que esta dicotomía, indicada por el mismo autor, acaba siendo un obstáculo para comprender aspectos centrales de su propuesta y para percibir su continuidad y su coherencia.

Quisiera mostrar en lo que sigue que si la felicidad es un concepto central para el autor del *Contrato social* es porque la misma tiene una relación estrecha con la libertad y ésta, a su vez, con el principio del amor de sí mismo, concepto que atraviesa de manera significativa todos los aspectos de la obra de Rousseau: desde su concepción antropológica hasta su filosofía política o su idea de la filosofía, pasando por la teoría educativa y sus convicciones religiosas y morales. El amor de sí mismo como principio antropológico exige, tras el desolador diagnóstico del segundo *Discurso*, una transformación del hombre; *Emilio* da cuenta de la posibilidad y del camino de la transformación a nivel del individuo y, por fin, el *Contrato social*, como también el *Discurso sobre la economía política*, encaran la tarea desde el punto de vista de los hombres en multitud. Espero hacer ver al final de este desarrollo que no hay tal cosa como un retorno a la naturaleza en la filosofía de Rousseau, ni una idea bucólica de felicidad. Rousseau postula un estado de naturaleza en el que la pasión primitiva del amor de sí puede verse en un

<sup>5</sup> Postigliola, A., “De Malenbranche a Rosseau ; les apories de la volonté générale et la revanche du raisonneur violent”, en *Annales Jean-Jacques Rousseau*, n°39, 1972-1977.



estado, por así decir, inalterado. Reorientar el amor de sí que late bajo la máscara del amor propio es la única manera de pensar al hombre como dueño de sí, libre y feliz.

Organizo la exposición en tres momentos: 1) tomo como punto de partida un fragmento poco conocido de Rousseau sobre la «felicidad pública» que traduzco y reprodusco para proponer luego un comentario que permitirá plantear 2) la relación de la felicidad con el amor de sí mismo, para indicar, por último, 3) la relación del amor de sí mismo con la educación del individuo y con la voluntad general como condición de la libertad, además de la necesaria educación de las pasiones del pueblo para sostener una disposición, un afecto, un “espíritu social”<sup>6</sup> que arraigue en cada uno y haga posible la felicidad pública.

### 1. Felicidad individual y felicidad pública: entre el todo y las partes

El conjunto de textos, por cierto dispersos, que se ha editado con el nombre de *Fragments politiques*,<sup>7</sup> incluye un fragmento compuesto hacia 1762 en respuesta a una serie de preguntas formuladas por la Sociedad Económica de Berna.<sup>8</sup>

Me preguntáis, señores, qué pueblo ha sido el más feliz. No soy yo bastante sabio como para resolver esa pregunta en los hechos, pero intentaré establecer principios ciertos para resolverla; si lo logro, podré creer que entré en vuestras perspectivas y que no me aparté del objetivo.

¿Dónde está el hombre feliz, si acaso existe? ¿Quién lo sabe? La felicidad no es el placer; no consiste en una modificación pasajera del alma, sino en un sen-

<sup>6</sup> Cf. Martin-Haag, E., *Rousseau ou la conscience sociale des Lumières*, Paris, Honoré Champion, 2009, parte II, “La cité ou la pensée incarnée”.

<sup>7</sup> Incluido en el tomo III de las *Oeuvres Complètes*, edición ya citada, a cargo de Robert Derathé.

<sup>8</sup> Según consigna el editor, Robert Derathé, los fragmentos reunidos bajo el título “De la felicidad pública” provienen de un intento de respuesta más desarrollada a las preguntas planteadas por la Sociedad bernesa en 1762, pero luego abandonado. Se preguntaba: “1. ¿Cuáles son los medios para sacar a un pueblo de la corrupción y cuál es el plan más perfecto que pueda seguir un legislador en este sentido? 2. ¿Existen prejuicios respetables que un buen ciudadano deba procurar combatir públicamente? 3. ¿Qué pueblo fue jamás el más feliz? 4. ¿Por qué medios se podrían estrechar los vínculos y la amistad entre los ciudadanos de las diversas repúblicas que componen la confederación helvética?”. Rousseau declara en una carta a un miembro de la Sociedad su preferencia por la 3, lo cual se refleja en el fragmento en cuestión.

timiento permanente e interior que solo quien lo experimenta puede juzgar; nadie puede, entonces, decidir con certeza que otro es feliz ni, por consiguiente, establecer los signos certeros de la felicidad de los individuos. Pero no ocurre lo mismo con las sociedades políticas. Sus bienes, sus males son todos manifiestos y visibles, su sentimiento interior es un sentimiento público. El vulgo se equivoca sin duda al respecto, pero ¿en qué no se equivoca? Para todo ojo que sabe ver, [las sociedades políticas] son lo que parecen y se puede sin temeridad juzgar acerca de su ser moral.

Lo que provoca la miseria humana es la contradicción que se encuentra entre nuestro estado y nuestros deseos, entre nuestros deberes y nuestras inclinaciones, entre la naturaleza y las instituciones sociales, entre el hombre y el ciudadano; volved al hombre uno y lo haréis todo lo feliz que puede ser. Entregadlo todo al Estado o dejadlo íntegro para sí mismo; pero si dividís su corazón, entonces lo desgarráis; y no vayáis a imaginaros que el Estado puede ser feliz cuando todos sus miembros padecen. Ese ser moral que llamáis felicidad pública es en sí mismo una quimera: si el sentimiento del bienestar no está en nadie, no es nada, y la familia no es floreciente cuando los hijos no prosperan.

Volved a los hombres consecuentes consigo mismos siendo lo que quieren parecer y pareciendo lo que son. Habréis puesto la ley social en el fondo de los corazones, hombres civiles por su naturaleza y ciudadanos por sus inclinaciones, serán unos, serán buenos, serán felices y su felicidad será la de la República; pues no siendo nada sino por ella, no serán nada sino para ella; [la República] tendrá todo lo que tienen y será todo lo que ellos son. A la fuerza de la obligación, habréis añadido la de la voluntad, habréis unido al tesoro público los bienes de los particulares; será todo lo que pueda ser cuando lo abarque todo. La familia, al mostrar a sus hijos, dirá: por ellos soy floreciente. En cualquier otro sistema, habrá siempre en el Estado algo que no pertenece al Estado, aunque más no sea, la voluntad de sus miembros. ¿Y quién puede ignorar la influencia de esa voluntad en los negocios? Cuando nadie quiere ser feliz más que para sí mismo, no hay felicidad posible para la patria.<sup>9</sup>

<sup>9</sup> *Fragments politiques*, “Du bonheur public” §3, III, pp. 510-511.



Si bien es probable que este fragmento no diga nada demasiado nuevo para quien esté familiarizado con la obra de Rousseau, contiene una serie de ideas que vale la pena recordar y que el autor reúne en torno del problema de la felicidad pública. Rousseau comienza, como suele hacer, precisando la pregunta: la cuestión de la felicidad no tiene interés empírico, más o menos feliz “en los hechos” no es una respuesta que quien escribe esté en condiciones de dar. A la manera del *Contrato social*, trabajo recientemente concluido, es necesario diferenciar el plano de los hechos y el de los principios, para concentrar la tarea del filósofo en la evaluación de los hechos por el derecho.<sup>10</sup> La pregunta es qué es la felicidad, entonces; pero la misma no puede resolverse tampoco cuando se trata de la felicidad del individuo: la felicidad se define como un sentimiento permanente, cuyo único testimonio —o al menos el privilegiado— es la experiencia de quien lo siente. La felicidad individual parece reducida a un ámbito relativo y subjetivo que no admite signos exteriores certeros. Sin embargo, no se trata tanto de relativizar la felicidad individual, cuanto de objetivar la felicidad pública de ese ser moral llamado “sociedades políticas”. En éstas el ser y el parecer coinciden, mientras que, en los hombres, la disociación entre la naturaleza y las instituciones sociales, entre lo que los hombres son y lo que la civilización les impone mostrar, es la razón de todas sus miserias. La argumentación de Rousseau se revela cada vez más sin salida: la felicidad individual es conocida sólo por el hombre o la mujer feliz y la felicidad pública aparece como una quimera. Tal vez solamente quede, en consecuencia, admitir que sin partes felices, el todo feliz no existe.

La respuesta de Rousseau no sorprende: la contradicción interna que viven los hombres cuando viven en sociedad desgarran su existencia. Esta disociación puede verse en distintos planos. Por un lado, los hombres, que desconocen sus auténticas necesidades y sus capacidades, se pierden en deseos que superan sus fuerzas y que los dejan siempre insatisfechos. Por otro, la contradicción más profunda parece ser la que tiene lugar entre la naturaleza y las instituciones, entre lo que los hombres son y lo que deben

<sup>10</sup> Cf. *Discours sur l'origine de l'inégalité*, III, pp.180-186 y *Du Contrat social*, III, pp. 352-358.

aparentar en la vida con otros. El orden social es, entiende Rousseau, “*contrario desde todo punto de vista a la naturaleza que nada destruye, [y] la tiraniza constantemente*”.<sup>11</sup> La sociedad no sólo es artificial, sino que contraría a la naturaleza y la somete tiránicamente, aún cuando, después de todo, ésta permanece indestructible. Hay aquí un punto central para comprender el sentido de esta disociación que señala Rousseau. Es preciso destacar el tiempo presente del verbo con el que el autor se refiere a la acción de la sociedad, así como el adverbio, *constantemente*, pues ambos dan cuenta de la tensión *actual* que padece cada generación de hombres. Las instituciones sociales tiranizan la naturaleza, no porque la vida salvaje sea la mejor para el hombre, sino porque la única pasión natural de los seres humanos, el amor de sí mismo, se ve obligada a replegarse, a volverse sobre sí, a concentrarse en la forma del amor propio, de la comparación y la vanidad. Y esto ocurre así, no porque la naturaleza humana haya mutado definitivamente hacia su versión más hostil y negativa, sino porque las *relaciones* en las que los hombres se ven inmersos en las sociedades existentes no permiten que el amor de sí mismo cumpla su función de autopreservación más que estableciendo vínculos competitivos y acrecentando la atención egoísta sobre sí.

Antes de desarrollar este aspecto, volvamos brevemente a la fórmula de la felicidad: hay que volver al hombre uno, que sea del Estado o que sea de sí mismo, añade el autor, con una nueva oposición. Si en los *Principios del derecho de la guerra*,<sup>12</sup> Rousseau deploraba la “condición mixta” en la que vivimos, pues “a la vez en el orden social y en el estado de naturaleza, estamos sometidos a los inconvenientes de uno y otro, sin encontrar seguridad en ninguno de los dos”.<sup>13</sup> En el fragmento que nos ocupa, la condición mixta es la del ciudadano que cumple la ley sin prestarle más que la obediencia que le debe. Recordemos una advertencia de la *Economía política*:

<sup>11</sup> *Lettre à Christophe de Beaumont*, IV, p. 966.

<sup>12</sup> *Principes du droit de la guerre. Ecrits sur la paix perpétuelle*, Paris, Vrin, 2008. Edición, presentación y establecimiento del texto por B. Bernardi y G. Silvertrini.

<sup>13</sup> *Op. cit.*, p. 70. El derecho de naturaleza en el sentido hobbesiano del estado de guerra es el que rige en las relaciones exteriores de los estados, ante el cual el derecho de gentes, a ojos de Rousseau, resulta ingenuamente inoperante. Los hombres que viven bajo un orden jurídico estatal pertenecen así al Estado y al estado de naturaleza.



Es mucho haber hecho reinar el orden y la paz en todas las partes de la república; es mucho que el Estado esté tranquilo y se respete la ley: pero si no se hace nada más, habrá en todo ello más apariencia que realidad, y el gobierno difícilmente se hará obedecer si se limita a la obediencia. Si es bueno saber emplear a los hombres tal como son, es mucho mejor hacerlos tal como se necesita que sean; la autoridad más absoluta es la que penetra en el interior del hombre.<sup>14</sup>

La tarea del gobierno no es sólo hacer cumplir la ley, sino *formar* a los hombres en el amor a la ley, que es más que la obediencia. La ley debe alcanzar *el fondo de los corazones*, conquistar la voluntad de cada uno para que el individuo que forme parte de la voluntad general sea capaz de querer más allá de su interés más inmediato. O como dice más arriba, para hacer a los “hombres civiles por su naturaleza y ciudadanos por sus inclinaciones”. Este sería, en definitiva, el camino hacia la felicidad pública. Veamos, entonces, si es posible interpretar esta exigencia por fuera de un ideal colectivista, nostálgicamente espartano.

## 2. El amor de sí mismo, la libertad y la felicidad

El principio del amor de sí mismo, como se anticipó, da unidad y coherencia a la obra de Rousseau y resulta un concepto fundamental para comprender los diferentes, y hasta divergentes, ámbitos en los que se expresa la filosofía de este autor. La consideración de este principio aparece como imprescindible para comprender el sentido y las condiciones de la libertad y, en consecuencia de la felicidad pública o privada. ¿Cuál es la relación, entonces, entre el amor de sí mismo y la libertad? El vínculo negativo es el más inmediato e indiscutible: allí donde el amor de sí mismo ha desaparecido por completo, la libertad es imposible. Esa es la situación actual de los hombres para Rousseau, quien entiende que la servidumbre es la regla en las relaciones políticas y sociales. El amor de sí mismo sería, entonces, una condición de la libertad, condición previa y sub-

---

<sup>14</sup> *DEP*, III, p. 251.

yacente a la condición política y jurídica que es la ley. Esto se evidencia, nuevamente, de manera negativa: la falta de libertad conduce a la pregunta y Rousseau responde no solamente denunciando el despotismo político, sino señalando la transformación subjetiva que sufren los hombres en las sociedades injustas, la cual lleva a que “olvide[n] su primer destino”.<sup>15</sup> La noción de *olvido* de la libertad, de *desvío* de un objetivo verdadero por *obstáculos* es un tópico en la reflexión rousseauiana sobre la libertad.

En el *Discurso sobre el origen de la desigualdad*, Rousseau busca, o encuentra, al hombre natural despojándolo de todas lo que ha adquirido gracias a la vida social. Lo describe, entonces, como un ser dotado de dos principios anteriores a la razón, el amor de sí mismo y la conmiseración o piedad. Si se tiene en cuenta que en escritos apenas posteriores Rousseau hace de la piedad una pasión derivada del amor de sí, es posible establecer esta pasión primitiva o este principio natural y originario como un elemento fundamental de la naturaleza humana. La novedad de Rousseau consiste en afirmar que este principio del amor de sí mismo no determina ningún desarrollo en particular: es un principio *bueno*, que tiende a que el hombre haga de su propia conservación un primer cuidado, pero no impulsa a la enemistad con sus congéneres. Esta no surge del principio mismo sino de las *relaciones* que los hombres sean capaces de establecer con las cosas y entre sí. El amor de sí tiene una capacidad *expansiva*, por la cual puede componer vínculos entre los hombres y cuando la razón lo dirige (en lugar de acallararlo) contribuye a producir “la humanidad y la virtud”.<sup>16</sup> Sin embargo, como se ve en la historia del género humano, también puede modificarse y dar lugar a una pasión contraria, no natural sino facticia, surgida de la vida social, y que lleva al hombre a compararse con los otros y a buscar algo inalcanzable, que los otros le den la preferencia que él se da a sí mismo. Eso es el amor propio, una pasión surgida de la vida social, que puede reemplazar al amor de sí mismo y conducir a la guerra de todos contra todos.

<sup>15</sup> Rousseau *juge de Jean-Jacques*, I, p. 669.

<sup>16</sup> *Discours sur l'origine de l'inégalité*, III, p. 219



En *Emilio*, Rousseau concibe una única pasión natural a partir de la cual se generan todas las pasiones que afectan a los hombres. La misma piedad o conmiseración es la primera derivación del amor de sí. Puede decirse, entonces, que este último se orienta de una manera *buena*, expansiva que compone relaciones con otros, o de una manera *mala*, cuando entra en disputa con los que nos rodean, compitiendo, buscando la apariencia que haga que cada uno sea reconocido como *el mejor*. Es claro en el planteo de Rousseau que el amor de sí primitivo sufre transformaciones en la vida social y que el amor propio que resulta es necesario para el funcionamiento de las relaciones entre las personas y para que surja lo mejor que tiene la vida con otros. Pensemos, por ejemplo, que la más elemental noción de belleza requiere de manera inevitable la comparación o, en otro orden, la idea de amor romántico exige no sólo la comparación sino además, el deseo de ser preferido antes que otro. Rousseau no puede desear la inexistencia de estas nociones o condenarlas por su parentesco con el amor propio: por el contrario, la vida humana adquiere sentido por estas adquisiciones del espíritu producto de la vida social.<sup>17</sup> Esto deja ver inmediatamente que la asimilación del amor propio al aspecto negativo del desarrollo del amor de sí resulta no sólo empobrecedora, sino errónea.

Si el amor propio es el destino inevitable del amor de sí socializado, es posible pensar, sin embargo, que el amor propio puede ser *bueno*, que puede haber un desarrollo de esta pasión facticia en un sentido no disolutorio de las relaciones interpersonales. Rousseau confirma esta conjetura cuando escribe en *Emilio*: “La única pasión natural del hombre es el amor de sí mismo o *el amor propio extendido*”.<sup>18</sup> De este modo, el

<sup>17</sup> En el *Manuscrito de Ginebra* se plantea la hipótesis de qué habría ocurrido si los hombres hubieran permanecido en la independencia de los primeros tiempos, de “perfecta independencia” y de “libertad sin regla”, una independencia que aun cuando hubiera permanecido unida a la antigua inocencia, “habría tenido siempre un vicio esencial y dañino para el progreso de nuestras más excelentes facultades [...] La tierra estaría cubierta de hombres entre los cuales no habría casi ninguna comunicación [...] cada uno permanecería aislado entre los otros, [...] nuestro entendimiento no podría desarrollarse; viviríamos sin sentir nada, moriríamos sin haber vivido; toda nuestra felicidad consistiría en no conocer nuestra miseria; no habría ni bondad en los corazones ni moralidad en las acciones, y no habríamos nunca experimentado el sentimiento más delicioso del alma que es el amor de la virtud”, *Manuscrit de Genève*, III, p. 283.

<sup>18</sup> *Emile*, IV, p. 322. Subrayado mío.

aspecto positivo o negativo no está ya asociado al modo de ser (natural o facticio) de la pasión, sino a la expansión o a la concentración a la que dé lugar. La piedad o conmiseración será una primera extensión del amor de sí o una forma del amor propio extendido, porque es resultado del ejercicio del sujeto que puede ponerse en el lugar de otro. Habrá que hablar, entonces, de amor propio concentrado o expandido y entender que son éstas las formas negativa y positiva, respectivamente, de aquel amor de sí, que no es más que un impulso vital proteico, que asume una forma u otra de acuerdo con las relaciones en las que esté. En este mismo sentido, al enfrentar la educación moral de Emilio, el tutor propone “extendamos el *amor propio* a los otros seres y lo transformaremos en virtud”,<sup>19</sup> lo cual confirma, una vez más, que la distinción entre ambas pasiones se da por una retracción egoísta o una expansión virtuosa. Si el amor propio extendido coincide con la virtud, esto deja ver que la expansión puede contrariar el devenir vanidoso y concentrado del amor propio. En consecuencia, no se trata de recrear o resucitar un principio o una pasión primitiva que ya no existe: por un lado, esto no sería posible; por otro, no es necesario. Si se piensa el amor de sí mismo como una fuerza expansiva,<sup>20</sup> propia de todo ser vivo, que adquiere en el hombre una capacidad de transformación “casi ilimitada”,<sup>21</sup> no hay razones para pensar que ese principio ya no exista, lo que se necesita es reencontrarlo, redireccionarlo, fortalecerlo. En cada nuevo ser humano que nace en el mundo o en cada gesto amistoso, amoroso o virtuoso, está el amor de sí mismo. Esto es lo que Rousseau propone en los ámbitos de los que se ocupa.

Antes de avanzar hacia el ámbito político, presentemos otra caracterización del par amor de sí mismo/amor propio, en el primero de los *Diálogos* del escrito *Rousseau juez de Jean-Jacques*, donde el autor intenta dar cuenta de las razones del *desvío* del

<sup>19</sup> *Emile*, IV, p. 547. Subrayado mío.

<sup>20</sup> La noción de *expansión* opuesta a *concentración* en términos de fuerzas o de una cierta vitalidad está particularmente clara en los escritos autobiográficos de Rousseau, en los que se define a sí mismo con un “alma naturalmente expansiva, para quien vivir era amar», *Confessions*, I, p. 426 y caracteriza la juventud como «ese corto pero precioso momento de la vida en el que su plenitud expansiva extiende, por así decir, nuestro ser por todas nuestras sensaciones y embellece ante nuestros ojos la naturaleza toda por el encanto de nuestra existencia”, *Confessions*, I, p. 58.

<sup>21</sup> Según la expresión que caracteriza a la perfectibilidad, cf. *Discours sur l'origine de l'inégalité*, III, p. 142.



amor de sí y su devenir amor propio.<sup>22</sup> Con el objeto de concluir que Jean-Jacques tiene las características de un ser fuera de lo común, el personaje Rousseau propone imaginar un “mundo ideal” poblado de seres parecidos aunque algo diferentes de los seres de este mundo. No interesa aquí entrar en el detalle de este texto, sino destacar dos elementos que resultan centrales y que se vinculan con la noción de *fuerza* y de *desvío* de la fuerza, que caracterizan al amor de sí y, luego, al amor propio. En ese mundo ideal, las pasiones —al igual que en este mundo— son el móvil de toda acción, pero son “más vivas, más ardientes, o solamente más simples y más puras, por ello toman un carácter muy diferente”. En este texto escrito entre los años 1772 y 1776, ya se sabe que los primeros movimientos de la naturaleza son siempre rectos, Rousseau reitera lo que ya afirmó en el *Discurso sobre la desigualdad* y en *Emilio*, los primeros movimientos de la naturaleza corresponden al amor de sí, que tiende a “nuestra conservación y a nuestra felicidad”. La pregunta es por qué el curso se desvía, Rousseau explica:

Las pasiones primitivas que tienden todas de manera directa a nuestra felicidad, sólo nos ocupan con objetos que se refieren a ella y teniendo tan solo el amor de sí como principio son todas amables y suaves por su propia esencia; pero, cuando desviadas de su objeto por obstáculos, se ocupan más del obstáculo, para apartarlo, que del objeto para alcanzarlo, entonces, cambian de naturaleza y se vuelven irascibles y odiosas, y de este modo el amor de sí, que es un sentimiento bueno y absoluto, se vuelve amor propio.<sup>23</sup>

El amor de sí se concibe como una fuerza que alimenta las pasiones que tienden a la expansión y a la felicidad. El desvío de esta pasión primitiva se produce por el debilitamiento “al carecer de fuerza para seguir a través de tanta resistencia su primera dirección, se dejan descaminar por mil obstáculos que los desvían del verdadero objetivo y les hacen tomar caminos oblicuos en los que el hombre olvida su destino primero”. El

<sup>22</sup> Cf. *Rousseau juge de Jean-Jacques*, I, pp. 668-673. Las citas que siguen sin nota al pie se refieren todas a este fragmento.

<sup>23</sup> *Rousseau juge de Jean-Jacques*, 1er diálogo, OC I, p. 669.

desvío del amor de sí es comparable al olvido de los hombres de su destino, que no es sino la libertad: los hombres se engañan por “los errores del juicio” y la “fuerza de los prejuicios” y esa fuerza contraria debilita la pasión primitiva. El amor de sí, como pasión que es, se compara con una fuerza que, según el impulso que tenga, al chocar con un obstáculo puede desviarse, como una bocha al ser impactada por otra; pero, si en lugar de una bocha se trata de una bala de cañón, o bien vence el obstáculo o bien reduce la velocidad y cae ante él.

Este texto confirma que Rousseau no piensa el amor de sí como una pasión perdida de un tiempo edénico, sino más bien como el concepto dinámico de una fuerza que puede activarse, reactivarse o desactivarse según las fuerzas que la rodeen o las instituciones en las que se desarrolle. ¿Es posible preservar de alguna manera el amor de sí mismo? ¿Es inevitable o puede al menos retrasarse el avance del amor propio? La posibilidad de pensar un hombre nuevo, un hombre no dominado por el amor propio es el hilo conductor de la filosofía de Rousseau y, también, de su propuesta política: el hombre debe ser transformado y la clave de esa transformación está en un principio constitutivo de la naturaleza humana, el amor de sí mismo o el amor propio expandido.

### 3. La expansión del amor de sí y las pasiones públicas

De lo dicho hasta aquí, surgen los siguientes elementos: 1) la naturaleza humana es altamente maleable y no está determinada a ningún desarrollo en particular, ni positivo ni negativo; 2) el curso que tome el amor de sí mismo depende en gran medida de las instituciones sociales, que son las que modelan a los hombres; 3) hay que tener en cuenta que esas instituciones fueron formadas por hombres que abandonaron el amor de sí mismos por el amor propio. Para que de estos elementos no resulte una contradicción sin salida en cuanto al desarrollo de los individuos, habrá que considerar cómo pueden las instituciones formar a un hombre capaz de orientar su amor de sí de manera expansiva y, por ende, virtuosa.

El amor de sí es el hilo conductor de la obra, pero el problema último que le preocupa a Rousseau es la libertad. Las condiciones de la libertad son, por un lado, institu-



cionales: en la medida en que no hay libertad posible si no se garantiza la no dependencia de un hombre de la voluntad de otro hombre, o lo que es lo mismo, la obediencia a la sola ley, expresión de la voluntad general, y por tanto, de la propia; y por otro lado, subjetivas, en la medida en que el desvío del amor de sí al amor propio acontece en cada individuo, por razones quizás parecidas, pero siempre singulares. Es necesaria, por tanto, una educación tal que lleve a expandir el amor de sí en lugar de concentrarlo. En *Emilio*, Rousseau expone una teoría de la educación cuyo propósito principal es lograr que el individuo encuentre su “estado de hombre”, un lugar desde el cual establecer relaciones con lo que lo rodea sin quedar atrapado en ellas. La educación de las pasiones de Emilio da cuenta de cómo se construyen las relaciones humanas a partir de la expansión del amor de sí mismo. La primera expansión se produce cuando el niño descubre que ama a aquello que lo protege y lo quiere, su nodriza. La salida de sí hacia otro se da por medio del amor de sí. A partir de allí, este puede expandirse siguiendo el mismo criterio hasta nociones abstractas como la humanidad o Dios.

En el *Contrato social*, Rousseau muestra algo parecido cuando se trata de explicar en qué consiste la voluntad general, único fundamento legítimo del cuerpo político. La voluntad general tiene un objeto que es el interés común y es de acuerdo con este que las sociedades deben gobernarse. En el Estado legítimo “no se puede trabajar para otro sin trabajar al mismo tiempo para sí mismo”, porque, por obra del arte político y de la soberanía así concebida, el interés propio bien entendido coincide con el interés general y, de ese modo, nadie renuncia a su interés particular. Es por eso que —repetámoslo— “no hay nadie que no se apropie de la palabra *cada uno* y que no piense en sí mismo cuando vota por todos”.<sup>24</sup> El principio del amor de sí no deja de estar activo en voluntad del conjunto, a tal punto que Rousseau afirma: “que la igualdad de derecho y la noción de justicia que ella produce deriva de la preferencia que cada uno se da y por consiguiente de la naturaleza del hombre”.<sup>25</sup> De este modo, el orden político legítimo puede tomar a los hombres “tal como son” y hacer posible la desnaturalización del

<sup>24</sup> *Du Contrat social*, III, p. 373.

<sup>25</sup> *Ibid.*

hombre sin pervertirlo, porque lo socializa sin obligarlo a sacrificar lo más importante, el amor de sí mismo, que no es sino una forma de la libertad.

Fiel a lo que sostiene en el segundo *Discurso*, Rousseau constata que los pueblos se forman y viven de acuerdo a las instituciones que los moldean. Si bien hay una naturaleza humana buena y un modo de vida más apropiado para que pueda desarrollarse de manera positiva, también está claro que esa naturaleza no presenta resistencia sino que se adapta. Para bien y para mal, los hombres son el resultado de las instituciones en las que se socializan. Si la tarea del gobierno es *hacer a los hombres*, según la expresión del *Discurso de Economía política*, la misma consiste en reorientar el amor de sí mismos de tal modo que pueda extenderse hacia otros y que las relaciones sociales puedan basarse en las pasiones amables que surgen del amor de sí y no en las pasiones hostiles que genera el amor propio. Si la libertad política depende de condiciones institucionales, para que estas sean posibles, es necesario también generar entre quienes forman parte de la voluntad general soberana, una disposición afectiva, pasional, emotiva que hace a la diferencia cualitativa entre la simple obediencia y el amor a la ley. La necesidad de la religión civil permite apreciar esta distinción. Rousseau parece decir que la libertad es una condición cívica, pero sobre todo moral, no en el sentido de los deberes y la virtud, sino en un sentido más existencial y humano, en tanto “renunciar a su libertad es renunciar a su cualidad de hombre”.<sup>26</sup> De modo que, sostener la libertad, mantenerla viva, supone lograr que la obediencia a la ley sea amor a la ley, que obedecerse sólo a sí mismo sea la expresión del amor de sí expandido a la comunidad que se reúne en la voluntad general y se pronuncia en la legislación. Esta complementariedad de lo jurídico y lo afectivo no es ajena al modo en que la razón misma se desarrolla en los individuos: no hay en Rousseau una oposición de lo racional y lo pasional, sino más bien una concomitancia, un desarrollo paralelo y una retroalimentación mutua. Así, el desarrollo de una “razón pública” no puede ser ajeno a la educación de las pasiones públicas, condición indispensable para cualquier forma de felicidad común.

---

<sup>26</sup> *Du Contrat social*, III, p. 356.



Si la política no influye en los modos de vida sociales para contrarrestar el avance del amor propio, la institución legítima no puede durar y la libertad, tampoco. Hacer efectivo aquello de que “el mayor apoyo de la autoridad pública está en el corazón de los ciudadanos”<sup>27</sup> significa para el gobierno actuar sobre las costumbres y las maneras de ser de la sociedad. Propongo para terminar dos ejemplos de los modos en que Rousseau concibe la expansión del amor de sí en el plano del cuerpo político: la educación pública y la fiesta popular.

### *La educación pública*

La educación pública es en este aspecto una misión fundamental. Recuérdese que en *Emilio*, el autor opta por la educación doméstica, porque considera que ante la ausencia de algo que pudiera llamarse “patria”, la institución pública no existe ni puede existir. En el proyecto de un Estado legítimo, la educación pública es, en cambio, “el quehacer más importante del Estado”.<sup>28</sup> El objetivo de la educación es el amor a la patria, a través del cual se alcanza el amor a las leyes: cambiar la naturaleza humana exige que desde la más tierna infancia los futuros ciudadanos aprendan a verse a sí mismos “por medio de sus relaciones con el cuerpo del Estado y a no percibir, por así decir, su propia existencia, sino como parte de la de aquel”.<sup>29</sup> Este objetivo recoge aquella afirmación central de *Emilio* según la cual “el estudio que conviene al hombre es el de sus relaciones”<sup>30</sup> y puede leerse desde la necesidad de preservar el amor de sí mismo, que se expresa en la relación del individuo con el cuerpo político. La educación pública apunta a afectar las pasiones que permitan construir ese *yo común* que no es sino la patria a la que se pertenece. Ahora bien: el *yo común*, esa unidad que surge en el momento del

<sup>27</sup> *Discours sur l'économie politique*, III, p. 252; cf. también *Lettre à D'Alembert*, V, p. 61.

<sup>28</sup> *Discours sur l'économie politique*, III, p. 261. Según las *Consideraciones sobre el gobierno de Polonia*, la educación es “el artículo importante” al que dedica todo el capítulo IV, cf. *Considérations sur le Gouvernement de Pologne*, III, p. 966.

<sup>29</sup> *Discours sur l'économie politique*, III, p. 259.

<sup>30</sup> *Emile*, IV, p. 493, “Mientras sólo se conoce por su ser físico, debe estudiarse por sus relaciones con las cosas: de eso se ocupa durante la infancia; cuando comienza a sentir su ser moral, debe estudiarse por sus relaciones con los hombres: de eso se ocupa durante toda su vida”.

pacto, pronuncia la ley, la cual es reconocida como la “razón pública”.<sup>31</sup> Para garantizar la duración de ese yo común que se manifiesta como un sólido lazo social, el gobierno necesita una educación de las pasiones sociales que contribuya al desarrollo de la razón pública. No se da una cosa sin la otra, y así como en el pasaje del estado de naturaleza al estado civil, Rousseau señala que las “ideas [del hombre] se extienden”,<sup>32</sup> así también, la acción del gobierno debe fomentar las pasiones que contribuyan al desarrollo de la razón en desmedro de aquellas que lo obstaculicen.

Rousseau hace una división inicial que, por simple que parezca, puede indicar un camino a seguir. Así como en la vida de Emilio la educación tenderá a que el niño pueda establecer relaciones con lo que lo rodea conservando su propio lugar y sin perderse en las redes del reconocimiento ajeno; en la vida social, la existencia del bien común será posible gracias a la capacidad de cada una de las voluntades particulares de extender su amor de sí hacia otros y hacia el cuerpo social. La educación pública propuesta tanto en el *Discurso sobre la economía política* como en las *Consideraciones sobre Polonia* apunta a infundir y consolidar el amor a la patria, como pasión que lleva al ciudadano “enamorado de su patria” a querer lo que ella quiere, es decir “la ejecución de las leyes que expresan la voluntad general”.<sup>33</sup> En suma, la educación pública no puede pensarse sin el componente esencial del patriotismo, que tiene el sentido de la extensión del amor de sí al cuerpo político y, que es al cuerpo político análoga a lo que el amor de sí es al individuo. El patriotismo tiene en cuenta el límite que Rousseau reconoce en los cuerpos humanos y no en los cuerpos políticos: si la naturaleza limita a los hombres que, por mucho que acumulen, no pueden aumentar su tamaño de manera indefinida, no ocurre lo mismo con los cuerpos políticos, que carecen de toda medida preestablecida. El patriotismo, sin embargo, hace las veces de un límite natural a la expansión del amor

<sup>31</sup> Rousseau hace referencia a la “raison publique” como aquella que da las máximas para el conjunto de la sociedad, en oposición a la razón de cada particular en la nota IX del *DOI*, III, p. 202; en *Economía política*, la razón pública “es la ley”, *Discours sur l'économie politique*, III, p. 243 y en *Julie ou la nouvelle Héloïse* aparece como “el verdadero fundamento de la libertad”, *Nouvelle Héloïse*, II, p. 524.

<sup>32</sup> *Du Contrat social*, III, p. 364.

<sup>33</sup> Cf. Waterlot, G., “Les conditions de la vertu: l'éducation publique”, en Rousseau, J.-J., *Discours sur l'économie publique*, Paris, Vrin, 2002, ed. a cargo de B. Bernardi, p. 159.



de sí en lo que hace a la pertenencia política.<sup>34</sup> ser parte de un cuerpo político exige para Rousseau la limitación de la preferencia amorosa, “todo patriota es recio con los extranjeros”, advierte *Emilio*.<sup>35</sup> El patriotismo tiene límites, porque, entre otras cosas prepara a los ciudadanos para la defensa del territorio, es decir, para la guerra; vale, por tanto, al interior de una comunidad. Debido a este segundo aspecto, restrictivo o no expansivo del amor a la patria, hay quienes lo ven como susceptible de ser también derivado del amor propio.<sup>36</sup> Sin embargo, ver en el patriotismo una pasión proveniente del amor propio no puede sino convertirla en “odiosa e irascible”, si se recuerda la división propuesta más arriba. El patriotismo se refiere a una comunidad determinada, del mismo modo que la legislación perfecta será aquella que se amolde de la mejor manera a las costumbres de un pueblo.

### *La fiesta popular*

La actividad social privilegiada por Rousseau para fomentar esos sentimientos de sociabilidad que contribuyen al espíritu social en formación es la fiesta pública. “Hay que divertirse en Polonia más que en otros países pero no de la misma manera”,<sup>37</sup> la fiesta popular es lugar de encuentro y diversión, es espectáculo al aire libre en el que, aunque los rangos y las clases no se confunden, se genera un espacio de participación igualitario. Rousseau había mostrado este clima ameno en la fiesta de la vendimia en Clarens, donde Julie, contribuyendo a la ilusión de una provisoria igualdad, bailaba con alguno de los criados. Con todo, la fiesta de *La nueva Eloísa*, no corresponde exactamente a la fiesta popular descrita en la *Carta a D’Alembert* o en las *Consideraciones sobre Polonia*; aquella corresponde a una actitud paternalista de Wolmar quien, lejos de buscar establecer una igualdad verdadera en la comunidad que gobierna, actúa procu-

<sup>34</sup> El límite vale en cuanto a la pertenencia política, porque en un sentido moral, el amor de sí puede alcanzar a la humanidad toda y al amor a Dios. Cf. *Profession de foi du vicaire savoyard*.

<sup>35</sup> *Emile*, IV, p. 248.

<sup>36</sup> “El patriotismo es susceptible de un doble enfoque: en términos de extensión del amor de sí, cuando se privilegia la relación afectiva que une a los ciudadanos, en términos de amor propio, cuando el acento se pone en los límites de su extensión y en su vivacidad, que se opone a la dulzura y la piedad”, cf. Lapan, G., “Les conditions de la vertu: le patriotisme”, en Rousseau, J.-J., *op. cit.*, p. 148.

<sup>37</sup> *Considérations sur le Gouvernement de Pologne*, III, p. 963.

rando generar un acotado sentimiento de igualdad.<sup>38</sup> La fiesta popular produce otros efectos y si bien se puede conceder a Starobinski que “lo que el *Contrato* estipula en el plano de la voluntad y del *tener*, lo realiza la fiesta en el plano de la mirada y del *ser*”,<sup>39</sup> es necesario ir un poco más lejos y ver en este tipo de institución pública un ideal de formación del fuero interno. Bronislaw Baczko se refiere en este sentido a la “utopía de la fiesta pública”<sup>40</sup> y muestra que el modelo de ciudad rousseauiana se realiza a través de ella. La fiesta pública es el espacio en el que se da, aun cuando en un tiempo limitado, un tipo de vínculos que hacen posible la expansión del amor de sí mismo.

Sólo si los ciudadanos del cuerpo político ordenan su propia voluntad en función de la voluntad general pueden querer su propio bien que, de este modo, no difiere del bien del conjunto.<sup>41</sup> Esa relación al todo dará como resultado final la *razón* pública, pero comienza por un ejercicio de la *imaginación*, que hace presente lo ausente: el todo no está, la pertenencia plena no existe (¿todavía?) pero es posible establecer las relaciones apropiadas por medio de la imaginación. Precisamente, la fiesta se dirige no tanto a la razón, cuanto “al corazón” de los hombres, actúa sobre las pasiones y modela las costumbres apoyándose en un lenguaje de signos, que Rousseau considera más “enérgico”.<sup>42</sup> La facultad que influye de manera directa sobre las pasiones y los deseos (“el corazón”) es la imaginación y la fiesta pública, con todo el aspecto ritual que conlleva, hace posible o hace aparecer (como posible) un orden social que en el mundo es inexistente. La imaginación, como facultad que permite al hombre salir de sí mismo, extiende en este sentido los límites de lo posible, los cuales, según se lee en el *Contrato*, son menos estrechos de lo que pensamos, y sólo se achican por causa de nuestros vicios y debilidades.<sup>43</sup> La fiesta fortalece el lazo social y al proponer una *imagen* de un orden social inexistente, lo instala como posible en la imaginación de los ciudadanos.

<sup>38</sup> Cf. Starobinski, J., *JJR, la transparencia y el obstáculo*, Madrid, Taurus, 1983, p. 128 y todo el cap. V.

<sup>39</sup> *Ibid*, p. 123.

<sup>40</sup> Baczko, B., *Lumières de l'utopie*, Paris, Payot, 1978, pp. 91-100.

<sup>41</sup> Y esta analogía propone Rousseau en *Economía política*: “No hay que creer que se puede ofender o cortar un brazo sin que el dolor llegue a la cabeza; y del mismo modo, no es más creíble que la voluntad general consienta que un miembro cualquiera del estado hiera o destruya a otro que el que los dedos de un hombre en uso de su razón vayan a clavársele en los ojos”, *Discours sur l'économie politique*, III, p. 256.

<sup>42</sup> “El lenguaje más enérgico es aquel en el que el signo dijo todo antes de que se hable”, *Essai sur l'origine des langues*, V, p. 376.

<sup>43</sup> Cf. *Du Contrat social*, III, p. 425 (L. III, ch. XII).



La potencia generadora de lazo social de la fiesta como espectáculo se comprende en oposición con el teatro. Si la primera amplía el amor de sí, el segundo es claramente fruto del amor propio que, a su vez, inculca y estimula.<sup>44</sup> La fiesta es para todos, a tal punto que, aun cuando haya en Polonia padres que prefieran dar a sus hijos una educación doméstica, están obligados a enviar a sus hijos a los juegos y ejercicios públicos, en los que no son los maestros los que otorgan los premios de los vencedores sino la “aclamación y el juicio de los espectadores”.<sup>45</sup> El teatro, por el contrario, es selectivo, no es para todo el mundo, genera gastos suplementarios y desiguales, porque aumenta el gasto público que termina siendo pagado por el pueblo en su conjunto. La oposición entre el espacio abierto de la fiesta y “las salas bien cerradas” del teatro no deja de ser significativa a los fines de la formación propuesta: la luz y la apertura contra la oscuridad y el cierre o la igualdad contra la distinción. La representación que pone en juego el teatro genera la duplicidad que Rousseau procura evitar: más allá de lo discutible que resulte la condena moral del oficio de comediante,<sup>46</sup> se puede comprender que el teatro ofrece una representación que aleja o pone a distancia al espectador. “Es un error [...] esperar que se muestren allí las verdaderas relaciones entre las cosas”,<sup>47</sup> el conocimiento de esas relaciones —recordemos— constituye “la verdadera ciencia del Legislador”,<sup>48</sup> pero el poeta acomoda la representación de esas relaciones según el gusto del público. Si el espectáculo es cómico, ridiculiza esas relaciones y las pone por debajo del hombre: el avaro Harpagon pone en escena la peor versión del ahorro, y si se trata de una tragedia, esas relaciones se agrandan hasta volverlas cualidades heroicas, por encima de la humanidad. Ningún hombre se encuentra en el teatro, la representación que pone en escena es una mala imitación de lo que los hombres son. La fiesta, por el con-

<sup>44</sup> Rousseau se refiere a esta dinámica en el primer *Discurso*, “[Las ciencias] nacen del ocio y lo alimentan a su vez” (*DSA*, III, p. 18) y en el prefacio a *Narcisse*, “El gusto de la ciencias anuncia siempre en un pueblo un comienzo de corrupción que acelera con prontitud”, *Préface à la comédie Narcisse*, II, p.965.

<sup>45</sup> *Considérations sur le Gouvernement de Pologne*, III, p. 968.

<sup>46</sup> Esta se cuenta entre los argumentos contra la instalación de un teatro en Ginebra que detalla Rousseau en la *Carta a D'Alembert*: “prohibirle a un comediante que sea vicioso es como prohibirle al hombre estar enfermo”, *Lettre à D'Alembert*, V, p. 84.

<sup>47</sup> *Lettre à D'Alembert*, V, p. 25.

<sup>48</sup> *Lettre à D'Alembert*, V, p. 60.

trario, permite el encuentro y el acercamiento; lo que aparece representado es el propio pueblo, que es actor y espectador, no hay duplicidad alienante sino un modelo de lo que pueden ser las relaciones entre los hombres. La fiesta es igualitaria, como ya se dijo, y es también una forma de libertad en la medida en que el pueblo se muestra a sí mismo lo que debería ser y, por lo mismo, se vuelve su propio educador: “cada vez, el pueblo o, si se quiere la nación, se da a sí misma su imagen modelo como espectáculo”.<sup>49</sup>

En conclusión, el problema de la felicidad pública no es ajeno a las condiciones institucionales y subjetivas de la libertad que desarrolla Rousseau a lo largo de su obra. Ser parte de la voluntad general exige a cada uno aprender a querer en general, lo cual equivale a la expansión, virtuosa, del amor de sí que deja de tener al propio yo como único objeto de cuidado y ocupación. La felicidad entendida como la conquista individual de un individuo sólo guiado por su interés inmediato conduce a la conclusión del fragmento analizado en el punto 1: “Cuando nadie quiere ser feliz más que para él, no hay felicidad alguna para la patria”.

El estado de naturaleza o la imagen del salvaje independiente y autosuficiente no proveen, en definitiva, ningún modelo de felicidad para Rousseau, a no ser que se la entienda como un vago elogio de la ignorancia de los males sociales. La felicidad pública está estrechamente ligada a la misión fundamental del gobierno de promover el amor a la ley o aquello que Rousseau enuncia como el *obligar a ser libre*. Si el amor de sí es un principio que corresponde a la naturaleza del hombre, aun cuando se lo despoja de todo lo que adquirió por la vida social. Con este principio, Rousseau propone una antropología exigente, en la medida en que espera del hombre más de lo que el hombre que está a la vista parece en condiciones de proveer. La política es el camino de la transformación del individuo o, por qué no, de la formación de un hombre nuevo capaz establecer relaciones tales que hagan posible la libertad y la felicidad común.

---

<sup>49</sup> Baczko, B., *op. cit.*, p. 97



Se desprende de esto una valoración del individuo que aleja a Rousseau de las visiones colectivistas a las que muchas veces se lo ha afiliado. La pertenencia al todo social no supone el abandono del interés propio y el amor de sí es el principio que debe animar a la voluntad general. Rousseau, al igual que sus contemporáneos ilustrados, valora el interés como el motor de la acción, aun cuando, en contra de algunos de ellos, se pregunte por el sentido último del interés y exija que la continuidad entre el bien particular y el bien común esté garantizada por un amor de sí mismo cada vez más ampliado. Rousseau lo sintetiza en uno de los *Fragmentos políticos*: “No existe ningún gobierno que pueda *forzar* a los ciudadanos a vivir felices; el mejor es aquel que los pone en condiciones de serlo si son razonables”. La educación o formación de las pasiones públicas corresponde a esas condiciones. Pero el autor añade un remate que podría parecer desalentador, “y esa felicidad no pertenecerá nunca a la multitud”;<sup>50</sup> o quizás, también, podría parecer coherente, porque la multitud es un agregado y no una unión. Y sólo la unión de la voluntad general puede dar lugar a la legitimidad, a la libertad y a la felicidad pública.

---

<sup>50</sup> *Fragments politiques*, III, p. 513.

## Bibliografía

- Baczko, B., *Lumières de l'utopie*, Paris: Payot, 1978
- Lepan, G., “Les conditions de la vertu: le patriotisme”, en Rousseau, J.-J., *Discours sur l'économie publique*, «Textes et commentaires», Paris, Vrin, 2002, ed. a cargo de B. Bernardi.
- Martin-Haag, E., *Rousseau ou la conscience sociale des Lumières*, Paris: Honoré Champion, 2009.
- Postigliola, A., «De Malenbranche a Rosseau; les apories de la volonté générale et la revanche du raisonneur violent», en *Annales Jean-Jacques Rousseau*, n°39, 1972-1977.
- Rousseau, J.-J., *Œuvres complètes*, Paris, Gallimard, coll. La Pléiade, 5 tomos, 1959-1995, bajo la dirección de B. Gagnebin y M. Raymond.
- Rousseau, J.-J., *Principes du droit de la guerre. Ecrits sur la paix perpétuelle*, «Textes et commentaires», Paris: Vrin, 2008. Edición, presentación y establecimiento del texto por B. Bernardi y G. Silvertrini.
- Rousseau, J.-J., *Discours sur l'économie publique*, «Textes et commentaires», Paris: Vrin, 2002, ed. a cargo de B. Bernardi
- Starobinski, J., *Jean-Jacques Rousseau: la transparencia y el obstáculo*, Madrid: Taurus, 1983.
- Waterlot, G., “Les conditions de la vertu: l'éducation publique”, en Rousseau, J.-J., *Discours sur l'économie publique*, «Textes et commentaires», Paris: Vrin, 2002, ed. a cargo de B. Bernardi.

