



# El mal en Jean Jacques Rousseau: sobre el ser humano y el conocimiento de sí<sup>1</sup>

## The evil in Jean Jacques Rousseau: on the human being and the knowledge of himself

Víctor Daniel Gómez Montoya\*, Alexánder Hincapié García\*\*

Universidad de San Buenaventura

Recibido: 12 de abril de 2020–Aceptado: 22 de abril de 2021–Publicado: 1 de enero de 2022

### Forma de citar este artículo en APA:

Gómez-Montoya, V. D., & Hincapié-García, A. (2022). El mal en Jean Jacques Rousseau: sobre el ser humano y el conocimiento de sí. *Revista Colombiana de Ciencias Sociales*, 13(1), 278-297. <https://doi.org/10.21501/22161201.3580>

## Resumen

Este artículo se ocupa del mal en Rousseau, recurriendo a cuatro imágenes, a saber: la vida social (sociedad) y el hombre social (*homme de l'homme*), en contraste con el estado de naturaleza (*état de nature*) y el hombre natural (*homme naturel*). Imágenes de orden lógico, esto es, filosófico argumentativas, que exponen la tensión y el alejamiento del hombre con respecto a su naturaleza. El supuesto indica que este alejamiento se eleva como la imposibilidad del conocimiento pleno de sí; convierte al ser humano en alguien extraño para sí que hipostasia su concepto en las determinaciones de la vida social. El método utilizado se

<sup>1</sup> Este artículo hace parte de la investigación doctoral: *El imposible encuentro del hombre consigo mismo. Experiencia y educación en la obra de Jean-Jacques Rousseau*, en el Doctorado en Ciencias de la Educación de la Universidad de San Buenaventura – Medellín.

\* Doctor en Ciencias de la Educación por la Universidad de San Buenaventura, Medellín, Colombia. Profesor de la Facultad de Ciencias de la Educación de la Universidad de Católica de Oriente, Rionegro-Colombia y del magisterio de Medellín (Colombia). Investigador del Grupo Interdisciplinario de Estudios Pedagógicos (GIDEP), Medellín-Colombia. Contacto: victor.gomezmontoya@medellin.edu.co, ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-0599-4190>, Google Académico: <https://scholar.google.es/citations?user=YwyY0ZAAAAAJ&hl=es>

\*\* Doctor en educación por la Universidad de Antioquia, Medellín, Colombia. Profesor titular de la Universidad de San Buenaventura e investigador del Grupo Interdisciplinario de Estudios Pedagógicos (GIDEP), Medellín-Colombia. Contacto: alexander.hincapie@usbmed.edu.co, ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-6828-2786>, Google Académico: <https://scholar.google.es/citations?user=4N71ODcAAAAAJ&hl=es>.

desprende de la filosofía misma de Rousseau. El procedimiento se organiza con la identificación y presentación de un supuesto y su desarrollo lógico mediante argumentos que requieren la selección, organización y sistematización de fuentes encaminadas a exponer el supuesto en toda su complejidad.

## Palabras clave

Hombre; Naturaleza humana; Educación; Moral; Vida social.

## Abstract

This article deals with evil in Rousseau, resorting to four images, namely. Social life (society) and social man (Homme de l'homme) are in contrast to (contrast with)) the state of nature (**état** de nature) and the natural man (Homme naturel). Images of logical order, that is, argumentative philosophical, which expose the tension and distance of man from his nature. The assumption indicates that this estrangement rises as the impossibility of full self-knowledge; it turns the human being into someone foreign to himself who hypostasias his concept in the determinations of social life. The method used follows from Rousseau's philosophy. The procedure is organized with the identification and presentation of an assumption and its logical development through arguments that require the selection, organization, and systematization of sources aimed at exposing the assumption in all its complexity.

## Keywords

Man; Human nature; Educations; Moral; Social participation.

## Introducci3n

Como lo expresa Cassirer (2007), el siglo XVIII estableci3 unos lugares inamovibles para el pensamiento sobre los cuales todos los conceptos acerca de las ciencias, las artes y las letras se dispusieron como seguros y verdaderos. Rousseau, producto de una inconformidad con su 3poca, pone en duda estos lugares cuestionando la forma en la que se establecieron y, por lo tanto, el concepto mismo de raz3n que los soporta<sup>2</sup>. Todo lo que es no obedece a lo verdadero, es la consecuencia de una empresa caracterizada por la degeneraci3n que confunde y que la misma modernidad celebra y encumbra con la promesa del progreso. Como no se tiene certeza de lo verdadero, Rousseau construye una serie de imágenes de orden l3gico, no como cotas a alcanzar, sino como posibilidades de contraste para mantener la cŕtica sobre aquello que ha llegado a ser.

El problema del mal en la modernidad es una fuente de investigaci3n de la filosof́a pŕctica, en consecuencia, la obra de Kant, a trav3s de los conceptos de libertad y autonoḿa, resulta clave. Para Kant (2013), al menos en sus reflexiones sobre pedagoǵa, el mal es el efecto de una mala educaci3n, considerando que el ser humano puede ser bueno en la medida que tiene las disposiciones para serlo<sup>3</sup>. En este art́culo, el problema del mal se asume desde la lectura de Rousseau. Este no piensa de manera celebratoria la libertad formal; al contrario, lo identitario es la imposibilidad del hombre para adueñarse de su existencia; hasta ahora, la educaci3n no ha sido la condici3n para reconvenir la degeneraci3n del hombre (Kant), sino una tecnoloǵa por la cual se reproducen, de manera consentida por el hombre mismo, las sujeciones de la vida social.

Al no poderse concretar una idea segura del hombre, lo único posible es denunciar todo discurso que se exponga como final y definitivo. El estilo narrativo de Rousseau consiste en contrastar a trav3s de imágenes. Con su uso cŕtico no se busca develar los oŕgenes del mal en un sentido metafísico o teol3gico, sino exponerlo como el estado que caracteriza al hombre y a la vida social:

¿D3nde estamos? ¿Qu3 vemos, qu3 sabemos, qu3 es lo que existe? Corremos s3lo tras las sombras que se nos escapan. Algunos leves espectros, algunos vanos fantasmas, revolotean alrededor de nuestros ojos y creemos ver la eterna cadena de los seres. (Rousseau, 1999b, p. 110)

Durkheim (1919) asume que, para Rousseau, la naturaleza forma al hombre como individuo. Esto significa que la naturaleza es el límite que actúa como referente de la formaci3n; por lo mismo, aquello que excede este límite no es más que la artificialidad (*l'apparence*) exigida por la vida social, y afirmada en la b́squeda del agrado de los hombres entre sí. Este planteamiento se encuentra en el *Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres*,

<sup>2</sup> En Levi (2012), lo alcanzado por la raz3n en su deriva instrumental, afirma Hincapié-Garća, consiste en "la capacidad para convertir al ser humano en cualquier cosa y ofrecer esa cosa a la l3gica del capital como una mercanća" (2013, p. 163). Para este art́culo no interesa la mercantilizaci3n del hombre, como sí el movimiento que hace de él un ser ajeno a sí mismo, que se precia del conocimiento propio como gran conquista hist3rica. Aceptamos que el problema del mal no puede limitarse a un estudio sobre su origen (Hincapié-Garća, 2013), ni reducirse al campo de la teol3gica o de la filosof́a de las religiones (Card, 2006), ni desprenderse de una reflexi3n hist3rico-material.

<sup>3</sup> Para Kant (2013), el problema del mal puede verse reflejado en la carencia de humanidad en el hombre, por lo cual la educaci3n se erige como la condici3n necesaria y suficiente para que el hombre la alcance. Sin embargo, como lo expone Adorno (1967), si se cree que la educaci3n es la cura contra la barbarie, Auschwitz es la evidencia de su fracaso.

al mostrar que los seres humanos actúan teniendo como criterio las buenas maneras (Rousseau, 2013, p. 96). Un ejemplo de esto se halla en el vestir que encubre los defectos físicos a cambio de una imagen altiva e imponente. Por eso, el ginebrino afirma que el hombre verdadero no cubre su cuerpo, cualquier piel ajena a su naturaleza perturba el ser del cuerpo y entorpece su movimiento (Rousseau, 1980, p. 32). La libertad, en este sentido, significa realizar la naturaleza en el cuerpo.

El punto de partida para abordar la lectura de Rousseau es la inconformidad que no cesa a lo largo de su vida y que lo muestra como un crítico ilustrado de la Ilustración<sup>4</sup>. Este artículo presenta la necesidad de volver a *(re)pensar* al hombre, la sociedad, la educación, entre otros, como aquello que ha sido encubierto, leído de mala manera, deformado en su interpretación y expuesto como contrario, para lo cual se tienen cuatro apartados. El primero, “Rousseau y su época”, plantea, desde la influencia que la época ejerce en Rousseau, los puntos cercanos y distantes de las imágenes que construye con las de otros pensadores, entre ellos Hobbes, por ejemplo. En el segundo, “La educación como condición para conocer en Rousseau”, se pregunta por el qué de la educación. Educar no se reduce a su método, sino que es la posibilidad de la crítica en torno a las formas de conocer heredadas. El tercer apartado, “Las pasiones y la moral en el estado de naturaleza y en la vida social”, refiere a la forma que adoptan las pasiones y la moral en el actuar del hombre. El cuarto, “El problema del mal o la lucha del hombre contra su naturaleza”, presenta el problema del mal en Rousseau como el alejamiento del hombre de su naturaleza, haciendo imposible el conocimiento de sí. Finalmente, las conclusiones señalan cómo en la vida social el alejamiento del hombre respecto a su naturaleza hace del ser humano alguien ajeno para sí mismo, que solo puede comprenderse en la voz de los otros y no en su mismidad.

## Rousseau y su época

La vida de Rousseau no escapa a una época marcada por el Renacimiento (siglo XV), la Reforma (siglo XVI) y la filosofía cartesiana (siglo XVII). Esta época (siglo XVIII), al igual que el crecimiento exponencial de los conocimientos en todos los campos del saber, desde la filosofía, pasando por la política y llegando a la ciencia, afectan al ginebrino. Hablamos de una época donde la pregunta por el hombre no logra hacerse a una respuesta definitiva; Rousseau no es ajeno a esta pregunta y ello se refleja a lo largo de las tesis expuestas en sus escritos. Para Rousseau el hombre está puesto fuera de sí y su esfuerzo es el de explicar el por qué se aleja de sí mismo y cuál es su naturaleza<sup>5</sup>.

<sup>4</sup> La inconformidad que se encuentra en Rousseau no obedece solo a los conflictos que tiene en sí mismo, sino también a la imagen de hombre y de sociedad que gobierna su época. Para ilustrarlo: “nuestras almas se han corrompido a medida que nuestras ciencias y nuestras artes han avanzado hacia la perfección” (1980, p. 35).

<sup>5</sup> Para Rousseau, la naturaleza, como construcción lógica, contempla, en primer lugar, un estado de libertad en el cual no hay normas impuestas más allá de las que garanticen su vida y la de los demás (Rousseau, 2014, p. 51). En segundo lugar, el cuidado de sí como máxima de la vida y no de las relaciones que demandan el reconocimiento de los hombres entre sí (Rousseau, 2018, p. 47). Finalmente, la bondad como prolongación de la del autor de todas las cosas (Rousseau, 2014, p. 43). La naturaleza no es sinónimo de lo primitivo o de un lugar histórico y menos cultural, sino negación de lo posible, de lo que, por el progreso, el hombre anhela hacer suyo.

Rousseau, en el *Discurso sobre las ciencias y las artes*, alude por primera vez a las impresiones que tiene sobre la sociedad de su 3poca, con el recurso a una escritura expresiva en la que se destaca el sentimiento de inconformidad: “Antes de que el arte hubiese moldeado nuestros modales y enseado a muestras pasiones a hablar un lenguaje adecuado, nuestras costumbres eran rústicas, pero naturales; y la diferencia de las conductas denunciaba inmediatamente la de los caracteres” (Rousseau, 1980, p. 33). A partir de la expresi3n *comercio de las Musas* (*commerce des Muses*)<sup>6</sup>, describe el proceder del ser humano que olvida lo que *es* (lo que podr3a ser) para *parecer* a los ojos de los dem3s. Rousseau caracteriza el hombre de la 3poca a partir de la necesidad de agradar, obten3ndose como resultado la complacencia mutua. En este sentido, el agrado, como el medio de las relaciones entre los seres humanos, marca el inicio del alejamiento de eso que el hombre deber3a ser, ostentando como fin el procurarse de los dem3s lo que 3l mismo no es capaz para s3. En otras palabras, el hombre no sabe lo que es y por esta raz3n busca ese ser en los dem3s.

Las im3genes del estado de naturaleza y del hombre natural en Rousseau no son construcciones hist3ricas, culturales o antropol3gicas, sino l3gicas; son principios filos3fico-argumentativos que permiten, por contraste o comparaci3n, establecer lo que ha llegado a ser y lo que deber3a ser, al tiempo que expresan la insatisfacci3n y la cr3tica de Rousseau con respecto a la vida social y al hombre de su 3poca. En otras palabras, no son el punto de partida, sino el punto de llegada de las reflexiones del ginebrino. Como se indic3, no son un pasado hist3rico, cultural o antropol3gico, sino el fin de una correcta formaci3n. Sin embargo, el estado de naturaleza y el hombre natural no son construcciones originarias de Rousseau. Fil3sofos como John Locke (1980), en *Dos tratados de gobernabilidad*; Montesquieu (1977), en *Del esp3ritu de las leyes*, o Thomas Hobbes (2014), en *Leviat3n o la materia, forma y poder de un estado eclesi3stico y civil*, tambi3n las usaron para abordar la pregunta antropol3gica. Rousseau cuestiona las im3genes de estos fil3sofos al considerar que sus construcciones no logran liberarse de las determinaciones de la vida social; confunden lo que ha llegado a ser con lo que deber3a ser<sup>7</sup>. Es decir, se mira el hombre tal cual aparece en la vida social y con eso se cree concluir lo que es el hombre por naturaleza.

Leer a Rousseau implica superar una lectura afirmativa conducente a descripciones que, a lo sumo, podr3n encontrarse rom3nticas o contradictorias. La valoraci3n del car3cter contradictorio que autores como Voltaire denuncian y exponen como lo identitario del ginebrino (Ratto, 2018), y que el mismo Rousseau reconoce en *Las confesiones* (1999b), no logran ir m3s all3 de un juicio despectivo. La contradicci3n en Rousseau debe percibirse como el reflejo de la vida misma. La contradicci3n de la que se acusa a Rousseau tambi3n puede entenderse como una posibilidad metodol3gica con la que se evita asumir las representaciones y los discursos dados como finales y definitivos.

<sup>6</sup> Para Rousseau, la expresi3n “comercio de las Musas” (Rousseau, 1980, p. 31) refiere a la apariencia y al agrado, que por medio de las relaciones de conveniencia definen el ser y el actuar del hombre social.

<sup>7</sup> Rousseau, en *Escritos sobre la paz y la guerra*, se pregunta: “¿qu3 le importa a la verdad el error de los hombres y su barbarie a la justicia? (...) no busquemos lo que se ha hecho, sino lo que se debe hacer y rechazemos las viles y mercenarias autoridades que no intentan m3s que convertir a los hombres en esclavos, malvados e infelices” (1982, p. 69).

Para explicar mejor este contraste entre Rousseau y sus contemporáneos es importante remitirse a Hobbes, en la medida que su obra confronta constantemente las tesis del inglés (Arango, 2006)<sup>8</sup>. Los argumentos de Hobbes en torno al hombre inician con la idea de la felicidad. Para Hobbes, esta no es algo así como un fin filosófico último, tampoco es el resultado de un largo proceso de trabajo consigo mismo (*eudaimonia*), sino la consecución de lo que se quiere poseer. Esto es, la felicidad es posesión. Para Hobbes (2014, p. 62), en el estado de naturaleza el ser humano tiene como primera disposición el hacerse al poder e incrementarlo a lo largo de la vida; solo la muerte pone fin a esta disposición. Como es presentado en *Leviatán* (2014, p. 93), el poder no obedece, en todos los casos, a un aumento en la satisfacción de los deseos o a un sentimiento de ambición, sino a la imposibilidad de conservarlo, por lo cual el hombre debe procurarse para sí los medios que le permitan no perderlo y sí incrementarlo (Piñeres-Sus, 2010, p. 340). El propósito no es en sí mismo la felicidad en el vivir o la felicidad en la virtud, sino la obtención de los medios necesarios y suficientes que garanticen la vida tal cual se configura históricamente. Por eso el hombre se orienta hacia la posesión y el poder que se le asocia.

Si para Hobbes (2014), los hombres no pueden encontrar un punto donde la convivencia pacífica o la unidad entre ellos sea lo característico, lo que se puede concluir es que hacerse al poder es la esencia del hombre natural, y la guerra lo que define el estado de naturaleza<sup>9</sup>. En este estado el hombre se ve enfrentado a los demás con el único fin de hacer prevalecer su vida, cuidarla y protegerla frente a cualquier amenaza, por lo cual debe servirse de la fuerza. El principio motor de este estado radica en lo que Piñeres-Sus denomina una “antropología de la igualdad” (2010, p. 340); por esto se entiende que, en la medida que los hombres son iguales, tanto en el cuerpo como en las facultades mentales, y situados frente a un objeto de deseo en particular o a una situación que represente la probabilidad del fin de la vida, los hombres tratarán de estar por encima de los demás, ya sea por el sometimiento o por la aniquilación. En este sentido, Hobbes (2014, p. 119) presenta como ley natural (*jus naturale*) la posibilidad que tiene el ser humano de actuar usando todas sus fuerzas para garantizar su existencia, y de usar la razón y los juicios que le puedan indicar la manera más eficaz de lograr su propósito: la preservación de su vida y de su naturaleza sin más consideraciones que las que él dispone para sí.

El estado de naturaleza expuesto por Hobbes es una pesadilla alimentada de la guerra como escenario (Cobo, 1995); muestra al hombre con la imagen del solitario egoísta que actúa siempre por miedo a la muerte. Para Rousseau, por su parte, el estado de naturaleza es un principio argumentativo con el que se prefigura el reencuentro del hombre con una existencia de la que se es consciente, aunque sin poderla realizar (Starobinski, 1971). Este cambio de concepción acerca del estado de naturaleza y del hombre natural significa que Rousseau introduce para sus argumentos imágenes no encontradas empíricamente, pero que, empero, prefiguran una unidad

<sup>8</sup> Para Iván Darío Arango, en *Críticos y lectores de Rousseau*, “son conocidas las críticas de Rousseau a los conceptos de pacto y de soberanía, tal como son definidos por Hobbes en su *Leviatán*, pero no es tan conocida su crítica a la antropología y a la psicología moral del autor inglés y de los materialistas franceses, en especial de Claude Helvétius” (2006, p. 1).

<sup>9</sup> “Durante el tiempo en que los hombres viven sin un poder común que los atemorice a todos, se hallan en la condición o estado que se denomina guerra” (Hobbes, 2014, p. 93). Como afirma Todorov (1995), citado por Piñeres-Sus (2010, p. 340), el hombre es un ser egoísta que ve en los demás solo alguien a quien vencer.



no alcanzada del hombre consigo mismo. Rousseau afirma que el estado de naturaleza no existi3, no existe ahora y quiz3s nunca llegue a existir (2013, p. 6). Pero, el prop3sito de estas im3genes es el de servir como principios comparativos para mostrar la miseria de la vida social, del hombre y de todo lo que est3 relacionado con ellos. Rousseau define al hombre como un ser que es bueno por disposici3n de la naturaleza, pero que degenera a partir de la relaci3n con los otros en la vida social. Ahora bien, esto no significa que Rousseau afirme que el hombre es bueno en t3rminos hist3ricos, culturales o antropol3gicos, sino que debe representarse as3 para poder juzgar los males de su 3poca, no como expresi3n de su naturaleza y s3 de la vida social a la que est3 abocado.

Para Rousseau, el hombre natural es diametralmente opuesto a lo que concibe Hobbes. El ginebrino sitúa al hombre ajeno al estado de guerra y no part3cipe de las pasiones y la ambici3n vinculadas al poder en el marco de la vida social. El hombre natural no es violento, es sensible, pero, adem3s, se constituye a partir de dos principios previos a la raz3n (G3mez-Montoya, 2019). Al primer principio Rousseau lo denomina el amor de s3 (*amour de soi-m3me*), que se entiende como el inter3s por la conservaci3n del hombre como ser gen3rico. El segundo, denominado la piedad (*la misericorde*), expresa el dolor experimentado por el hombre frente al sufrimiento de todo ser sensible, en especial, de aquellos como 3l. Ambos principios son lo que el ginebrino nombra como virtud.

Rousseau encuentra en el estado de naturaleza la virtud del hombre o al hombre como ser virtuoso. Por consiguiente, el mal, lo opuesto a la virtud, es el alejamiento o la negaci3n de dicho estado. Para Rousseau (2014, p. 48), el hombre natural es un ser completo, relacionado consigo mismo y con sus semejantes cuando hay ocasi3n de ello, pero, en cualquier caso, no determinado por relaciones de dependencia. Esta relaci3n se enajena en la vida social; el hombre pierde su completud y queda disperso en las diferentes partes en las que lo fragmenta la estructura social creada por los mismos hombres (G3mez-Montoya, 2020). Es decir, lo que se tiene por vida social es, en realidad, vida en la dependencia radical. En el paso del hombre natural al hombre social (*homme de l'homme*), el ser humano pasa de ser uno, para ser parte del todo; deja de sentir por s3 mismo para sentir lo que los dem3s esperan que sienta. Pierde su ser natural a cambio de uno *simulado*. Por lo que puede inferirse que la vida social es un juego de simulaciones.

El hombre en la vida social est3 abocado a un actuar conforme a la apariencia, una marca identitaria que separa al hombre de la capacidad de sentir su propia existencia (G3mez-Montoya, 2018). Rousseau sentencia que el alejamiento del hombre de s3 mismo es el resultado de la apariencia: *il est impossible d'asservir un homme sans l'avoir mis auparavant dans le cas de ne pouvoir se passer d'un autre* (Rousseau, tomo I, 2012, p. 34)<sup>10</sup>. En la medida que el hombre se aleja de s3 aumentan las necesidades; estas ya no son las que le prescribe la naturaleza y que est3n en el orden del cuidado y en el vivir pleno de la vida, sino las que le son impuestas por los otros. El

<sup>10</sup> "No es posible esclavizar a un hombre bajo la idea de un actuar que tiene como fin instalar en todo tiempo y lugar el sometimiento del otro si, con anterioridad, no se ha aceptado la reducci3n de la existencia unitaria a una existencia del todo" (Traducci3n nuestra).

hombre, en el seno de la vida social, no procura el cuidado de sí como ser natural, sino que opta por sobresalir, quiere que se le aprecie y ser reconocido: los hombres “son felices y están contentos de sí mismos por el testimonio ajeno más que por el propio” (Rousseau, 2013, p. 142). El amor de sí y la piedad se sustituyen por la vanidad y la envidia. Esta inversión, si se observa bien, configura la raíz del mal. Si se pusiera a Rousseau en contacto con Kant, este último añadiría, como lo hace en las conferencias publicadas con el título *Pedagogía* (2013), el mal es el resultado de la aspiración a obtener privilegios, del tipo que sea, por encima de los demás.

Rousseau, por lo tanto, concluye que está frente a una época que pone su confianza en la razón y que, en su afán desmedido por conocerlo todo, deja de lado el conocimiento más importante y que, a su vez, es el más precario, el conocimiento del hombre (Rousseau, 2013, p. 3). El hombre abandona la relación con el mundo desde su cuerpo (los sentidos); a cambio, entabla otra desde la apariencia basándose en los prejuicios de los demás. Para Rousseau, el hombre olvidó lo que es y con ello la posibilidad de experimentar la vida, sentir el cuerpo. La vida social es el escenario donde se sitúan las coordenadas del mal. Si bien es cierto que el hombre tiene representaciones de la vida social y de sus instituciones, estas no son solo representaciones subjetivas. La vida social y sus instituciones tienen un carácter objetivo que se verifica en lo que es común a todos, por ejemplo, la religión, la política, la educación, etc. La razón, en medio de la vida social, no logra hacer justicia a lo que el amor de sí y la piedad son en el estado de naturaleza.

La inconformidad de Rousseau con su época se materializa en la crítica inmanente de la vida social y del hombre. Esta misma inconformidad hace que se piense en la apariencia y el alejamiento de sí por parte del hombre como los rasgos distintivos del siglo XVIII. Las consecuencias directas de estos rasgos son la experiencia empobrecida del mundo y el encubrimiento de la disposición natural del hombre hacia su mejoramiento. En este sentido, es importante volver a pensar qué es la educación. De manera temporal, por esta se entiende el movimiento donde, merced de la reflexión por el propósito del hombre en el mundo, pueden crearse las condiciones de posibilidad, no para alcanzar el estado de naturaleza y el hombre natural de Rousseau, pero sí para formar un sujeto crítico de su existencia, capaz de poner límites a la apariencia y al alejamiento de sí, arriesgándose a sentir la vida como principio y fin de una existencia plena.

## La educación como condición para conocer en Rousseau

Para Rousseau, la educación no solo es la reflexión por las formas de transmitir los bienes culturales necesarios para la vida social, sino la posibilidad de materializar la relación entre el hombre, la moral y las pasiones:



Se trata menos de impedir morir que de hacerle vivir. Vivir no es respirar, es obrar; es hacer uso de nuestros órganos, de nuestros sentidos, de nuestras facultades, de todas las partes de nosotros mismos que nos dan el sentimiento de nuestra existencia. El hombre que más ha vivido no es aquel que ha sumado más años, sino aquel que más ha sentido la vida. (Rousseau, 2014, p. 53)

No se contempla el vivir dentro de los márgenes de lo biológico, a saber, en el desvanecimiento del cuerpo merced del paso de los años. El vivir está contemplado en las relaciones entre el sentir y el actuar. De esta manera, vivir no es una simple determinación biológica ni una mera abstracción racional, sino la apertura del hombre en el mundo como ser que siente y crea.

Como lo advierte Rousseau, el alejamiento de sí se incrementa toda vez que la educación no logra afirmar los conocimientos necesarios y suficientes para que los seres humanos puedan volver sobre sí mismos y para que puedan realizar una idea verdadera del vivir conforme las capacidades de sentir y crear. Así, una correcta educación posibilita no exclusivamente recuperar la reflexión por el hombre, sino también evidenciar los vicios que bajo las formas reducidas de una educación instructiva lo alejan de todo saber de sí, situando en su lugar una serie de imágenes que siguen la inercia de la vida social. El resultado de una educación sin posibilidad de reflexión y crítica es la exaltación del hombre y de la vida social ya configurados; un todo que no demanda cuestionamientos y que hace del hombre un ser conforme con su condición actual en sociedad. El (falso) conocimiento de sí instituido por una educación sin cuestionamiento, deforma al hombre de una manera consentida por él.

Lo que ha llegado a ser la educación en la vida social es solo reproducción. En cambio, para Rousseau, por la educación el hombre debe alcanzar la virtud. Si hasta ahora el hombre únicamente se conoce como ser social, el fin de la educación, propuesto por Rousseau, consiste en potenciar un movimiento que tense lo que ha hecho de sí, de tal forma que construya una razón conducente a desear aquello que puede tener según su naturaleza, no lo que desea por la imposición derivada del ser social; la educación tendrá que hacer del hombre un ser no plegado a las necesidades que imponen las relaciones sociales y donde, finalmente, por la educación no olvide que lo que conoce, incluyendo el conocimiento de sí, debe estar en función de su cuerpo y de sus propias fuerzas creadoras (Rousseau, 2014).

En Rousseau, la reflexión por la educación no puede reducirse a un método. Y no puede serlo por la gravedad de la educación que identifica en su época, esto es, la educación hace que el hombre viva en las determinaciones de la vida social. De esta manera, aquellos que operan bajo la reducción de la educación a un método son cómplices en la realización de los prejuicios de una época. Aquí la razón, o lo que ha llegado a ser la razón en la vida social, no significa corrección alguna de la degeneración que Rousseau cuestiona. En *Julia, o la nueva Eloísa*, el ginebrino afirma que la tarea de todo hombre es salvar a los otros de lo que la vida social ha hecho de ellos. Tarea que, en definitiva, es una defensa de la razón sensible (Rousseau, 2007, p. 340). Por esto,

una educación que solo persigue la razón intelectual acentúa las cadenas de la vida social sin que el hombre pueda percibirlas. En efecto, al no percibir dichas cadenas queda expuesto, indefenso e incapaz de resistirlas.

La educación negativa (*éducation négative*)<sup>11</sup> no es una metódica, sino una crítica entre lo que es y lo que debería ser la educación. En medio de la imagen de una educación insular que traiciona al hombre, no se debe esperar la exposición de una guía para el buen educar, sino evidenciar las reducciones en las que se ha sumido su concepto. El niño y la infancia son lo más próximo a las imágenes del hombre y del estado de naturaleza; el sentir es lo que constituye la base de la educación negativa y, en definitiva, la posibilidad de acercarse al mundo de una manera diferente a las que la vida social instituye. El centro de la reflexión educativa de Rousseau es el niño, este debe aprender a conocer no solo el mundo, sino su propio cuerpo que, de manera concreta y no figurada, es donde halla el límite de su deseo, pero también donde se experimenta el regocijo del sentir.

En *Emilio o de la educación*, el llamado del ginebrino es a permitir que el niño sea lo que es y, en consecuencia, rechazar el que se le asuma como un hombre pequeño (Rousseau, 2014). La educación es la posibilidad de acercarse a la naturaleza, solo si se (re)conocen las diferencias y particularidades de la infancia y del niño con respecto al adulto logrado en la vida social (Runge-Peña *et al.*, 2015). Es decir, Rousseau rechaza educar al niño en las formas de sentir, actuar y pensar que la vida social impone al hombre y que conducen a la apariencia como criterio de relación. Es esta educación la que ha enmascarado el amor de sí y la piedad, ofreciendo la vanidad y la envidia como la base, implícita o explícita, a través de la cual se comprende la relación del hombre consigo mismo y con los otros.

Al nacer, la precariedad y la necesidad de asistencia definen al hombre. La vida social lo asiste, pero impone sus juicios, al tiempo que encubre la virtud que la naturaleza ha dispuesto para hacer crecer en el hombre y que es la base para crear una vida plena, esto es, una vida sentida. Vivir significa sentir, podría decirse con Rousseau. El diagnóstico es claro, parece imposible para el hombre juzgar de manera correcta lo que siente, piensa y hace, porque la asistencia que la vida social le ha dado encubre los fines de la naturaleza. Por eso, la educación negativa es la reflexión crítica sobre las formas del conocer que se han impuesto al niño.

La educación impuesta por la vida social no tiene como propósito conocer, sino simular. Se satisface en sus prejuicios, desconoce la aspiración a otra educación más allá de la vanidad y la envidia. Las pasiones del hombre natural no son desechadas en sentido estricto, pero sí conducidas a la atrofia del exceso. Es decir, la vida social incrementa el empuje al reconocimiento de los otros y desoye la necesidad sentida. El propósito de esta educación normalizada y que se tiene

<sup>11</sup> Rousseau define la educación negativa en la *Carta a Christophe De Beaumont*, como: "J'appelle éducation négative, celle qui tend à perfectionner les organes, instruments de nos connoissances, avant de nous donner ces connoissances, & qui prépare à la raison par l'exercice des sens. L'éducation négative n'est pas oisive, tant s'en faut; elle ne donne pas les vertus, mais elle prévient les vices; elle n'apprend pas la vérité, mais elle préserve de l'erreur". (Rousseau, tomo VI, 2012, pp. 30-31).

por buena por cuanto se presenta acorde con la civilizaci3n y el progreso, consiste en hacer del sentir, por ejemplo, una forma deplorable del conocer, cuando menos, una aspiraci3n infantil. La vida social hace de la educaci3n una empresa que contrapone las pasiones y el conocer. Como resultado se tiene un hombre que, alejado de lo sensible, razona lo que la voz de los otros le dicta. La educaci3n aparta al hombre de un correcto conocer y, en su lugar, simular se eleva como la verdad de ś.

La educaci3n impuesta por la vida social representa al ni1o y a la infancia como las posibilidades de corregir aquello en lo que el hombre y la sociedad han errado. El ni1o debe ser rescatado. Sin embargo, esto no significa suspender la trayectoria supuesta por la civilizaci3n y el progreso, sino realizar ajustes o reformas que demandan ejercer una vigilancia sistemática. En su lectura de Rousseau, Sch3rer (1983) afirma que la vigilancia del ni1o justifica la exclusi3n del deseo. De manera taxativa, rescatar al ni1o lo convierte en lo nuevo por vigilar. El saber ya no se alcanza por la experiencia, sino que es la consecuencia esperada que le impone la vida social; en el punto ḿs agudo del diagn3stico de Rousseau, la experiencia del ni1o real (y no de la imagen que sirve para pensar al adulto), es, al igual que la del hombre, pura simulaci3n. Por fin, la vida social ha conseguido hacer del ni1o lo que hace del adulto. La educaci3n forma al ni1o en la resignaci3n; desde temprano le impone lo que debe sentir, pensar y hacer, y en la raz3n, que no es ajena a la 3poca, encuentra su justificaci3n para que no pueda ser de otra manera.

## Las pasiones y la moral en el estado de naturaleza y en la vida social

El conocer en el ni1o obedece a la necesidad de representar el mundo y en el hombre natural a procurar el cuidado de ś. Para ambos, aunque con condicionamientos diferentes, el cuerpo es el primer maestro de la vida. En esto, Rousseau se *adelanta* a Nietzsche (2017), quien afirma que el cuerpo es la gran raz3n. La forma que adopta el cuerpo en su relaci3n con el mundo deviene del placer o el dolor. Al seguir el camino de la naturaleza habŕ que partir de la sensibilidad que tiene su principio y fin en lo sentido, como la experiencia del mundo: experiencia sensible. La relaci3n que se establece en los primeros a1os de vida con el mundo y los objetos crea las condiciones de posibilidad para que, por la multiplicidad y diversidad de encuentros con los objetos, se elaboren las representaciones que son guardadas en la memoria y que, posteriormente, conducen a la elaboraci3n de ideas simples (Rousseau, 2014). Rousseau afirma que la raz3n sensible es la concreci3n del proceso de lo sentido en las representaciones tanto de ś como del mundo en el cuerpo.

Para Rousseau, las pasiones son todo aquello que conduce al hombre al sentir pleno. Es en el cuerpo donde se siente la vida; por eso no es un instrumento, es posibilidad de las pasiones, los deseos y los recuerdos. La sexualidad, por ejemplo, en la reducci3n que hace la vida social mo-

derna, es la negación del placer que puede aportar al conocimiento de sí. El deseo es sospechoso y, por lo tanto, el sentir que lo hace posible es reprochable. Así, el recuerdo de lo sentido y de lo deseado, su evocación sensible, no puede narrarse en libertad sin ser objeto de los peores prejuicios. Se sanciona el sentir normalizando el actuar, arrinconando las pasiones que, en últimas, por lo menos en la lectura de Rousseau propuesta por Schérer (1983), son el lugar donde resistir la simulación que define al hombre moderno.

Las pasiones que tienen su origen en el estado de naturaleza, en medio de la vida social, son mal traducidas y expuestas como aquello que solo suma desventura al hombre. El actuar del hombre se opone al sentir y opera bajo el imperativo de simular las necesidades que instaura la vida social. En este punto, resulta clave un movimiento en la argumentación de Rousseau. Para él, ya no se trata de interpretar el actuar del hombre desde el actuar mismo ni desde lo que el hombre ha llegado a ser en la vida social. La pregunta por el actuar no puede ser ajena a la interrogación por lo qué hace moral la acción del hombre o dónde encuentra su justificación moral. La respuesta del ginebrino es contundente, son las pasiones que dan cuenta del ser y estar del hombre en el mundo. Es en el sentir que deben encontrarse los principios de la moralidad. El amor de sí y la piedad son la piedra angular de una educación que asume que el hombre debe formarse como ser moral.

La reflexión por la moral en relación con el actuar demanda, de nuevo, la comparación entre el estado de naturaleza y la vida social. El actuar en el estado de naturaleza opera desde la necesidad de conocer y de hacer lo que esté en armonía con las necesidades naturales; la moral, en ese estado, se presenta como una disposición previa a la vida social, que es posibilidad del actuar y no solo un juicio sobre la acción. Con el inicio de la vida social, el actuar se desarrolla sobre la base de lo que los demás hombres aprueban o consideran correcto y conforme a la experiencia de la que se cree capaz el hombre social (Gómez-Montoya, 2019). La moral, previa a la razón, no contempla, bajo ningún concepto, la idea de la apariencia como justificación del actuar y, por lo tanto, evita toda ocasión donde los deseos excedan las fuerzas que el niño y luego el hombre posee.

El hombre moderno es un simulacro que se construye con la voz de los otros; por eso busca adecuarse a lo que se espera sea; es una deformación de sí mismo puesto que debe rechazar lo que está preformado en su interior (la virtud). De manera paradójica, la vida social sitúa eso que está por disposición natural como un ideal a seguir, pero que no puede realizar por fuerza de su misma estructura. Como consecuencia, tiene una imagen del hombre que, extraviado, no logra encontrarse a sí mismo o simplemente no le interesa hacerlo<sup>12</sup>. El Siglo de las Luces sitúa el valor de las cosas y de las relaciones entre los hombres en la apariencia, convirtiendo a las pasiones en lo deplorable del sentir y a la moral en el estricto y temerario juicio sobre el actuar. Esto es lo que Cassirer denomina “la cultura de la forma” (2007, p. 50), es decir, el valor exaltado de la forma

<sup>12</sup> Rousseau emplea la imagen del Glauco para mostrar cómo aquello que el mar pone sobre el dios para desfigurarlo es equivalente a lo que la vida social consigue posar sobre el hombre para alejarlo de lo que es: ya no es un dios, es una bestia.

(los universales) como principal logro alcanzado por la cultura. Logro que debe ponerse en duda para que el hombre deje de explicarse el mundo a través de los prejuicios de los otros y se encuentre consigo mismo para establecer la distancia entre el juicio propio y lo declarado por los demás.

## El problema del mal o la lucha del hombre contra su naturaleza

En el pensamiento de Rousseau, el niño y la infancia son imágenes que, por contraste, posibilitan ampliar los márgenes de la crítica sobre el hombre y la vida social, haciendo necesario cuestionar la educación (de su época), que exhibe al niño como parte constitutiva de la vida social y que, de hecho, es uno de sus productos. En *Emilio o de la educación*, Rousseau advierte la necesidad de permitir que el niño sienta el mundo para hacer posible que este construya su propia experiencia. De igual modo, en *Julia, o la nueva Eloísa*, se pregunta “¿por qué sacrificar lo que conviene a la naturaleza por lo que conviene a la opinión?” (2007, p. 224), pregunta que orienta la reflexión antropológica hacia el sentir. No es el sentir ya prefigurado por la vida social, sino el sentir espontáneo en el que el hombre se recupera a sí mismo como sujeto de su libertad. El sentir espontáneo hace su irrupción suspendiendo lo “adecuado”. La realización del hombre, de su mismidad, escapa a las formas establecidas por la vida social, y por ello la única posibilidad que queda es la ficción, como un ir más allá de la realidad establecida.

Una educación que posibilite la experiencia requiere de ejercicios, como lo afirma Rousseau en los primeros libros de *Emilio o de la educación*. Los ejercicios deben ser los del cuerpo y los de los sentidos. El fin es que el niño (re)conozca las fuerzas de las que dispone, de modo que su acercamiento a los objetos del mundo no se reduzca a impostaciones demandadas por la vida social: el sobresalir y el reconocimiento. Rousseau invierte todo, y esa es su negatividad, no es que el hombre sirva de imagen a imitar por el niño (el hombre como lo que hay que llegar a ser), sino que el niño sirve al hombre para reflexionar lo que no ha podido llegar a ser y que, sin embargo, está llamado por su naturaleza a realizar en sí mismo.

Con Rousseau se concluye que la vida social es el escenario del mal, y en las ciencias, las artes y las letras están las formas de su sostén. No obstante, estas formas son representadas como el logro más grande del hombre moderno: las pasiones que produce la disposición misma de la vida social, dudas, sombras, miedos, frialdad, desconfianza, odio y traición, no cesan de ocultarse detrás del telón inmóvil y ventajoso del civismo. El ocultamiento de la degradación es la aclamada urbanidad que se debe a las luces de nuestro tiempo (Rousseau, 1981, p. 54). Frente a la cuestión del mal en Rousseau, autores como Orejudo (2016) ubican su origen en la destrucción de la virtud y de la unidad de los hombres a partir de una forma precaria que se conoce con el nombre de sociabilidad. Rousseau no está de acuerdo con la idea del pecado original y tampoco considera po-

sible el retorno a un paraíso pasado, por lo que no espera que el remedio del mal provenga de un lugar distinto a la misma vida social; es allí donde el mal debe remediarse. Sin embargo, Orejudo (2016) reconoce que esta superación no puede ser total y definitiva, por el grado de corrupción que ostentan las relaciones entre los hombres<sup>13</sup>. Contrario a lo habitualmente señalado, aquí se expresa en toda su radicalidad el pesimismo rousseauniano. La tesis sugiere que el ser humano está inmerso en una compleja red de relaciones que no puede deshacer, por lo menos no de manera absoluta y que, de algún modo, quedan plegadas a su propia definición. Es decir, por efecto de esta red compleja de relaciones creadas, el hombre modifica, tal vez de manera definitiva, su propia naturaleza.

En el tercer paseo de *Las ensoñaciones del paseante solitario*, Rousseau (2018) informa sobre lo que sería la posibilidad de reconvención del mal, si se considera que este radica en la sociabilidad, como lo asume Orejudo (2016). El estudio del hombre y la naturaleza, emprendido vertiginosamente en la Ilustración, no tiene como función develar su esencia, sino consolidar un discurso erudito que impresiona y que tiene por tarea instruir, como acto informativo, que al final no instruye nada, porque no puede decir nada cierto del hombre. Así, la instrucción no tiene más función que ratificar las determinaciones de la vida social:

Mientras que el gobierno y las leyes proveen a la seguridad y al bienestar de los hombres reunidos, las ciencias, las letras y las artes, menos despóticas y más potentes acaso, tienden guirnaldas de flores sobre las cadenas de hierro de que están cargados, sofocan en ellos el sentimiento de esa libertad original para la que parecían haber nacido, les hacen amar su esclavitud y forman con ello lo que se llama pueblo civilizado. (Rousseau, 1980, p. 31)

Esta actitud, construida en la Ilustración, puede invertirse con un actuar marcado por el buen sentir (*bons sens*) y la buena fe (*bonne foi*) como actitudes que, Rousseau reconoce, escapan de las determinaciones de la vida social y no derivan de la razón.

En la advertencia que antecede al desarrollo de las *Cartas a Sofía. Correspondencia filosófica y sentimental* (1999a), Rousseau sostiene que solo el hombre apasionado puede apreciar la verdad y sobreponerse a la vida social que lo hace temeroso y carente de fuerzas frente al mundo y a los demás hombres. Es decir, preguntarse por la posibilidad de acceso del hombre a las pasiones como las experimenta el hombre natural, es de nuevo un tipo de argumentación empleada por el ginebrino para evidenciar, en este caso, una falsa experiencia de sí del hombre social que se afirma y conduce por la atrofia de las pasiones. Para Rousseau es claro que el rechazo de la esclavitud y de la servidumbre son las banderas de la Ilustración con las que se lucha por la libertad. Sin embargo, para el ginebrino hay que estar vigilantes porque el encumbramiento de la razón y la sujeción más terrible se alcanzan en la impostación de la libertad (Hincapié & Quintero, 2012).

<sup>13</sup> Orejudo (2016, p. 100) cita a Starobinski (2010) para apoyar la tesis de que el mal para Rousseau encuentra su remedio en el mismo mal. La afirmación se sostiene en la referencia que hace Starobinski del *Discurso sobre las ciencias y las artes*, cuando Rousseau, a manera de metáfora, afirma que al lado de las plantas que son dañinas para el hombre y los animales están aquellas que le son de bien para aliviar los males generados por las primeras.



En el primer paseo de *Las ensoñaciones del paseante solitario*, Rousseau (2018) se pregunta qu3 soy yo; una forma de preguntarse qu3 es el hombre, empresa que requiere, como el ginebrino lo informa, una lectura sobre lo que es, hist3ricamente, su actuar. Es decir, la necesidad de recuperar la memoria<sup>14</sup>, para lo cual el hombre debe servirse del silencio y alejarse del ruido de la vida social. Empero, lo que debe menguar (la vanidad y la envidia) para el inicio de un proyecto que le permita al hombre el retorno a s3 mismo, no lo hace debido a la misma fuerza de la vida social. Es decir, la pregunta que surge es si, a lo mejor, la memoria a la que el hombre puede aspirar est3 compuesta por las determinaciones de la vida social; en ese caso, no es tanto su memoria, como s3 la del hombre que cree ser; no es experiencia sentida sino impostada.

El ser social, que se expone a s3 mismo como un universal, que se instaura como lo 3nico v3lido para la comprensi3n y explicaci3n de todo, no puede ser explicado, pero puede ilustrarse en la teor3a de conjuntos como se sigue. Los conjuntos se definen de manera afirmativa por una condici3n de pertenencia que incluye todo aquello que la cumple. De manera an3loga el ser social determina la condici3n de pertenencia del hombre a la vida social. No hay nada que se diga perteneciente al conjunto que no cumpla con la condici3n. Es as3 como el hombre que est3 ya contenido en la vida social (en el conjunto) no puede escapar a las determinaciones que han hecho de 3l algo que ya pertenece porque est3 incluido. Ahora bien, toda condici3n que establece la pertenencia tambi3n genera una acci3n negativa: la no pertenencia (la exclusi3n). De manera similar, la condici3n que define el ser social y que habla de los hombres incluidos en la vida social tambi3n informa sobre aquellos hombres que se excluyen bajo su concepto. A3n, si se piensa en el conjunto vac3o como aquello que se abstrae de la condici3n que determina la pertenencia, se encontrar3 que en 3l se halla aquello que la misma condici3n le niega; todo es definido por la condici3n, hasta el vac3o. El hombre, como posibilidad, est3 en lo que no se ha nombrado. Al afirmar qu3 es, o puede ser el hombre, deja de ser posibilidad y se convierte solo en aquello que la vida social le exige. En cierto sentido, para que el hombre sea posibilidad de su propia formaci3n, tendr3 que aceptarse que este es el ser del que no se puede decir nada definitivo. El hombre es el ser que elude su propia definici3n. Es decir, el hombre no escapa a su propio concepto, parad3jicamente, mientras el hombre se hunde en la perversi3n y la crueldad, la modernidad cultiva la idea de que el hombre progresivamente se hace m3s consciente de s3 mismo. Donde los modernos celebran un progreso en todos los 3rdenes humanos, Rousseau se horroriza con la visi3n repetida de la perversi3n y la crueldad que deforma lo humano.

<sup>14</sup> Cecilia Abdo (2013), en *Crimen y s3 mismo, La conformaci3n del individuo en la temprana modernidad occidental*, alude a la forma literaria de la autobiograf3a como el lugar donde puede darse la recuperaci3n de la memoria. Sin embargo, la autora informa que en el ahora lo que se presenta como la memoria, que no es m3s que una suerte de repetici3n que no logra diferenciar lo real de lo acontecido. La memoria, como acto, se muestra como una negaci3n del conocimiento de s3, en ella se tiene incertidumbre y no se crean sino supuestos entre lo que fue y lo que se cree era (pp. 455-506).

## Conclusión

El hombre no es un ser moral porque es un ser sensible, también es moral porque puede conocer, producto de la sensibilidad. En este sentido, el alcance de la pregunta por el mal en Rousseau no solo es de orden epistémico, sino también político, al cuestionar las ideas de sociedad, hombre, educación, moral y pasión. Ideas presentadas como universales autoevidentes y posibles de discernir con solo observar la manera como se despliegan en el presente. Desde el punto de mira instaurado por la vida social no puede leerse bien; este distorsiona o niega lo que ya está como dotación en el hombre: la vida sensible, poniendo esta dotación fuera de él como algo que puede alcanzar pero que la misma vida social imposibilita.

Finalmente, como habría dicho Zirfas (1996), Rousseau entendió la naturaleza del hombre como una transformación en el pensar. En este sentido, el mismo Rousseau advertiría que el hombre no puede separarse de las teorías que lo hablan. En Rousseau no hay un hombre esencial; más bien, si el hombre tiene una esencia, esta estaría en contra de su propia imagen. Así, el hombre es bueno por naturaleza, refirió Rousseau; pero esa naturaleza no habría estado allí, desde el inicio, más bien podría ser una naturaleza que se *recupera* alcanzándola. La naturaleza del hombre, para decirlo de otra manera, es un proyecto histórico, cultural y antropológico, o una imagen que sirve, en el pensamiento de Rousseau, al trabajo histórico-crítico del sí mismo (Runge-Peña, 2002). Luego, el retorno natural del hombre a un estado de bondad implica, a primera vista, cuatro aspectos relevantes para un intento de ruptura con el mundo moderno. El primer aspecto supondría que el hombre no recupera la virtud, es decir su ser bondadoso, en una educación insular (para sí mismo). El segundo implica que, si es la vida social la que ha pervertido al hombre, y al ser la educación insuficiente para evitar dicha perversión, el hombre, de manera exclusiva, podrá retomar al estado de virtud, sí y solo si la misma vida social, en su conjunto, es transformada. El tercero informa que no de manera esencial, pero sí inherente al ser del hombre (comprensible bajo la inercia de la vida social), su fin no podría ser otro que su perversión o, para hacerlo más radical, la perversión hace al hombre: formar es deformar. No hay un sujeto tal que en una torsión de su naturaleza se pervierta, sino que justamente la perversión es el gesto mediante el cual el hombre es formado. El último aspecto supone la desaparición del hombre y de la vida social: el hombre retornaría al estado de virtud (la bondad), destruyendo la vida social y, con ello, destruyéndose a sí mismo. La perfecta virtud del hombre es su desaparición (Hincapié-García, 2012).

La imposibilidad de los argumentos presentados por Rousseau para suturar las distintas empresas emprendidas puede leerse en clave rousseauiana, podemos aspirar a decir algo cierto del hombre si deshacemos lo que la vida social ha hecho de él. Pero, debido a que su condición, por lo menos su modo de ser, es social, jamás podremos decir, en definitiva, qué es el hombre y cuál es su naturaleza. Entre tanto, la pregunta por el mal permanecerá abierta. Si la filosofía comienza con el desconcierto, el mal jamás dejará de causarlo.

## Conflicto de intereses

---

Los autores declaran la inexistencia de conflicto de interés con institución o asociación comercial de cualquier índole.

## Referencias

---

- Abdo, C. (2013). *Crimen y sí mismo. La conformación del individuo en la temprana modernidad occidental*. Gorla.
- Adorno, T. (1967). La educación después de Auschwitz. En *Zum Bildungsbegriff des Gegenwart* (pp. 111-121). Diesterweg.
- Arango, I. (2006). *Críticos y lectores de Rousseau*. Editorial Universidad de Antioquia.
- Card, C. (2006). El paradigma de la atrocidad: una teoría del mal. En C. Gamboa, *Justicia transicional: teoría y praxis* (pp. 16-54). Editorial Universidad del Rosario.
- Cassirer, E. (2007). *Rousseau, Kant, Goethe. Filosofía y cultura en la Europa del siglo de las luces* (Roberto Aramayo, ed.). Fondo de Cultura Económica.
- Cobo, R. (1995). *Fundamentos del patriarcado moderno. Jean Jacques Rousseau*. Cátedra.
- Durkheim, E. (1919). La “pédagogie” de Rousseau: plans de leçons. *Revue de Métaphysique et de Morale*, 26(2), 153-180. <https://www.jstor.org/stable/40895567>
- Gómez-Montoya, V. (2018). El sujeto político en Jean-Jacques Rousseau. Una lectura en clave del sujeto pedagógico. *Kénosis*, 6(10), 107-121. <http://revistas.uco.edu.co/index.php/kénosis/article/view/134>
- Gómez-Montoya, V. (2019). La reflexión en torno a la condición humana en el pensamiento de Jean Jacques Rousseau. En A. Hincapié y J. Cardona, *Pedagogía, educación y ciencias sociales. Reflexiones de los maestros de Medellín y Antioquia* (62-79). Editorial Bonaventuriana y Secretaría de Educación de Medellín-Mova.

- Gómez-Montoya, V. (2020). *El imposible encuentro del hombre consigo mismo. Experiencia y educación en la obra de Jean-Jacques Rousseau* (Tesis doctoral, Universidad de San Buenaventura).
- Hincapié, A., & Quintero, S. (2012). Cuerpos sometidos, sujetos educados. Apuntes para una interpretación de las luchas discursivas por la construcción de la educación sexual en Colombia. *Revista Latinoamericana de Ciencias Sociales, Niñez y Juventud*, 10(1), 93-105. <http://revistaumanizales.cinde.org.co/rllcsnj/index.php/Revista-Latinoamericana/article/view/587>
- Hincapié-García, A. (2012). *Fragmentos antropológicos de la nación imaginada. Formación y literatura* (Tesis de doctorado, Universidad de Antioquia).
- Hincapié-García, A. (2013). La ‘cuestión’ del mal y la Modernidad. A propósito de una lectura desde Walter Benjamin. *Revista de Estudios Sociales*, (50), 155-165. <https://journals.openedition.org/revestudsoc/8723>
- Hobbes, T. (2014). *Leviatán. O la materia, forma y poder de un Estado eclesiástico y civil* (C. Mellizo, trad.). Alianza.
- Kant, I. (1970) *Political Writings*. Cambridge University Press.
- Kant, I. (2013). *Pedagogía* (J. L. Pascual, trad., 4ª. ed.). Akal.
- Levi, P. (2012). Si esto es un hombre. En *Trilogía de Auschwitz* (31-250). Océano.
- Locke, J. (1980). *Dos tratados de gobernabilidad*. Editorial Nacional.
- Montesquieu. (1977). *Del espíritu de las leyes* (N. Estévanez, trad.). Porrúa.
- Nietzsche, F. (2017). Humano, demasiado humano. Un libro para espíritus libres. En *Obras completas. Volumen III. Obras de madurez I* (59-466). Tecnos.
- Orejudo, J. (2016). Jean-Jacques Rousseau: ilustrado, humanista, romántico y moderno. En R. Sánchez y V. Hernández, *La multiplicidad de Rousseau* (95-118). Anthropos.
- Piñeres-Sus, J. D. (2010). De la antropología a la política en el Leviatán de Hobbes. *Boletín de Antropología*, 24(41), 338-352. [http://bibliotecadigital.udea.edu.co/dspace/bitstream/10495/2605/1/PinerosJuan\\_2010\\_AntropologiaPoliticaLeviatanHobbes.pdf](http://bibliotecadigital.udea.edu.co/dspace/bitstream/10495/2605/1/PinerosJuan_2010_AntropologiaPoliticaLeviatanHobbes.pdf)

- Ratto, A. (2014). Soledad y filosofía. Las críticas de Diderot a Rousseau en el “*Essai sur les règnes de Claude et de Néron, et sur les mœurs et les écrits de Sénèque*”. *Revista de Filosofía*, 40(1), 45-60. [https://doi.org/10.5209/rev\\_RESF.2015.v40.n1.48439](https://doi.org/10.5209/rev_RESF.2015.v40.n1.48439)
- Rousseau, J. J. (1973). *Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres* (J. López, trad.). Aguilar.
- Rousseau, J. J. (1980). *Discurso sobre las ciencias y las artes* (Luis Hernández, trad.). Aguilar.
- Rousseau, J. J. (1982). *Escritos sobre la paz y la guerra* (M. Morán, trad.). Cívitas.
- Rousseau, J. J. (1999a). *Cartas a Sofía. Correspondencia filosófica y sentimental* (A. Villar Ezcurra, trad.). Alianza.
- Rousseau, J. J. (1999b). *Las confesiones*. Océano.
- Rousseau, J. J. (2002). *Discours sur les sciences et les arts*. Cégep de Chicoutimi.
- Rousseau, J. J. (2012). *Collection complète des oeuvres de Jean-Jacques Rousseau 1780-1789*. (17 vols., 4ª. ed.). Peyrou et Moulou, Ed. <https://www.rousseauonline.ch>
- Rousseau, J. J. (2013). *Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres* (S. Masó, Trad.). Editorial Universidad de Antioquia.
- Rousseau, J. J. (2014). *Emilio, o De la educación* (M. Armiño, trad.). Akal.
- Rousseau, J. J. (2018). *Las ensoñaciones del paseante solitario* (M. Armiño, trad., 3ª. ed.). Alianza.
- Runge-Peña, A. (2002). *Tras los rastros del ser-corporal-en-el-mundo. Contribuciones a una antropología-pedagógica del cuerpo* (Tesis doctoral, Freien Universität Berlin, Berlin. Refubium–Freie Universität Berlin Repository. [http://www.diss.fu-berlin.de/diss/servlets/MCRFileNodeServlet/FUDISS\\_derivate\\_000000000700/](http://www.diss.fu-berlin.de/diss/servlets/MCRFileNodeServlet/FUDISS_derivate_000000000700/)
- Runge-Peña, A., Muñoz-Gaviria, D., & Ospina-Cruz, J. (2015). Relaciones del saber sobre la educación y la formación (pedagogía) y del saber sobre lo humano (antropología) en Comenio, Rousseau y Kant: aportes de la antropología pedagógica. *Pedagogía y Saberes*, (43), 9-28. <https://doi.org/10.17227/01212494.43pys9.28>
- Schérer, R. (1983). *La pedagogía pervertida*. Laertes.

Starobinski, J. (2010). *Jean Jacques Rousseau: la transparence et l'obstacle*. Gallimard.

Todorov, T. (1995). *La vida en común. Ensayo de antropología general*. Taurus.

Zirfas, J. (1996). Der Mensch schlechthin? Zur impliziten pädagogischen Anthropologie Jean-Jacques Rousseaus. *Anthropologisches Denken in der Pädagogik 1750-1850*. Deutscher Studien Verlag.