



El mal en Jean Jacques Rousseau: sobre el ser humano y el conocimiento de sí¹

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

¹ 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.

Introducción

Como lo expresa Cassirer (2007), el siglo XVIII estableció 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 época, pone en duda estos lugares cuestionando la forma en la que se establecieron y, por lo tanto, el concepto mismo de razón que los soporta². Todo lo que es no obedece a lo verdadero, es la consecuencia de una empresa caracterizada por la degeneración 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 lógico, no como cotas a alcanzar, sino como posibilidades de contraste para mantener la crítica sobre aquello que ha llegado a ser.

El problema del mal en la modernidad es una fuente de investigación de la filosofía práctica, en consecuencia, la obra de Kant, a través de los conceptos de libertad y autonomía, resulta clave. Para Kant (2013), al menos en sus reflexiones sobre pedagogía, el mal es el efecto de una mala educación, considerando que el ser humano puede ser bueno en la medida que tiene las disposiciones para serlo³. En este artículo, 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 educación no ha sido la condición para reconvenir la degeneración del hombre (Kant), sino una tecnología 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 través de imágenes. Con su uso crítico no se busca develar los orígenes del mal en un sentido metafísico o teológico, sino exponerlo como el estado que caracteriza al hombre y a la vida social:

¿Dónde estamos? ¿Qué vemos, qué sabemos, qué es lo que existe? Corremos sólo 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 formación; 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 búsqueda 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*,

² En Levi (2012), lo alcanzado por la razón en su deriva instrumental, afirma Hincapié-García, consiste en "la capacidad para convertir al ser humano en cualquier cosa y ofrecer esa cosa a la lógica del capital como una mercancía" (2013, p. 163). Para este artículo no interesa la mercantilización 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 histórica. Aceptamos que el problema del mal no puede limitarse a un estudio sobre su origen (Hincapié-García, 2013), ni reducirse al campo de la teológica o de la filosofía de las religiones (Card, 2006), ni desprenderse de una reflexión histórico-material.

³ Para Kant (2013), el problema del mal puede verse reflejado en la carencia de humanidad en el hombre, por lo cual la educación se erige como la condición necesaria y suficiente para que el hombre la alcance. Sin embargo, como lo expone Adorno (1967), si se cree que la educación 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 Ilustración⁴. 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 naturaleza⁵.

⁴ 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).

⁵ 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 garantizan 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 época, 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 enseñado 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 expresión *comercio de las Musas* (*commerce des Muses*)⁶, describe el proceder del ser humano que olvida lo que *es* (lo que podría ser) para *parecer* a los ojos de los demás. Rousseau caracteriza el hombre de la época a partir de la necesidad de agradar, obteniéndose 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 debería ser, ostentando como fin el procurarse de los demás lo que él mismo no es capaz para sí. En otras palabras, el hombre no sabe lo que es y por esta razón busca ese ser en los demás.

Las imágenes del estado de naturaleza y del hombre natural en Rousseau no son construcciones históricas, culturales o antropológicas, sino lógicas; son principios filosófico-argumentativos que permiten, por contraste o comparación, establecer lo que ha llegado a ser y lo que debería ser, al tiempo que expresan la insatisfacción y la crítica de Rousseau con respecto a la vida social y al hombre de su época. En otras palabras, no son el punto de partida, sino el punto de llegada de las reflexiones del ginebrino. Como se indicó, no son un pasado histórico, cultural o antropológico, sino el fin de una correcta formación. Sin embargo, el estado de naturaleza y el hombre natural no son construcciones originarias de Rousseau. Filósofos como John Locke (1980), en *Dos tratados de gobernabilidad*; Montesquieu (1977), en *Del espíritu de las leyes*, o Thomas Hobbes (2014), en *Leviatán o la materia, forma y poder de un estado eclesiástico y civil*, también las usaron para abordar la pregunta antropológica. Rousseau cuestiona las imágenes de estos filósofos 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 debería ser⁷. 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, podrán encontrarse románticas o contradictorias. La valoración del carácter 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 más allá de un juicio despectivo. La contradicción en Rousseau debe percibirse como el reflejo de la vida misma. La contradicción de la que se acusa a Rousseau también puede entenderse como una posibilidad metodológica con la que se evita asumir las representaciones y los discursos dados como finales y definitivos.

⁶ Para Rousseau, la expresión “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.

⁷ Rousseau, en *Escritos sobre la paz y la guerra*, se pregunta: “¿qué 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 rechacemos las viles y mercenarias autoridades que no intentan más 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)⁸. 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 naturaleza⁹. 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

⁸ 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).

⁹ “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 existió, no existe ahora y quizás nunca llegue a existir (2013, p. 6). Pero, el propósito de estas imágenes es el de servir como principios comparativos para mostrar la miseria de la vida social, del hombre y de todo lo que está relacionado con ellos. Rousseau define al hombre como un ser que es bueno por disposición de la naturaleza, pero que degenera a partir de la relación con los otros en la vida social. Ahora bien, esto no significa que Rousseau afirme que el hombre es bueno en términos históricos, culturales o antropológicos, sino que debe representarse así para poder juzgar los males de su época, no como expresión de su naturaleza y sí de la vida social a la que está 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 partícipe de las pasiones y la ambición vinculadas al poder en el marco de la vida social. El hombre natural no es violento, es sensible, pero, además, se constituye a partir de dos principios previos a la razón (Gómez-Montoya, 2019). Al primer principio Rousseau lo denomina el amor de sí (*amour de soi-même*), que se entiende como el interés por la conservación del hombre como ser genérico. El segundo, denominado la piedad (*la miséricorde*), expresa el dolor experimentado por el hombre frente al sufrimiento de todo ser sensible, en especial, de aquellos como él. 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 negación de dicho estado. Para Rousseau (2014, p. 48), el hombre natural es un ser completo, relacionado consigo mismo y con sus semejantes cuando hay ocasión de ello, pero, en cualquier caso, no determinado por relaciones de dependencia. Esta relación 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 (Gómez-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 sí mismo para sentir lo que los demás 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 está abocado a un actuar conforme a la apariencia, una marca identitaria que separa al hombre de la capacidad de sentir su propia existencia (Gómez-Montoya, 2018). Rousseau sentencia que el alejamiento del hombre de sí 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)¹⁰. En la medida que el hombre se aleja de sí aumentan las necesidades; estas ya no son las que le prescribe la naturaleza y que están en el orden del cuidado y en el vivir pleno de la vida, sino las que le son impuestas por los otros. El

¹⁰ "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 reducción de la existencia unitaria a una existencia del todo" (Traducción 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 3rganos, de nuestros sentidos, de nuestras facultades, de todas las partes de nosotros mismos que nos dan el sentimiento de nuestra existencia. El hombre que m3s ha vivido no es aquel que ha sumado m3s a3os, sino aquel que m3s ha sentido la vida. (Rousseau, 2014, p. 53)

No se contempla el vivir dentro de los m3rgenes de lo biol3gico, a saber, en el desvanecimiento del cuerpo merced del paso de los a3os. El vivir est3 contemplado en las relaciones entre el sentir y el actuar. De esta manera, vivir no es una simple determinaci3n biol3gica ni una mera abstracci3n racional, sino la apertura del hombre en el mundo como ser que siente y crea.

Como lo advierte Rousseau, el alejamiento de s3 se incrementa toda vez que la educaci3n no logra afirmar los conocimientos necesarios y suficientes para que los seres humanos puedan volver sobre s3 mismos y para que puedan realizar una idea verdadera del vivir conforme las capacidades de sentir y crear. As3, una correcta educaci3n posibilita no exclusivamente recuperar la reflexi3n por el hombre, sino tambi3n evidenciar los vicios que bajo las formas reducidas de una educaci3n instructiva lo alejan de todo saber de s3, situando en su lugar una serie de im3genes que siguen la inercia de la vida social. El resultado de una educaci3n sin posibilidad de reflexi3n y cr3tica es la exaltaci3n 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 condici3n actual en sociedad. El (falso) conocimiento de s3 instituido por una educaci3n sin cuestionamiento, deforma al hombre de una manera consentida por 3l.

Lo que ha llegado a ser la educaci3n en la vida social es solo reproducci3n. En cambio, para Rousseau, por la educaci3n el hombre debe alcanzar la virtud. Si hasta ahora el hombre 3nicamente se conoce como ser social, el fin de la educaci3n, propuesto por Rousseau, consiste en potenciar un movimiento que tense lo que ha hecho de s3, de tal forma que construya una raz3n conducente a desear aquello que puede tener seg3n su naturaleza, no lo que desea por la imposici3n derivada del ser social; la educaci3n tendr3 que hacer del hombre un ser no plegado a las necesidades que imponen las relaciones sociales y donde, finalmente, por la educaci3n no olvide que lo que conoce, incluyendo el conocimiento de s3, debe estar en funci3n de su cuerpo y de sus propias fuerzas creadoras (Rousseau, 2014).

En Rousseau, la reflexi3n por la educaci3n no puede reducirse a un m3todo. Y no puede serlo por la gravedad de la educaci3n que identifica en su 3poca, esto es, la educaci3n hace que el hombre viva en las determinaciones de la vida social. De esta manera, aquellos que operan bajo la reducci3n de la educaci3n a un m3todo son c3mplices en la realizaci3n de los prejuicios de una 3poca. Aqu3 la raz3n, o lo que ha llegado a ser la raz3n en la vida social, no significa correcci3n alguna de la degeneraci3n que Rousseau cuestiona. En *Julia, o la nueva Elo3sa*, 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 raz3n 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 percibir las. En efecto, al no percibir dichas cadenas queda expuesto, indefenso e incapaz de resistirlas.

La educación negativa (*éducation négative*)¹¹ 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

¹¹ 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 civilización y el progreso, consiste en hacer del sentir, por ejemplo, una forma deplorable del conocer, cuando menos, una aspiración infantil. La vida social hace de la educación 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 educación aparta al hombre de un correcto conocer y, en su lugar, simular se eleva como la verdad de sí.

La educación impuesta por la vida social representa al niño y a la infancia como las posibilidades de corregir aquello en lo que el hombre y la sociedad han errado. El niño debe ser rescatado. Sin embargo, esto no significa suspender la trayectoria supuesta por la civilización y el progreso, sino realizar ajustes o reformas que demandan ejercer una vigilancia sistemática. En su lectura de Rousseau, Schérer (1983) afirma que la vigilancia del niño justifica la exclusión del deseo. De manera taxativa, rescatar al niño 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 más agudo del diagnóstico de Rousseau, la experiencia del niño real (y no de la imagen que sirve para pensar al adulto), es, al igual que la del hombre, pura simulación. Por fin, la vida social ha conseguido hacer del niño lo que hace del adulto. La educación forma al niño en la resignación; desde temprano le impone lo que debe sentir, pensar y hacer, y en la razón, que no es ajena a la época, encuentra su justificación 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 niño obedece a la necesidad de representar el mundo y en el hombre natural a procurar el cuidado de sí. 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 razón. La forma que adopta el cuerpo en su relación con el mundo deviene del placer o el dolor. Al seguir el camino de la naturaleza habrá que partir de la sensibilidad que tiene su principio y fin en lo sentido, como la experiencia del mundo: experiencia sensible. La relación que se establece en los primeros años 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 elaboración de ideas simples (Rousseau, 2014). Rousseau afirma que la razón sensible es la concreción del proceso de lo sentido en las representaciones tanto de sí 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 reducción que hace la vida social mo-

terna, 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 hacerlo¹². 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

¹² 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 hombres¹³. Contrario a lo habitualmente señalado, aquí se expresa en toda su radicalidad el pesimismo rousseauiano. 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).

¹³ 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 qué soy yo; una forma de preguntarse qué es el hombre, empresa que requiere, como el ginebrino lo informa, una lectura sobre lo que es, históricamente, su actuar. Es decir, la necesidad de recuperar la memoria¹⁴, 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 sí 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 está compuesta por las determinaciones de la vida social; en ese caso, no es tanto su memoria, como sí la del hombre que cree ser; no es experiencia sentida sino impostada.

El ser social, que se expone a sí mismo como un universal, que se instaure como lo único válido para la comprensión y explicación de todo, no puede ser explicado, pero puede ilustrarse en la teoría de conjuntos como se sigue. Los conjuntos se definen de manera afirmativa por una condición de pertenencia que incluye todo aquello que la cumple. De manera análoga el ser social determina la condición de pertenencia del hombre a la vida social. No hay nada que se diga perteneciente al conjunto que no cumpla con la condición. Es así como el hombre que está ya contenido en la vida social (en el conjunto) no puede escapar a las determinaciones que han hecho de él algo que ya pertenece porque está incluido. Ahora bien, toda condición que establece la pertenencia también genera una acción negativa: la no pertenencia (la exclusión). De manera similar, la condición que define el ser social y que habla de los hombres incluidos en la vida social también informa sobre aquellos hombres que se excluyen bajo su concepto. Aún, si se piensa en el conjunto vacío como aquello que se abstrae de la condición que determina la pertenencia, se encontrará que en él se halla aquello que la misma condición le niega; todo es definido por la condición, hasta el vacío. El hombre, como posibilidad, está en lo que no se ha nombrado. Al afirmar qué 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 formación, tendrá que aceptarse que este es el ser del que no se puede decir nada definitivo. El hombre es el ser que elude su propia definición. Es decir, el hombre no escapa a su propio concepto, paradójicamente, mientras el hombre se hunde en la perversión y la crueldad, la modernidad cultiva la idea de que el hombre progresivamente se hace más consciente de sí mismo. Donde los modernos celebran un progreso en todos los órdenes humanos, Rousseau se horroriza con la visión repetida de la perversión y la crueldad que deforma lo humano.

¹⁴ Cecilia Abdo (2013), en *Crimen y sí mismo, La conformación del individuo en la temprana modernidad occidental*, alude a la forma literaria de la autobiografía como el lugar donde puede darse la recuperación de la memoria. Sin embargo, la autora informa que en el ahora lo que se presenta como la memoria, que no es más que una suerte de repetición que no logra diferenciar lo real de lo acontecido. La memoria, como acto, se muestra como una negación del conocimiento de sí, 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/flcsnj/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. Estévez, 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

- 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
- 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/
- 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.