

Leer a Rousseau

¿Las cadenas de la libertad?

Juan Manuel Silva Camarena

1. *L'homme est né libre, et cependant par tout il est dans les fers*:¹ el hombre, ha nacido libre, y sin embargo, vive en todas partes entre cadenas. Con cierta facilidad se puede caer en la cuenta de que hay buenas razones para leer a Rousseau... Quien ha tenido la tentación de hacerlo, quizá haya sido por el poder de las palabras, por la seducción de sus palabras. ¿Quién puede leer estas líneas iniciales del *Contrato social* sin sentir la curiosidad de seguir leyendo? Tal vez tiene lugar en este caso algo más que una mera curiosidad. Pongámoslo así: ¿Se siente uno más libre después de leer a Rousseau? O por el contrario: ¿Gracias a él se experimenta la vivencia terrible de que nuestra libertad es algo que estamos condenados a perseguir hasta el final de la existencia?

Quién sabe qué tan deliberadamente, si enteramente conscientes o hasta qué punto proponiéndoselo, pero el poder de lo dicho lo ejercen ciertos escritores sobre el espíritu del lector, siempre y cuando éste sea capaz de cometer el aparentemente inocente acto de leer. Lo afirmamos así porque nadie que quiera saber está por completo libre de culpa, o cuando menos, de sospecha. ¿Por qué quiere saber, para qué? No se puede adoptar sin más la idea de que tendemos naturalmente al conocimiento. No se trata de una frase para hacer reír. Hablamos en serio: ¿qué se propone el que quiere saber algo? ¿Se nota que hay en esto una cuestión pendiente?

También dicho con seriedad: ¿qué se propone el que dice algo? Para salir rápido del paso puede afirmarse que lo que quiere es que le entiendan. Y el que lee, supuestamente, quiere entender. Para no investigar más por aquí, se puede aceptar que se trata, por lo menos, de entender. Sin mucha cortesía que digamos, a menudo preguntamos a nuestro interlocutor si entiende. Si entiende esto o lo otro. Si nos entiende. La desazón producida por la sensación de que no nos entienden o de que no nos damos a entender es bien conocida. Un extremo de esta situación se toca, por ejemplo,

¹ J.-J. Rousseau, *Oeuvres complètes. III. Du Contrat social. Écrits politiques*, Bibliothèque de la Pléiade, NRF, Edition Gallimard, Paris, 1964, p. 289. En castellano puede consultarse esta edición: Jean Jacques Rousseau, Obra selecta, *El contrato social, Discurso sobre las ciencias y las artes, Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres*, tr. de Enrique López Castellón y Francisco Márquez Cabrera, estudio preliminar de Enrique López Castellón, Edimat Libros, Madrid, 2000.

cuando alguien dice que sólo aprendió inglés para poder entender a Shakespeare, o que estudió danés para entender en su propio idioma a Kierkegaard, al autor de *El concepto de la angustia*. Bien. No tenemos que entender todo. Pero ¿qué tendríamos que entender, para andar por estos caminos de Dios?

Con malicia o sin ella, no falta quien haga la pregunta: ¿Ya entendió usted a Platón? ¿Ha intentado entender a Heidegger? Usted sabe, a Hegel no se le entiende sin la guía de un maestro... ¿Y a Rousseau? ¿Cómo se debe leer a Rousseau, por ejemplo, si uno desea comprenderlo. Entenderle y entenderlo. Claro está que no se puede afirmar con cordura que se ha entendido a un autor porque se puede decir de memoria dos o tres ideas suyas. A veces da la impresión de que hemos entendido bien un texto cuando podemos comunicarlo en una sola oración, compendiadamente, señalando lo esencial. Esto implica, por supuesto, lo superfluo o lo secundario. Lo que se puede quitar y no hace falta, o lo que se puede añadir pero siempre sale sobrando. Como si habláramos de ramas y troncos, con la presunción de poseer la medida precisa, diríamos qué ramas salen sobrando, cuáles troncos son esenciales. Pero algo es algo, cuando entendemos preguntas. La lectura de Rousseau podría mostrarnos de qué modo responde a las cuestiones que se plantea en sus obras fundamentales: ¿El restablecimiento de las ciencias y de las artes ha contribuido al mejoramiento de las costumbres? (*Discurso sobre las ciencias y las artes*);² ¿Cuál es el origen de la desigualdad entre los hombres? (*Discurso sobre el origen y fundamento de la desigualdad entre los hombres*);³ ¿Cómo se puede estar bien educado para ser capaz de sobrellevar los bienes y los males de esta vida? (*Emilio*),⁴ ¿Cuál es el fundamento del Estado? (*El contrato social*).⁵

2. Concentrémonos en esto: ¿cómo entender a Juan Jacobo Rousseau, si nos preocupa la política y la ética? La formulación misma de esta interrogación supone que hay algo especial que entender en lo que sostenía este autor del siglo XVIII. Y si fue del dieciocho, parece lógico que podrá entenderse cotejando lo que sostuvo con lo que se dijo en el diecisiete o antes. O tal vez, revisando su biografía. ¿Por qué no? Todos lo hacen. O casi todos.

Si no sabemos nada acerca de Rousseau de todos modos es probable que en el escenario de nuestra mente aparezca el título de un libro: "Emilio", acompañado de la idea de la libertad: un niño, llamado Emilio, *educado en y para la libertad*. Y hasta podría haber alguien en nuestro derredor que pudiera repetir de memoria que *Todo está bien al salir de manos del Autor de las cosas, pero todo degenera en manos del hombre*; primera idea, del comienzo del famoso libro de Rousseau sobre la educación. Si sabemos más cosas, podemos decir, por ejemplo, que fue un escritor autodidacta, que compartimos el enojo de saber que abandonó a sus hijos sin escrúpulo alguno y a pesar de ello pasa por ser un educador extraordinario; que fue un músico que compuso

² Discours sur les sciences et les arts, 1750.

³ Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes, 1755.

⁴ *Émile ou sur l'éducation*, 1762.

⁵ *Du contrat social ou principes du droit politique*, 1762.

obras y además inventó un sistema de notación musical; que se opuso al optimismo de los enciclopedistas respecto a la filosofía, la razón y la cultura; que sostuvo una amarga relación con Voltaire y Diderot; que la compañera de su vida fue una mujer analfabeta y vulgar; que tuvo relaciones amorosas con su protectora, que era decididamente paranoico, etcétera, etcétera.

Con saberes especializados como el psicoanálisis y la etnología podríamos averiguar, primero, si Rousseau se vió obligado a exhibir el lado sucio y repugnante de su personalidad psíquica;⁶ y luego, nos enteraríamos de las razones por las cuales Levy-Strauss lo considera el padre de la ciencias sociales.⁷ Y ya muy enterados nos veríamos en la imposibilidad de ignorar que Derrida tomó muy en serio la idea de la escritura que Rousseau expone en su *Ensayo sobre el origen de las lenguas*.⁸

¿Por qué tendríamos que saber tantas cosas para entender sus ideas? Porque existe un lugar común que incansablemente se repite, una y otra vez: hay que saber de su aventurera y vagabunda existencia para entender las cosas que pensó. Resulta que al ser capaz de ofrecer información autobiográfica, no sin talento y con belleza literaria, Rousseau se hace presa de lecturas que parecen inspiradas en los credos historicistas que asumían la idea de que la filosofía es apenas algo más que una confesión. “Comprender adecuadamente el pensamiento de Rousseau exige entender suficientemente su personalidad. Pero entender esta última supone no dejarse desorientar por los aspectos ‘contradictorios’ que la constituyen; ambos son igualmente necesarios para poder dibujar un cuadro completo del espíritu rousseauiano”.⁹ Pero ambos contarían para entender a cualquiera. Sin embargo, persiste este modelo de razonamiento, al parecer siempre vigente o constantemente refrendado: “Para comprender la singular personalidad de Rousseau es especialmente importante conocer su inquieta cuanto errabunda vida. Él mismo, consciente de la importancia de su biografía para comprender su pensamiento, nos legó dos obras autobiográficas, las *Confesiones*¹⁰ y las *Divagaciones de un paseante solitario*,¹¹ que figuran entre los ejemplos más perfectos de la literatura introspectiva”.¹² No importaría que la importancia de la información personal dejara de ser importante, y que se dijera, sencillamente que Rousseau fue un hombre, como cualquier otro, que nació, vivió y murió.

⁶ Cfr. René Laforgue, “Jean-Jacques Rousseau”, en Johannes Cremerius (compilador), *Neurosis y genialidad (Neurose und Genialität. Psychoanalytische Biographien)*, 1971), prólogo de Carlos Castilla del Pino, Taurus, Madrid, 1979.

⁷ Cfr. Claude Levy-Strauss, “Jean-Jacques Rousseau, fundador de la ciencia del hombre”, en *Antropología estructural (Anthropologie structurale deux)*, 1973), tr. de Juan Almela, Siglo Veintiuno Editores, México, 1979.

⁸ V. Jacques Derrida, *De la gramatología (De la grammatologie)*, 1967), siglo Veintiuno Editores, México, 1978, pp. 23 y ss.

⁹ José Ferrater Mora, *Diccionario de filosofía*, edición revisada y supervisada respectivamente por Joseph-María Terricabras y Priscilla Cohn Ferrater Mora, Ariel, Barcelona, 2001, 4 vols. V. la entrada “Rousseau”, vol. IV.

¹⁰ *Confessions*, 1781.

¹¹ *Réveries du promeneur solitaire*, 1782.

¹² N. Abbagnano y A. Visalberghi, *Historia de la pedagogía (Linee di storia della pedagogia)*, 1957), tr. de Jorge Hernández Campos, Fondo de Cultura Económica, México, 1974, p. 387.

Se puede entender a Rousseau sin saber muchas cosas de él, o sin saber casi nada de las ensoñaciones y confesiones del “paseante solitario”, porque habla de algo que a todos nos compete, o de algo que nos es familiar a todos: de la libertad, sea que toque el tema del origen del Estado, de la desigualdad, de la cultura o la civilización o de la educación. Habla de la libertad humana, como naturaleza, derecho y deber, *con la libertad* que no solía hacerse cuando se hablaba precisamente de la libertad. Rousseau es Rousseau -sin necesidad de agregarle un por o un pero— porque habla por la humanidad. Quizá por eso a Rousseau se le considera, sin discusión, apóstol de la Revolución francesa (“¡Oh Juan Jacobo, dice un voluntario, lástima que no seas testigo de nuestra Revolución! Tú fuiste su precursor. ¡Tus escritos nos iluminaron!”).¹³ Sin muchas voces en contra, se sostiene nada menos que es el iniciador de la superación de la antítesis entre individuo y sociedad: Al extraer «*de la nature de l’homme l’égalité des droits et la notion de justice*» ponía la personalidad con sus derechos naturales por norma y fin de la constitución social; mas querer el desarrollo libre de aquella significaba para él tender al perfeccionamiento común de la humanidad, porque la exigencia de la personalidad y de la libertad es universalista y porque la interioridad espiritual es impulso de amor, conciencia de la unidad y armonía del propio ser con el de todos los demás hombres y del universo entero. Por esta superación de la antítesis de individuo y sociedad, por esta fundación del principio ético de la personalidad, por este otorgamiento de un valor *humano* al principio de libertad, Rousseau está siempre vivo en la conciencia moderna.¹⁴

3. El siglo XVII produjo dos autores fundamentales del pensamiento filosófico de la política en lengua inglesa: Hobbes (*Leviatán*, 1651) y Locke (*Ensayo sobre el gobierno civil*, 1690). El XVIII, sin quedarse atrás, en lengua francesa dio lugar a otros dos clásicos de la filosofía política: Montesquieu (*Del espíritu de las leyes*, 1748) y Rousseau (*El contrato social*, 1762). Esos fueron tiempos afortunados, si se comparan con los nuestros en los que se habla de la libertad sólo para ganar votos, para entrar pronto y con buena estrella al negocio actual de los partidos políticos que ganan buenas fortunas con los presupuestos electorales, para conseguir afectos, para amenizar reuniones o para impresionar a despistados de buena fe. Porque los hombres de la política no oyen ya la voz del pensador que *piensa en serio* lo que es la libertad. Los hombres de acción, dice Nicol, no cuenta ya con el apoyo o la guía de pensadores que inspiren o corrijan los comportamientos políticos. “No está Maquiavelo tras la ambición de poder, ni Hobbes tras el absolutismo, ni Locke tras el parlamentarismo, ni están Montesquieu y Rousseau a las puertas de la Revolución Francesa. Así, el concepto de libertad y los conceptos conexos se manejan como lemas o consignas de campaña

¹³ Arturo Chuquet, J.-J. Rousseau. *Genio del sentimiento desordenado* (J.-J. Rousseau, 2a ed. 1901), tr. de Aurelio Garzón del Camino, Compañía General de Ediciones, México, 1950, p. 195.

¹⁴ Cfr. Rodolfo Mondolfo, *Rousseau y la conciencia moderna* (1943), Eudeba, Buenos Aires, 1967, p. 132.

política local; olvidado su origen y descuidada su evolución, se juega con ellos como con las barajas, que son estampas fijas de un valor convencional: con ellas se pierde o se gana en el juego de la vida política nacional e internacional".¹⁵

Pensado su origen y su evolución, Nicol lleva a cabo un estudio que nos obliga a reconocer la presencia de la lengua española –junto con la inglesa y la francesa– en el curso histórico del desarrollo de la filosofía política. El siglo XVII no produjo dos, sino tres reflexiones fundamentales, pues Francisco Suárez tuvo a bien escribir su *Tratado de las Leyes* (1612).¹⁶ Sería preciso modificar la idea popular de que la libertad política es un invento inglés, muy perfeccionado en su aplicación a la Gran Bretaña y los Estados Unidos de Norteamérica. En la filosofía inglesa, según Hegel, el pensamiento se orienta hacia los objetos concretos, y frente a ellos la atención se siente atraída por lo general sustancial, implícito en ellos. Se necesita destacar, entonces, qué representación prevalece y cuáles pasan a segundo plano. "Así surgió entre los ingleses la ciencia política racional, por haber sido la peculiar constitución vigente en este país la que orientó a esta ciencia, de un modo singular y antes que ninguna otra lo hiciera, hacia la reflexión acerca de las relaciones interiores del Estado".¹⁷ Por el contrario, Nicol piensa que es más bien la ciencia política la que orientaría la política real: "El Estado británico parece tomado literalmente del famoso *Ensayo*. Sus pensamientos influyen en la filosofía francesa de la Ilustración. De ahí la influencia pasa a América, y se notan sus efectos en la Declaración de Independencia y en la Constitución de los Estados Unidos. Finalmente, los efectos revierten hacia Francia nuevamente, y constan en la Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano. Este sería el camino real de la libertad política".¹⁸

Según Nicol, si miramos bien lo que sigue en el transcurso de la historia universal, sólo encontraríamos un caso semejante hasta la implantación del marxismo: "Europa no habría producido ninguna gran innovación política hasta llegar al marxismo. La Unión Soviética, en efecto, lo mismo que el Reino Unido, sería un caso de fidelidad de la acción respecto de la doctrina. Pero no vamos a abordar este caso más reciente. No urge que veamos lo que pudo venir después de la Revolución Francesa, en el plano de las ideas políticas, sino lo que se produjo antes, inclusive antes que la Revolución Inglesa. Pues el hecho extraordinario es que la obra de Francisco Suárez contiene

¹⁵ Eduardo Nicol, "Libertad y comunidad. La filosofía política de Francisco Suárez" (1948), en su libro *La vocación humana*, El Colegio de México, México, 1953, p. 221.

¹⁶ De Suárez no se habla, por ejemplo, cuando se hace una revisión general de "grandes obras políticas" como la de Jean-Jacques Chevalier, *Los grandes textos políticos, desde Maquiavelo a nuestros días (Les grandes oeuvres politiques de Maquiavel à nos jours*, 1970). Este autor considera que son grandes obras las que lo son tanto en su construcción como en su oportunidad histórica (v. el prólogo), sin embargo el mérito de Suárez, como lo muestra Nicol, fue precisamente el de su desvinculación respecto a compromisos políticos del momento.

¹⁷ Hegel, *Lecciones sobre la historia de la filosofía, III (Vorlesugen uber die Geschichte der Philosophie*, 1833), tr. de Wenceslao Roces, Fondo de Cultura Económica, México, 1955, p. 330.

¹⁸ Eduardo Nicol, "Libertad y comunidad...", p. 227.

todas las ideas principales de política que se encuentran en la de Locke, y que luego reaparecen, más o menos forzadas por las circunstancias y expresadas con menos claridad, en la Declaración de los Derechos del Hombre".¹⁹ Nosotros, sin duda, podemos decir que hoy nos urge más saber lo que ha venido con el neoliberalismo y la globalización, pero las inquietudes que despiertan estas afirmaciones de Nicol, podrían promover alguna idea para detectar mejor en el peculiar y extremo individualismo de ambas ideologías de nuestros días el abandono radical de la noción de comunidad y sus trágicas consecuencias para la vida humana.

De una manera natural, en la tarea del cuestionamiento aparecen más pronto las dudas que las certezas. Y Nicol se refiere a este hecho de un modo explícito: "Para que a mí mismo no me cupieran dudas, y no pudiera quedarme en generalidades vagas, me impuse el deber de confrontar los textos".²⁰ El examen de Nicol incluye *El Tratado* de Suárez, el *Ensayo* de Locke y la *Declaración de los derechos del hombre y del ciudadano*.²¹ Y pronto advierte que el bien común, que para Suárez y Locke es el fin de la ley, no significa en ambos la misma cosa. ¿Por qué? Porque la teoría política del inglés se liga más de lo que es deseable a las circunstancias, en su propensión individualista. Lo atractivo de los planteamientos de Hobbes y Locke radica en su antiabsolutismo, el cual significó duros golpes para los reyes absolutos. Pero así como los voluminosos *Seis libros de la República* (1576) de Juan Bodino se pueden poner y se pusieron al servicio del absolutismo, edificando la fortaleza de la soberanía absoluta e indivisible, el *Leviatán* y el *Ensayo* se pueden poner y se pusieron al servicio del individualismo.

El sentido del pacto o del convenio es algo que se expresa sin ambigüedad: "Lo que constituye la comunidad política, lo que saca a los hombres del estado de dispersión de la Naturaleza y los convierte en una sociedad política, es el convenio que cada cual realiza con todos los demás de conjuntarse y obrar como un cuerpo único...".²² El sentido de las "consecuencias" del ingreso del hombre en la sociedad política, después de abandonar el "estado de naturaleza", es lo que queda en juego. Simplificando mucho el asunto —pero sin deformarlo— puede verse como una pérdida o una ganancia para el individuo, o como aumento o disminución de la perfección y la dignidad humanas.

La diferencia entre Suárez y Locke parece estar clara: "La esencia del 'pacto' o 'contrato' social consiste, pues, para Locke, en renunciar al propio poder (99),²³ a los privilegios del estado de naturaleza (127); en depositar en manos de la sociedad el poder ejecutivo, la libertad y la igualdad de que los hombres disfrutaban (131). Con ello, la sociedad política, o sea el Estado, asume la mera función de árbitro (*umpire*, 87), para dirimir ordenadamente las disputas que, en la vida natural, no dejan de pro-

¹⁹ Eduardo Nicol, "Libertad y comunidad...", p. 227.

²⁰ Eduardo Nicol, "Libertad y comunidad...", p. 227.

²¹ De 1789.

²² John Locke, "De la disolución del gobierno", comienzo del párrafo 212, del cap. XIX del *Ensayo sobre el gobierno civil*, Aguilar, Madrid, Buenos Aires, 1963.

²³ Referencias de Nicol a pasajes concretos del *Ensayo* de Locke, incluidos en su escrito ya citado ("Libertad y comunidad...").

ducirse, a pesar de su intrínseca perfección (89, 93, etc.). De esta suerte, la comunidad no es un 'cuerpo místico', como decía Suárez; no es algo más que la suma de sus componentes individuales; no es 'un alma y un corazón con muchos cuerpos', como quería San Agustín, sino una agrupación de tantas voluntades aisladas como cuerpos; o sea una asociación de tantos corazones dispuestos a defender su propiedad, como 'propietarios' pudo haber que consintieran en unirse. Los fines de la vida no se alteran ni completan por el ingreso del hombre en la sociedad política. El Estado tiene deberes respecto del individuo; éste no tiene ninguno respecto de la comunidad en cuanto tal. Y habiendo implicado aquel ingreso, como decimos, más bien una merma de la perfección y dignidad del hombre en su estado de originaria desvinculación individual, es natural que mantenga, una vez dentro de ella, un cierto recelo frente a la comunidad, y que ande siempre vigilando, no sea que el Estado asuma misiones propias, o se exceda en su función arbitral, o judicial, o policíaca, entrometiéndose en la 'propiedad' privada. A esto se ha llamado después 'el concepto del Estado como un medio, y no como un fin', y se presenta como la suma perfección anhelable de la libertad política".²⁴

Las libertades que pueden desearse, sobre todo las libertades que la empresa quiere para el capital, evidentemente que se conciben como algo independiente de toda consideración moral, puesto que no se entiende el carácter moral de la unidad y naturaleza del Estado. Como se ha podido comprobar hasta nuestros días, las responsabilidades legales, desconectadas de la dimensión moral de los actos humanos, consideradas sólo como meras regulaciones jurídicas, se cargan más fácilmente porque pesan menos que cuando se toman en cuenta las responsabilidades morales. Nicol pide especial atención de este punto, pues lo considera decisivo: "si el príncipe tiene responsabilidades morales, no es porque sea libre de responsabilidades o ataduras legales, sino precisamente a la inversa: porque tiene los mismos deberes morales que sus súbditos, es por lo que tiene como ellos deberes legales. Y es que la ley, y por ende el Estado, tienen para Suárez un carácter de eficacia moral que no tienen en Locke, ni en los demás teorizadores del llamado derecho natural. La doctrina de estos pensadores es el amoralismo del Estado. Esto es lo que significa el individualismo en definitiva, y lo que significa el concepto del Estado 'como un medio': la perfecta indiferencia del Estado respecto de la moralidad de sus miembros individuales (véase de nuevo el artículo 5 de la Declaración de los Derechos del Hombre, donde se manifiestan esa indiferencia y el carácter puramente negativo de la ley respecto del obrar humano).²⁵ *El divorcio completo entre ética y política es el vicio original de esta teoría individualista del Estado.* Y es que el racionalismo plantea el problema de la libertad como una mera disputa de poderes, en la cual se trata de salvar los derechos individuales frente

²⁴ Eduardo Nicol, "Libertad y comunidad...", p. 239.

²⁵ Artículo 5: "La ley no tiene el derecho de prohibir sino las acciones nocivas a la sociedad. Todo lo que no está vedado por la ley no puede ser impedido, y nadie puede ser constreñido a ejecutar lo que ella no ordena" (incluido en el texto de Nicol, "Libertad y comunidad...", p. 230).

al predominio del soberano. Suárez va más allá de los límites circunstanciales de una disputa histórica, y plantea la cuestión en su radicalidad y pleno alcance. *El problema político es el de la constitución de una comunidad humana sobre fundamentos éticos*. La ley es esencialmente un instrumento de moralidad, cuyo fin primordial es obtener la bondad de los sujetos individuales. Ética y política son inseparables, como lo fueron en Grecia para Sócrates y para Platón. La ley y el Estado no tienen un carácter puramente negativo o restrictivo, sino positivo y fecundo; pues el Estado tiene también sus fines propios, que no resultan de la suma de los fines privados, a los que a veces se contraponen, y a los que siempre exceden en derecho. Así, el individuo no puede erigirse en competidor de la comunidad, ni puede considerar a los poderes del Estado como invasores de su derecho, si no es por abuso, tiranía o injusticia, en cuyo caso son legítimas la desobediencia y la rebelión. En suma, el bien común, que es la finalidad de la ley según Suárez y según Locke, no significa en ambos la misma cosa²⁶. El bien común, en su carácter fundamentalmente ético, aparece en el horizonte de la acción humana si el fin del Estado se mantiene como fin y no como un mero medio de los intereses individualistas.

En otras palabras, puede decirse que no hay en Locke verdadera comunidad, sino simple reunión de individuos para salvaguardar mejor sus intereses. Pero tampoco la hay en Hobbes. Éste pensador está plenamente convencido de la necesidad de crear, frente al hombre natural, creado por Dios, mediante un segundo “hagamos al hombre”, un hombre artificial, más poderoso que el primero, y salvado por fin de la guerra de todos contra todos, en el terreno del que es el lobo del hombre (*Homo homini Lupus*).²⁷

La elegancia del discurso de Hobbes, recreador del monstruo bíblico (del Libro de Job, ese respecto del cual se decía que no había potencia alguna en la tierra que pudiera comparársele), tiene la atracción de lo que clara y rápidamente se entiende: “La naturaleza (el arte con que Dios ha hecho y gobierna el mundo) está imitada de tal modo, como en otras muchas cosas, por el *arte* del hombre, que éste puede crear un animal artificial. Y siendo la vida un movimiento de miembros cuya iniciación se halla en alguna parte principal de los mismos, ¿por qué no podríamos decir que todos los *autómatas* (artefactos que se mueven a sí mismos por medio de resortes y ruedas como lo hace un reloj) tienen una vida artificial? ¿Qué es en realidad el *corazón* sino un *resorte*; y los nervios qué son sino diversas *fibras*; y las *articulaciones* sino varias ruedas que dan movimiento al cuerpo entero tal como el Artífice se lo propuso? El *arte* va aún más lejos, imitando esta obra racional, que es la más excelsa de la Naturaleza: el hombre. En efecto: gracias al arte se crea ese gran *Leviatán* que llamamos *república* o *Estado* (en latín *civitas*) que no es sino un hombre artificial, aunque de mayor estatura

²⁶ Eduardo Nicol, “Libertad y comunidad...”, p. 239. Los subrayados son nuestros.

²⁷ Expresión de Plauto (*Asinaria*, II, 4, 88), que repite Bacon y Hobbes para indicar que el hombre puede ser con su semejantes peor que una fiera.

y robustez que el natural para cuya protección y defensa fue instituido; y en el cual la *soberanía* es un alma artificial que da vida y movimiento al cuerpo entero; los *magistrados* y otros *funcionarios* de la judicatura y ejecución, nexos artificiales; la *recompensa* y el *castigo* (mediante los cuales cada nexo y cada miembro vinculado a la sede de la soberanía es inducido a ejecutar su deber) son los *nervios* que hacen lo mismo en el cuerpo natural; la *riqueza* y la *abundancia* de todos los miembros particulares constituyen su potencia; la *salus populi* (la *salvación del pueblo*) son sus negocios; los *consejeros*, que informan sobre cuantas cosas precisa conocer, son la *memoria*; la *equidad* y las *leyes*, una *razón* y una *voluntad* artificiales; la *concordia* es la *salud*; la *sedición*, la *enfermedad*; la *guerra civil*, la *muerte*. Por último, los *convenios* mediante los cuales las partes de este cuerpo político se crean, combinan y unen entre sí, aseméjense a aquel *fiat*, o *hagamos al hombre*, pronunciado por Dios en la Creación”.²⁸

“¡Qué difuso y flojo me parecía Locke —exclama Diderot—, qué pobres y pequeños La Bruyère y La Rochefoucauld en comparación con este Hobbes!”.²⁹ Hegel se refiere, en su *Historia de la filosofía*, a Hobbes y Locke. De éste de desentiende más o menos pronto, después de insistir en que se trata de un empirismo “metafisizante” que considera sólo que la verdad descansa sobre la experiencia y la observación: “lo que Locke enseña con respecto a la *educación*, a la tolerancia, al derecho natural o al derecho general del Estado, no es cosa que nos interese aquí, pues se refiere más bien a problemas de cultura general”.³⁰ En cambio, considera a Hobbes como un pensador excelente y famoso por la originalidad de sus concepciones,³¹ y le parece curioso el argumento que utiliza a favor del hecho de que todos los hombres son iguales a pesar de la desigualdad de sus fuerzas: la idea de que cualquiera puede matar al otro. Su igualdad no viene de una suprema fuerza, ni de la libertad del espíritu ni la dignidad y la autonomía de los hombres, sino de la debilidad de cualquiera frente a cualquiera: cualquiera puede, en este estado natural, llevar a cabo “el acto supremo” de la violencia extrema. “Hobbes parte, además, del supuesto de que este *estado de naturaleza* es de tal clase que todos sienten el impulso de dominarse los unos a los otros. ‘Todos, en el estado de naturaleza, sienten la voluntad de atentar unos contra otros’, de ejercer *violencia* sobre los demás hombres; por tanto, todos tienen razón en sentir temor de los demás. Como vemos, Hobbes interpreta este estado en su verdadero sentido y no se entretiene en vacuas chácharas acerca de un estado natural bueno; el estado de naturaleza es, por el contrario, el estado animal, el estado de la propia voluntad no quebrantada. En él, todos quieren, por tanto, ‘asegurarse contra las arrogancias de los otros y conseguir ventajas y mayores derechos. Las opiniones, las reli-

²⁸ Thomas Hobbes, *Leviatán, o la materia, forma y poder de una república eclesiástica y civil* (*Leviathan*, 1651), tr. de M. Sánchez Sarto, Sarpe, Madrid, 1983, 2 vols. Vol. 1, introducción, p. 25.

²⁹ Citado por J.-J. Chevalier, *op. cit.*, p. 54.

³⁰ Hegel, *Lecciones...*, p. 327.

³¹ Cfr. Hegel, *Lecciones...*, p. 331.

giones, los apetitos, promueven discordias y el más fuerte triunfa y se impone. El estado de naturaleza es, por tanto, un estado de desconfianza de todos contra todos; es una *guerra* de todos contra todos (*bellum omnium in omnes*), el afán de prosperar a costa de los demás".³²

Para Hegel la distinción que es preciso establecer no coloca por un lado la naturaleza y por otro la cultura. El *estado de naturaleza* sólo queda superado por el *estado de razón*: "La palabra 'naturaleza' tiene un doble sentido: cuando hablamos de la naturaleza del hombre queremos referirnos a su espiritualidad, a su condición de ser racional; pero cuando hablamos del 'estado de naturaleza' aludimos al estado contrario, en que el hombre obra con arreglo a su manera de ser natural. En este estado, el hombre se comporta dejándose llevar de sus apetitos, de sus instintos, etc., mientras que el estado de razón consiste en que el hombre se sepa dominar y sepa dominar sus impulsos naturales inmediatos. 'En el estado de naturaleza, es un poder irresistible el que confiere al hombre el *derecho* a dominar a aquellos que no pueden oponer resistencia; no tendría sentido dejar que gocen de libertad y se hagan de nuevo fuertes quienes se hallan bajo su poder'. De donde Hobbes saca la conclusión de que 'el hombre debe salir del estado de naturaleza'. Y esto es exacto; el estado de naturaleza no es un estado jurídico y el hombre debe, por tanto, sobreponerse a él".³³

4. Para Rousseau el hombre efectivamente debe salir del estado de naturaleza. Pero para él el derecho de dominar al otro, como derecho del más fuerte, no expresa sino "un galimatías inexplicable". ¿Qué queda de un derecho, si la fuerza cesa?³⁴ Si la fuerza cesa, ¿dónde queda el poder del Leviatán de Hobbes? No puede perecer la fuerza del Estado si es la fuerza de todos y de cada uno, es decir, si se trata de una fuerza moral. Es bueno abandonar el estado de naturaleza, pero para formar un *estado moral* (como en el pensamiento griego, a la *physis* sucede el *ethos*), en el que el hombre adquiere por primera vez su *libertad moral*,³⁵ no para formar ese "rebaño" que en el siglo XVIII se llama sociedad,³⁶ tan plagado de urbanidad y cortesanía.³⁷

Tal vez no importe mucho que insistamos demasiado en la idea de Rousseau de que el Estado es la realización de la moralidad: "Este tránsito del estado de naturaleza al estado civil produce en el hombre un cambio muy notable, al sustituir en su conducta el instinto por la justicia y al dar a sus acciones la moralidad de la que antes care-

³² Hegel, *Lecciones...*, p. 333.

³³ Hegel, *Lecciones...*, p. 334.

³⁴ Cfr. Juan Jacobo Rousseau, *El contrato social*, libro I, cap. III.

³⁵ "De acuerdo con lo anterior, podríamos añadir a la adquisición del estado civil la libertad moral, lo único que hace al hombre auténticamente dueño de sí; pues el impulso sólo del apetito es esclavitud, y la obediencia a la ley que se ha prescrito es la libertad" (J.-J. Rousseau, *El contrato social*, libro I, cap. VIII; ed. Edimat Libros, p. 61).

³⁶ Cfr. J.-J. Rousseau, *Discurso sobre las ciencias y las artes*, primera parte.

³⁷ "¿Qué cortejo de vicios no acompañará a esta incertidumbre? No más amistades sinceras; no más estimación auténtica; no más confianza fundada. Las sospechas, las sombras, los temores, la frialdad, la reserva, el odio: traición se ocultaba sin cesar bajo ese velo uniforme y pérfido de cortesanía, bajo esa urbanidad tan ponderada que debemos a las luces de nuestro siglo" (J.-J. Rousseau, *Discurso sobre las ciencias y las artes*, primera parte; ed. Edimat Libros, p. 180).

cían”.³⁸ Por esto, el hombre se convierte en hombre, por primera vez, gracias al *contrato social*: el cambio del estado natural al estado moral es *un cambio en la naturaleza humana*, no la mera adopción de un sistema jurídico y político: “Sólo entonces, cuando la voz del deber sucede al impulso físico y el derecho al apetito, el hombre, que hasta ese momento no había mirado más que a sí mismo, se ve forzado a obrar de acuerdo con otros principios y a consultar su razón antes de escuchar sus inclinaciones. Aunque en este estado se prive de muchas ventajas que le da la naturaleza, obtiene otras muy grandes: se ejercitan y desarrollan sus facultades, se ennoblecen sus sentimientos, su alma se eleva por entero hasta tal punto que si no la degradasen a menudo los abusos de esta nueva condición por debajo de la que ha salido, debería bendecir constantemente el instante feliz que le arrancó de ella para siempre y que hizo de un animal estúpido y limitado un ser inteligente y un hombre”.³⁹

También Rousseau aparece en la historia de Hegel, y éste festeja en aquél el reconocimiento de la libertad humana. “Se planteaba el problema de su legitimidad absoluta y preguntaba: ¿cuál es el fundamento del Estado? Y concibe, de una parte, el derecho de la dominación y la obligatoriedad, la relación de ordenación, la de gobernar y ser gobernado, diciendo que descansa históricamente sobre la violencia, sobre la coacción, sobre la conquista, la propiedad privada, etc. (...) Rousseau erige en principio de esta legitimidad la *voluntad libre*, y contesta, sin fijarse para nada en el derecho positivo de los Estados, a la pregunta más arriba formulada (...) diciendo que el hombre se halla dotado de una voluntad libre en cuanto que ‘la libertad es lo cualitativo del hombre. Renunciar a su voluntad equivaldría a renunciar a su condición humana. Cuando el hombre renuncia a ser libre renuncia, por tanto, a los derechos del hombre, e incluso a sus deberes’”.⁴⁰ Hegel sigue citando a Rousseau, utilizando una versión del *Du contrat social* publicada en Lyon en 1790, y fijándose especialmente en una parte del texto que se refiere a la necesidad de salvar a la vez los intereses del Estado y del individuo: «*El problema fundamental* consiste en encontrar una forma de vinculación que ampare y defienda, al mismo tiempo que todo el poder común, la persona y la propiedad de todos y cada uno de los miembros de la comunidad y en la que cada cual, al incorporarse a ella, no obedezca a nadie sino a sí mismo, permaneciendo, por tanto, libre como antes. La solución de este problema la ofrece el contrato social»; el «contrato social» es según Rousseau esa vinculación en la que cada cual entra voluntariamente”.⁴¹ Parece quedar claro, entonces, que para Rousseau, cuando menos en esta parte de su propuesta, no se trata tanto de abandonar la libertad natural como de conservarla en el nivel más seguro del poder político bien entendido.

³⁸ J.-J. Rousseau, *El contrato social*, libro I, cap. VIII; ed. Edimat Libros, p. 60.

³⁹ J.-J. Rousseau, *El contrato social*, libro I, cap. VIII; ed. Edimat Libros, p. 60.

⁴⁰ Hegel, *Lecciones...*, pp. 399-400.

⁴¹ Hegel, *Lecciones...*, p. 400. V. Rousseau, *Contrato social*, libro I, cap. VI: “‘Hallar una forma de asociación que defienda y proteja con toda la fuerza común a la persona y a los bienes de cada asociado, y en virtud de la cual, al unirse cada uno a todos, no obedezca más que a sí mismo y quede tan libre como antes’. Tal es el problema fundamental cuya solución el contrato social” (ed. Edimat Libros, p. 56).

El júbilo para el filósofo del autodesarrollo del espíritu y la eticidad del Estado es evidente: "El principio de la libertad se manifiesta en Rousseau e infunde esta fuerza infinita al hombre, que se concibe a sí mismo como infinito. Es el punto de transición a la filosofía kantiana, la cual toma como base, desde el punto de vista teórico, este principio; el conocimiento ha llegado a su libertad y al contenido concreto que se encerraba en su conciencia".⁴²

Sabine, una víctima más de la idea trillada de que todo lo que escribió Rousseau sobre filosofía y política "deriva indirectamente de su personalidad compleja y desgraciada",⁴³ agrega que también deben tomarse en cuenta sus conflictivas relaciones con los enciclopedistas, durante los doce años que vivió en París. Más que la mayor parte de los hombres, dice, "Rousseau proyectaba las contradicciones y desajustes de su propia naturaleza sobre la sociedad que encontraba a su alrededor y buscaba un anodino para su sensibilidad dolorosa".⁴⁴ Pero este historiador de la política advierte que nuestro filósofo ginebrino, antes de expresar su propio pensamiento, tuvo que liberarse de las ideas recibidas, situación que da lugar a una diferencia importante entre lo que algunos llaman "el individualismo retador del *Discours sur l'inégalité*" y "el igualmente retador colectivismo del *Contrat social*". Afirma Sabine que de la filosofía social de la que tuvo que desligarse Rousseau era precisamente el individualismo sistemático que, en la época en que escribía, se atribuía a Locke. "Sostenía esa doctrina que el valor de todo grupo social consiste en la felicidad o satisfacción que produce a sus miembros y en especial en la protección del derecho que les es inherente a poseer propiedad y gozar de ella. Los seres humanos se ven llevados a la cooperación por el egoísmo ilustrado y un minucioso cálculo de las ventajas individuales. Una comunidad es esencialmente utilitarista; no tiene en sí ningún valor, aunque protege los valores; el motivo en que descansa es el egoísmo universal; y contribuye sobre todo a la comodidad y seguridad de sus miembros. Rousseau atribuía con razón esta filosofía tanto a Hobbes como a Locke. Contra Hobbes adujo la pertinente objeción de que la guerra de todos contra todos atribuida a los seres humanos en estado de naturaleza corresponde en realidad a las 'personas públicas' o 'seres morales denominados soberanos'. Los hombres no luchan en cuanto individuos aislados, sino en cuanto ciudadanos o súbditos".⁴⁵

Por otro lado, Sabine, con una mentalidad histórica más amplia, ve con claridad que se trata, en el caso de Rousseau, de "un redescubrimiento de la comunidad". Si el autor del *Contrato* trajo al siglo XVIII ideas de la antigüedad griega y romana, parece natural que las haya conseguido a través de sus lecturas. El propio Rousseau nos comunica que los libros de su madre y su abuelo materno fueron leídos con "una afición extraña". En su *Confesiones* se refiere a esas lecturas, y a ellas y a las conversaciones a que dieron lugar entre su padre y él atribuye el origen de su "espíritu libre y republi-

⁴² Hegel, *Lecciones...*, p. 401.

⁴³ George H. Sabine, *Historia de la teoría política (A History of Political Theory, 1937)*, tr. de Vicente Herrero, Fondo de Cultura Económica, México, 1968, p. 423.

⁴⁴ George H. Sabine, *Historia...*, p. 424.

⁴⁵ George H. Sabine, *Historia...*, pp. 426-427.

cano”, ese “carácter indomable y altivo, enemigo de todo yugo y servidumbre”, que le atormentó toda su vida. Cuenta que se ocupaba constantemente con Roma y Atenas, “viviendo, por así decir, con sus grandes hombres”, y habiendo nacido él mismo “ciudadano de una República”, y siendo hijo de un padre cuya pasión dominante era “el amor a la patria”,⁴⁶ se entusiasmaba con este amor, siguiendo su ejemplo. Afirma que se creía un griego o un romano, y que se convertía en el personaje cuya vida estaba leyendo.⁴⁷

Sabine opina que el autor que más contribuyó a liberar a Rousseau del individualismo de Locke fue Platón. Con Rousseau comienza, en realidad, una nueva era de la influencia clásica en la filosofía política que se extendió por intermedio del hegelianismo y que era más auténticamente griega que el seudoclasicismo del siglo XVIII. Lo que Rousseau sacó de Platón fue un esquema general. Comprendía en primer lugar la convicción de que la sujeción política es esencialmente ética y sólo de modo secundario problema de derecho y poder. En segundo lugar —y esto es más importante— tomó de Platón la presunción, implícita en toda la filosofía de la ciudad-estado, de que la comunidad es el principal instrumento de moralización y representa, en consecuencia, el valor moral más alto. La filosofía a la que se opuso Rousseau partía de individuos plenamente formados; les imputaba un complemento adecuado de intereses y la facultad de calcular, un deseo de felicidad, la idea de propiedad, el poder de comunicarse con otros hombres, de comerciar con ellos, de pactar con ellos y, por último, de crear un gobierno capaz de dar fuerza al pacto. Platón estimuló a Rousseau a que se preguntase de dónde sacaban los individuos todas esas capacidades si no era de la sociedad. Dentro de una sociedad puede haber individualidad, libertad, egoísmo, respeto a los pactos; fuera de ella no hay nada moral. De ella obtienen los individuos sus facultades mentales y morales y por ella llegan a ser humanos; la categoría moral fundamental no es el hombre sino el ciudadano”.⁴⁸

En nuestros días Luis Villoro emprende la tarea casi titánica de elaborar una ética política en su libro *El poder y el valor*.⁴⁹ En este espléndido texto aparece Rousseau cuando el filósofo mexicano intenta reinterpretar el contractualismo para poder formular, frente al convenio *conforme al poder*, un convenio *conforme al valor*. Dice Villoro que podemos imaginar otro modelo de convenio. “Ya no para explicar la asociación por las relaciones efectivas de poder, sino para justificarla por la realización de valores. El segundo *Discurso* se refiere a una asociación política tal como de hecho se ha dado, el *Contrato Social*, a una asociación ideal, tal como debería darse. Se trata de una forma de sociedad válida universalmente, exista o no de hecho. ‘Busco el derecho y la razón, no trato de los hechos’, decía Rousseau en la primera versión del

⁴⁶ Se trata de una idea clara en los tiempos de Rousseau: el amor a la República, o el amor a la patria, es la virtud del Estado, según Montesquieu. V. *Del espíritu de las leyes (De l'esprit des lois)*, libro V, cap. II. p. 68).

⁴⁷ Juan Jacobo Rousseau, *Confesiones*, tr. de Anibal Froufe, Edaf, Madrid, 1980, pp. 30-31.

⁴⁸ George H. Sabine, *Historia...*, p. 427.

⁴⁹ Luis Villoro, *El poder y el valor. Fundamentos de una ética política*, Fondo de Cultura Económica, México, 1997.

Contrato Social.⁵⁰ Partiendo de la situación de conflicto, es posible pensar en un acuerdo que, en lugar de consagrar el estado de dominación, asegurara la libertad de todos. Un convenio semejante tendría que solucionar un acertijo en apariencia insoluble: 'Encontrar una forma de asociación que defienda y proteja con toda la fuerza común la persona y los bienes de cada asociado y por la cual al unirse cada quien a todos no obedezca sin embargo más que a él mismo y quede tan libre como antes'. Para Villoro el fin del convenio es ahora *la libertad de cada quien en su relación con todos*, y cita también el texto en que pone su atención Hegel: "La libertad es el derecho de todo hombre: 'renunciar a su libertad, es renunciar a su calidad de hombre, a los derechos de la humanidad, incluso a sus deberes'. La asociación debe ser 'el acto más voluntario del mundo'. Porque 'habiendo todo hombre nacido libre y señor de sí mismo, nadie puede, bajo ningún pretexto, dominarlo sin su consentimiento'. En el 'contrato social' el individuo consiente en enajenar su libertad pero la enajena... a sí mismo. El pacto no consiste en someternos a un poder ajeno, sino en garantizar que sólo nos sometemos a nuestra propia voluntad".⁵¹

Si pensamos en el bien común de Suárez y en el de Locke, podemos distinguirlos y separarlos bajo la idea de lo deseado y lo deseable: "El asociado renuncia a sus derechos particulares, en cuanto individuo interesado en su bien exclusivo; no los entrega a ninguna otra persona, sino a sí mismo, en cuanto guiado por la voluntad de realizar un bien incluyente de cualquiera. La fórmula supone la distinción, en cada individuo, de dos voluntades. La primera tiene por fin el cumplimiento de deseos excluyentes de los ajenos; está dirigida por el egoísmo; la segunda busca la realización del bien de todos y cada uno, está dirigida por la razón. No tiene por fin la satisfacción de lo *deseado* sino de lo *deseable*. Por 'razón' no podría entenderse, en este contexto, el cálculo interesado. Frente a la 'razón' del convenio anterior, que determina los medios más eficaces, habría otra forma de 'razón': la que establece cuáles son los valores objetivos. El 'contrato social' consiste en la sumisión de la primera voluntad a la segunda. Supone pues una conversión radical".⁵² La primera es la conversión de la voluntad, de la particular que postula valores subjetivos, a la general, la "que proyecta valores objetivos y se dirige por intereses comunes", la otra conversión es de la mirada, que ya no se posa en mis deseos sino "en lo valioso para el todo al que pertenezco".⁵³

¿Qué es, pues, el contrato social? El contrato social es el abandono de un estado, el de naturaleza, para acceder a otro que antes no existía: la comunidad. "No es el *reconocimiento* sino la *construcción* de un orden moral. Este paso del estado de naturaleza al estado civil produce en el hombre un cambio muy notable, sustituyendo en su conducta la justicia al instinto, y dando a sus acciones la moralidad que antes les faltaba. Es sólo entonces que, al suceder la voz del deber al impulso físico y el derecho al apetito, el hombre que hasta entonces sólo se había fijado en él mismo, se ve forzado a actuar

⁵⁰ Se omiten las referencias bibliográficas que aparecen en el texto de L. Villoro.

⁵¹ Luis Villoro, *El poder y el valor...*, p. 257-258.

⁵² Luis Villoro, *El poder y el valor...*, p. 259.

⁵³ Luis Villoro, *El poder y el valor...*, p. 259.

conforme a otros principios y consultar su razón antes que escuchar sus inclinaciones. Se crea así una nueva realidad, producto de las voluntades concertadas, dirigidas por principios racionales. La nueva realidad está formada por la asociación de individuos que acceden a la categoría de agentes morales. La moralidad consiste justamente en la sumisión de los intereses particulares a lo válido universalmente.⁵⁴ En el *Discurso sobre la economía política*, incluido en la *Enciclopedia*, Rousseau define la virtud como ‘la conformidad de la voluntad particular a la general. Fórmula que antecede al imperativo de Kant (‘Obra de tal manera que la máxima de tu acción pueda elevarse a regla de universal observancia’). En efecto, quien somete su interés particular a la voluntad general sigue una norma universal”.⁵⁵ El contrato social, sigue diciendo Villoro, crea un orden moral al que todos deben someterse. “Pero ese sometimiento no puede interpretarse como coacción a la libertad individual por un poder colectivo que le fuera ajeno. El contrato tiene como fin, por el contrario, garantizar la libertad”.⁵⁶

Las palabras de Cassirer cobran pleno sentido: Rousseau, para Kant, es el Newton del mundo moral, el “descubridor de sus leyes y resortes más secretos”.⁵⁷ Así como el físico famoso descubrió la legalidad del curso de los astros, el autor del *Contrato* “investigó y estableció la norma moral objetiva de las inclinaciones y los actos humanos”.⁵⁸ En las propias palabras de Kant: «Newton vio por vez primera el orden y la regularidad combinados con la mayor sencillez allí donde, antes de venir él, sólo se encontraba uno con el desorden y la desorbitada variedad, y desde entonces discurren los cometas siguiendo un curso geométrico; Rousseau descubrió por vez primera entre la variedad de las formas humanas admitidas la naturaleza profundamente escondida del hombre y la ley oculta por virtud de la cual queda justificada la providencia, a tono con sus observaciones». ⁵⁹

Algunos signos bien interpretados parecen indicar que Rousseau fija su mirada en la necesidad de unir la política y la ética: el hombre ha nacido libre, y para mantener su propia libertad se ha sujetado a sí mismo con las cadenas de la comunidad... En esto puede consistir el “sello de legitimidad” que promete el autor del *Contrato* en sus primeras páginas.

El hombre, ha nacido libre, y sin embargo, vive en todas partes entre cadenas...
Sin duda vale la pena leer a Rousseau.

⁵⁴ Nótese de qué modo este argumento que señala la abolición de los intereses particulares para salvaguardar el interés común, coincide con la idea que Platón comunica en el *Fedón* (y en la que ha insistido tanto Nicol en textos como *Los principios de la ciencia*) de que el conocimiento científico (la verdad) se logra haciendo a un lado metódica-vocacionalmente los intereses particulares, que para el griego tienen que ver con los deseos y las necesidades del cuerpo, factores que impiden ver la cosa que se quiere conocer tal como es en sí misma. A esta situación alude el fragmento en el cual Heráclito pide que no se le escuche a él sino a la razón.

⁵⁵ Villoro, *El poder y el valor...*, p. 260.

⁵⁶ Villoro, *El poder y el valor...*, pp. 259-260.

⁵⁷ Ernst Cassirer, *Kant, vida y doctrina (Kants Leben und Lehre, 1918)*, tr. de Wenceslao Roces, Fondo de Cultura Económica, México, Bogotá, 1997, p. 18.

⁵⁸ Ernst Cassirer, *Kant, vida y doctrina*, p. 111.

⁵⁹ Citado por E. Cassirer, *Kant, vida y doctrina*, p. 111.