

EL PENSAMIENTO DE ROUSSEAU: UNA TRICOTOMÍA^{1*}

ROUSSEAU'S THOUGHT: A TRICHOTOMY

Cintia Caram

Universidad Nacional de Tucumán

cintiacaram@gmail.com

Resumen

El pensamiento de Jean-Jacques Rousseau y las interpretaciones que de él se hacen se estructuran en torno a la oposición entre pares de conceptos antagónicos: estado de naturaleza – estado social, amor de sí – amor propio, ser – parecer, hombre natural – hombre del hombre, salvaje – hombre social. Sin embargo, cuando intentamos distribuir en dos columnas cada pareja, vemos que los términos no se corresponden exactamente. La gran variedad de interpretaciones responde, en definitiva, al modo de entender los duetos conceptuales en los que Rousseau presenta su pensamiento. Lo que yo sostengo es que la teoría rousseauiana reemplaza la dicotomía clásica del contractualismo por una tricotomía dialéctica. Este esquema triádico sirve para diferenciar lo legal de lo legítimo en cuanto a la comunidad política; para entender el núcleo de su moral que se presenta en la oposición entre amor de sí y amor propio y, finalmente, a partir de lo anterior, para examinar la aparente oposición entre el hombre natural y el ciudadano.

Palabras clave: Amor de sí, Amor propio, Individuo, Ciudadano, República.

Abstract

Jean-Jacques Rousseau's philosophy, and his interpretations are structured around the opposition between two concepts: state of nature – social state, *amour de soi* – *amour propre*, to be – to appear, natural man – man from man, wild man – social man. However, when we try to distribute into two columns each pairs of opposing concepts, we can note that the terms do not perfectly correspond. There is a great variety of interpretations because of the different ways in understanding of the conceptual duets of Rousseau's thought. I claim that Rousseau's theory replaces the classic contractarian dichotomy for a dialectic trichotomy. This triadic scheme serves to differentiate the legal from the legitimate with respect to political community, to understand the moral core introduced in the opposition between *amour de soi* and *amour propre*, and, finally, to examine the apparent opposition between the natural man and the citizen.

Keywords: Amour de soi, Amour propre, Individual, Citizen, Republic.

^{1*} Recibido el 30/06/2019. Aprobado el 01/11/2019. Publicado el 01/07/2020.

I. Preliminares

Rousseau es comúnmente leído a partir de la gran oposición entre el estado de naturaleza y la sociedad civil. De ella se derivan otros pares de conceptos opuestos que, a primera vista, parecen corresponderse con los primeros: amor de sí – amor propio; ser – parecer; hombre natural – hombre del hombre; salvaje – hombre social. Sin embargo, esta correspondencia no es exacta y los intentos por entender estos duetos conceptuales dan lugar a las más variadas interpretaciones sobre el pensamiento del ginebrino. Parece entonces que el recurso rousseauiano de la antítesis se complejiza en una suerte de juego poliédrico de oposiciones que le sirve tanto para criticar las sociedades históricas y su desarrollo de la desigualdad como para dejar sentado cuál es su ideal de comunidad política y de hombre. Pero la razón principal por la cual los conceptos opuestos a través de los cuales Rousseau va presentando su pensamiento no se corresponden exactamente tiene que ver con la forma misma de su filosofía, como afirma B. Bernardi: “Su pensamiento no se presenta como una exposición sino como un desarrollo. Este no produce un ordenamiento sino más bien una disposición. Se puede hablar de *‘work in progress’*”. (Bernardi, 2014: 21). Esta *disposición* de las ideas evita que tengan un sentido fijo, por lo que, a lo largo de su desarrollo, no siempre quieren decir exactamente lo mismo. Esta polisemia puede ser la causa de la enorme disparidad de interpretaciones de la teoría del ginebrino.

Lo que sostengo es que la teoría rousseauiana, a pesar de que estilísticamente apela a la lógica de la antítesis de conceptos, en realidad responde a la estructura dialéctica triádica, que en líneas generales está compuesta por un primer estado hipotético: el estado de naturaleza; un estado histórico al que Rousseau dirige las críticas, que ya tiene relaciones sociales constantes y que tiene una estructura jurídica aunque ilegítima; y un segundo estado hipotético normativo: el estado legítimo o República ideal. El esquema de tres términos sirve, en primer lugar, para analizar el estado de naturaleza teniendo en cuenta que “no hay que tomar las investigaciones que se pueden realizar sobre el tema por verdades históricas, sino sólo por razonamientos hipotéticos y condicionales, más propios para esclarecer la naturaleza de las cosas que para mostrar su verdadero origen” (D.D.: 132-3) y frente a él, el estado social, que es lo otro del estado natural. Permite también diferenciar lo legal de lo legítimo en cuanto a la comunidad política. En segundo lugar, los tres términos ayudan a comprender el núcleo de la moral rousseauiana, resolviendo la oposición entre amor de sí y amor propio. Finalmente, permite, a partir de lo anterior, examinar la aparente oposición entre el hombre natural y el ciudadano.

Es necesario reconocer que el esquema triádico de análisis del pensamiento de Rousseau tiene un antecedente en la propuesta constructivista de Rubio Carracedo, quien afirma:

Todo parece indicar, pues, que Rousseau ha concebido una compleja dialéctica de tres constructos, el estado de naturaleza, el estado social histórico y el estado social normativo o contrato social. El primero marca la constitución originaria del hombre; el segundo marca el anti-contrato social, su descripción en negativo: justamente lo que no debe hacerse, el tercero, aunque aquí [en el Discurso de la desigualdad] queda casi implícito y meramente esbozado, es el modelo normativo positivo. (Rubio Carracedo, 1990: 41)

Según esta tesis, Rousseau se ubica en la confluencia de las tres corrientes principales del pensamiento político que se forman a partir del Renacimiento: realismo, iusnaturalismo y liberalismo. La metodología es la constructiva de un modelo regulativo de estado basado en la razón práctica que anticipa a Kant y su constructivismo trascendental. La idea principal, que pondría a Rousseau no sólo en la línea de Kant sino en la de Rawls, es que se construye un modelo de racionalidad a partir de una instancia fundacional –la naturaleza original del hombre, el contrato social o la posición original– mediante la construcción de su génesis normativa. Los tres términos del constructo normativo son, según Carracedo, el estado de naturaleza, el anticontrato y el contrato social normativo, y “la razón normativa va a establecer los principios de libertad e igualdad [que se obtienen del estado natural] desde ‘otros fundamentos’, esto es, mediante el constructo del contrato social” (Rubio Carracedo, 1990: 40). En general, mi propuesta coincide con esta y la extiende a otros aspectos del pensamiento de Rousseau como un esquema básico de interpretación de su pensamiento. No concuerdo respecto del análisis del término histórico, ya que no creo que este represente sólo *lo que no debe hacerse*. Hay cuestiones mucho más complejas en la descripción del nacimiento de las relaciones sociales como para ser vistas simplemente como un espejo en negativo. Además, el modelo normativo de la República sólo puede ser síntesis dialéctica de los dos términos anteriores si recoge algo de cada uno y los supera. Por otro lado, a pesar de que reconozco la influencia de Rousseau en Kant, establecer una línea hasta el neokantismo de Rawls me parece cuanto menos exagerado.

También merece ser mencionada la tesis de George Armstrong Kelly, para quien “*Emilio*, (...) plantea lo que llamaré el patrón de la ‘triplicidad’ contra el ‘dualismo’ o la ‘bipolaridad’ que frecuentemente se observa en las doctrinas moral y social de Rousseau” (2006: 23). El análisis dual es el contraste de conceptos que se aplica a un momento determinado de la evolución de la naturaleza del hombre, “hombre real de la naturaleza y el ‘hombre natural’ de

Caram, C. (2020). El pensamiento de Rousseau: una tricotomía. *Siglo Dieciocho*, I, 79-98.

los filósofos, entre la ley y el desorden y entre la moral y el aparato del sentido físico” (Armstrong Kelly, 2006: 24). El patrón triple, que también puede encontrarse en el *Discurso de la desigualdad*, aparece en aquellos escritos que hablan del desarrollo histórico de la condición humana y responde a las tres etapas principales de ese desarrollo: instinto, moralidad, ley. A cada una de estas etapas le corresponde, a su vez, tres sistemas de acción del hombre (el físico-sensual; el moral-espiritual; y el político-legal) con sus respectivos ejes alrededor del cual la acción se organiza: los sentidos e instintos naturales; la conciencia moral; la voluntad general. Esto puede verse en el *Emilio* –la obra que A. Kelly considera la *enciclopedia* de Rousseau o piedra angular a través de la cual todos sus trabajos deben ser leídos (2006: 24)– que contiene, primero, una educación de la experiencia sensible, en el cuarto libro se entra en el orden moral y, finalmente, el libro quinto es la iniciación en la vida doméstica y política. Esta lectura de Rousseau me parece muy interesante y estimulante. Sin embargo, aun coincidiendo con ella, el esquema triple se aplica, en este caso, a un modo de entender la naturaleza humana y no es una propuesta de interpretación del corpus rousseauiano.

En las líneas que siguen expondré cómo la tricotomía dialéctica sirve para explicar el pensamiento del ginebrino y solventa lo que no pocos estudiosos consideran incoherencias y contradicciones. En primer lugar, mostraré cómo sirve para interpretar la supuesta oposición entre estado de naturaleza y estado social; en segundo lugar, analizaré la necesidad de un tercer término que sintetice el dualismo de las pasiones que enfrenta el amor de sí al amor propio; por último, consideraré la oposición entre el hombre natural y el ciudadano buscando otra idea que reúna las características de ambos modos de ser del hombre frente a la corrupción de la sociedad, y que supere la división que, por otro lado, es siempre vista como la causa principal de desdichas.

II. El estado de naturaleza y el estado social

Una cuestión que divide aguas entre los estudiosos de Rousseau es la referida al Derecho Natural. R. Derathé abrió una línea de interpretación según la cual el ginebrino, en lo esencial, se mantiene en la tradición iusnaturalista y así lo expresa en la distinción realizada en el *Manuscrito de Ginebra* entre derecho natural propiamente dicho y derecho natural razonado.

Rousseau afirma justamente que el derecho natural puede presentarse bajo dos aspectos bien diferentes según se aplique al estado de naturaleza o a la

sociedad civil. En el estado de naturaleza las reglas del derecho natural tienen su fundamento en los «principios anteriores a la razón», es solamente en el seno de la sociedad civil que ellas se convierten en máximas de la recta razón. (Derathé, 1970: 166)

Por el otro lado, están los que sostienen que Rousseau rompe con toda idea de ley natural para dejar como única fuente del derecho a la voluntad general que surge de la convención. Este enfrentamiento radical entre uno y otro estado supone que las pautas normativas para la formación de una sociedad civil no pueden ser extraídas en ningún caso del orden de la naturaleza. En este sentido, Maurizio Viroli sostiene que “El artificio del cuerpo político representa una alternativa radical a las inclinaciones ‘naturales’ de la humanidad. Cuanto más perfecto sea el cuerpo político, más éxito tendrá en destruir las fuerzas naturales del individuo” (1988: 41). Uno de los peligros de negar que cualquier idea de orden moral anterior sea aplicable a las relaciones sociales y políticas es el absolutismo estatal, que no da garantías a los individuos frente a la omnipotente autoridad de la voluntad general. Para contrarrestar este peligro, la voluntad general deberá extraer su moralidad y su imagen de orden de otro lado que la naturaleza.

Las interpretaciones dualistas dejan muchas aristas de la teoría rousseauiana como meras paradojas o llanas contradicciones. Mi intención no tiene que ver con presentar una versión acabada y sin fisuras del filósofo; no es posible hacerlo con ningún pensador y menos con Rousseau. Mi planteo de la dialéctica triádica intenta evitar ciertos saltos abruptos o lagunas que algunas interpretaciones no pueden resolver. Porque si consideramos, por ejemplo, la continuidad entre un estado y otro a partir de una idea como la ley natural que opera –aunque de distinta manera– en la naturaleza y en la sociedad, pueden subestimarse aquellas características que sólo aparecen con las relaciones constantes. Pero si rompemos con toda continuidad, resaltando la convención como el fundamento de la sociedad, cabe preguntarnos dónde está la diferencia entre distintas convenciones que, aunque fácticamente puedan mostrarse como mejores para la vida de sus miembros, en su fundamentación no es fácil mostrar aquello que la hace mejor o peor si no sale de sí misma. Dicho de otro modo, es necesario apelar a un criterio externo a la convención para poder juzgarla moralmente.

De lo anterior se desprende, además, el problema de cómo encajan en estos esquemas las sociedades que Rousseau efectivamente critica. Si lo que se plantea es una misma ley moral que operaría tanto en la naturaleza como en la sociedad, entonces el estado histórico, y sobre todo el contrato que da lugar a la ordenación política de esas relaciones sociales, tiene un carácter puramente negativo, es un “antimodelo” (Rubio Carracedo, 1990; 2006), lo que debería ser, pero no es. Por el otro lado, la ruptura de cualquier puente entre uno y otro estado

Caram, C. (2020). El pensamiento de Rousseau: una tricotomía. *Siglo Dieciocho*, I, 79-98.

inhabilita la posibilidad de juzgarlo cuando no hace posible la democracia totalitaria, amén del mesianismo del líder que se identifica con la voluntad general (Talmon, 1956).

La dificultad de comprender en un esquema dicotómico la presencia de un estado de naturaleza hipotético y condicional frente a una sociedad civil corrupta y desigual –tal y como aparece en el *Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres*–, y la descripción de otro pacto y otra sociedad civil de naturalezas muy distintas a las del *Discurso* –tal como aparecen en obras posteriores–, dio lugar a dos actitudes distintas frente al corpus rousseauiano. Por un lado, se ubican aquellos estudiosos que sostienen que hay grandes diferencias, insalvables hasta cierto punto, entre los *Discursos* y las obras posteriores, sobre todo el *Contrato Social*. Vaughan es el ejemplo clásico –por ser también el más radical– de esta posición para quien en los primeros escritos Rousseau aclama la libertad del individuo mientras que, a partir del *Contrato Social*, exalta los reclamos de la comunidad en contra de los intereses individuales (Vaughan, 1915: 1-5). Entre los más recientes, la diferencia no es tanto ideológica sino más de orden programático y de exposición. Por eso las obras de Rousseau pueden dividirse en tres grandes grupos: primero encontramos, los trabajos más tempranos que son críticos con la idea hegemónica de la época sobre las bondades del progreso de las ciencias. Luego, en orden cronológico de aparición, se encuentran los textos más positivos y propositivos en los que intenta resolver las condiciones de la corrupción, instalando y manteniendo instituciones legítimas. Por último, se encuentra el grupo de obras más personales, donde Rousseau intenta justificarse y donde expone su propia singularidad y autenticidad (Cohen, 2010: 7-9).

Frente a los que no ven una continuidad conceptual entre las obras de Rousseau se encuentran los que sí creen en la unidad de base en el conjunto de las obras, una unidad dada ya sea por el concepto de libertad, ya por el concepto de amor de sí, ya por una unidad en la argumentación; según Rubio Carracedo hay una voluntad de exponer las ideas tal y como van apareciendo en las obras: “Se limitó voluntariamente a exponer en ese libro [el *Discours sur l'inégalité*] el diagnóstico social, dejando para futuros trabajos (el proyecto de sus *Institutions politiques*) la exposición del contrato social normativo, presentado como la solución política al problema social” (2008: 250).

Para Armstrong Kelly, por su parte, la unidad está dada en la cuestión del hombre y el problema del mal por eso la argumentación de Rousseau intenta todo el tiempo explicar lo que pasó entre el bien natural y la sociedad corrupta. Por eso entiende que “La defensa del *Emilio* continuamente marca una reivindicación del *Discurso de la Desigualdad* porque Rousseau veía los

dos trabajos como exploraciones complementarias de una misma cuestión” (Armstrong Kelly, 2006: 19). La idea de Vera Waksman (2016) de que es el amor de sí mismo la idea que no sólo da coherencia a la obra rousseauiana, sino que sirve de hilo conductor para su reconstrucción es muy potente y nos permite pasar a analizar la importancia de la relación entre el amor de sí y el amor propio, de lo que me ocuparé en el próximo apartado.

El esquema tricotómico da consistencia a la unidad de base del corpus rousseauiano atendiendo a la expresión del propio Rousseau cuando afirma: “He escrito sobre diversos temas, pero siempre con los mismos principios: la misma moral, las mismas creencias y, si se quiere, las mismas opiniones” (L.B.: 928). El primer término de la tricotomía es el estado de naturaleza, punto de partida necesario para una reflexión teórica que busca justificar o criticar el orden social existente. La instancia previa a cualquier forma de estado político surge de la necesidad de descomponer el mundo social en sus partes más elementales para encontrar aquellos procesos que dan lugar a las relaciones sociales y las instituciones políticas. Pero el átomo de la sociedad es el individuo, por tanto, el análisis del estado presocial coincide con el estudio de la naturaleza humana. El método para tratar este estado hipotético y condicional es la conjetura, tal y como afirma Rousseau en el prefacio del *Discurso sobre la desigualdad*: “He iniciado algunos razonamientos; he aventurado algunas conjeturas, menos con la esperanza de resolver la cuestión que con la intención de aclararla y reducirla a su verdadero estado” (D.D.: 123).

De este estudio conjetural de la naturaleza humana se desprende una ruptura entre lo natural y lo social puesto que, si la sociedad civil fuera una continuidad de lo que ya existe en el estado de naturaleza, entonces este último serviría para justificar las desigualdades morales, sociales y políticas:

En estos cambios sucesivos de la constitución humana es donde hay que buscar el origen de las diferencias que distinguen a los hombres, los cuales, según la opinión común, son por naturaleza tan iguales entre sí como lo eran los animales de cada especie antes de que diversas causas físicas hubieran introducido en algunos las variedades que observamos. (D.D.: 123)

Las sociedades no están determinadas por la naturaleza humana –por lo menos no por la naturaleza originaria– sino que responden al factor agregado, artificial, de esta. El paso de un estado a otro no puede darse sino a través de un proceso gradual de modificación del entorno y de adquisición por parte de los individuos de facultades propicias para la vida en dicho entorno. Este proceso muestra el carácter de *constituido* de lo humano, porque la vida social es lo que hace de “un animal estúpido y limitado un ser inteligente y un hombre” (C.S.: 364). Una de las

funciones básicas del estado de naturaleza originario –también llamado de animalidad (D.D. nota XII: 214-8)– es la de mostrar que la pasión humana natural no es el egoísmo, sino el amor de sí, indiferente a los demás y atento sólo al bienestar propio. Como corolario, se afirma que todas las ventajas de la vida humana se alcanzan sólo en sociedad y esto es fundamental para la comprensión del pensamiento de Rousseau. No hay ningún pasaje de la vasta obra del ginebrino que pueda leerse como una verdadera nostalgia del pasado pre-social perdido. Incluso cuando afirma que “el estado de reflexión es un estado contra natura, y el hombre que razona es un animal depravado” (D.D.: 138), no debe entenderse esto como una oposición contra todo lo que hace del ser humano lo que es, sino que muestra lo que en la naturaleza no hay. En el estado de naturaleza, el salvaje sí tiene una armonía inmediata entre la voluntad y el instinto, pero también hay una ausencia de todo lo humano. Una segunda función que cumple el estado de naturaleza es mostrar, por contraste, lo que las relaciones sociales dan a los hombres, ya que la pura animalidad está marcada por la negatividad. Rousseau la describe a partir de una serie de negaciones, ella es todo lo que el hombre puede llegar a ser:

errantes en las selvas, *sin* industria, *sin* habla, *sin* domicilio, *sin* guerra y *sin* vínculos, *sin* ninguna necesidad de sus semejantes, tanto como *sin* deseo alguno de perjudicarles, quizás incluso *sin* reconocer nunca a ninguno individualmente, el hombre salvaje, sometido a pocas pasiones y bastándose a sí mismo, *no tenía más* que las luces propias a tal estado. (D.D.: 159-60. Las cursivas son mías)

Pero este llegar a ser del hombre no está marcado por la necesidad, no es un desarrollo predeterminado por una naturaleza esencial de los hombres. En este sentido, hay que entender a Rousseau en la estela de los pensadores humanistas que ven en los hombres la posibilidad de ser tanto la mejor versión de ellos mismos como también la peor. Para Rousseau, “[en el estado social] sus facultades se ejercitan al desarrollarse, sus ideas se amplían, sus sentimientos se ennoblecen su alma entera se eleva a tal punto que, *si los abusos de esta nueva condición no lo degradaran con frecuencia por debajo de aquella de la que ha salido*, debería bendecir continuamente el instante dichoso que le arrancó de ella para siempre” (C.S.: 364 las cursivas son mías). Lo importante es resaltar que ese desarrollo del ser humano, ese elevarse por encima de su condición de animalidad, sólo es posible por las relaciones sociales.

El segundo término de la tricotomía es el estado histórico sobre el que cargan las críticas. Sin embargo, el juicio que se hace de este estado debe dividirse en el aspecto social, por un lado, que no es necesariamente negativo, y en el aspecto político, que es donde apuntan las

críticas. El origen de los males de la sociedad no está en ella misma, “hago ver una cosa muy consoladora y muy útil al mostrar que todos esos vicios no pertenecen tanto al hombre, cuanto al hombre *mal gobernado*” (P.N.: 969, las cursivas son mías). Respecto a las relaciones sociales, la opinión oscila entre el pesimismo y el optimismo; si la vida de los hombres en sociedad está marcada por la pérdida de la unidad espontánea con la naturaleza –mal irremediable–, no es menos cierto que sólo se es humano en, y gracias a las relaciones sociales, que es donde se desarrollan las facultades más sublimes del hombre, la razón y la moral. En el estado natural existe un equilibrio entre lo que se puede y lo que se desea, que corresponde a la definición de felicidad; sin embargo, no hay conciencia de ella. La capacidad de felicidad o miseria aparece con la identidad y esta es un producto social. La identidad personal surge de la comparación y de la percepción de lo que uno mismo no es, las relaciones sociales son “la condición necesaria para la creación de la identidad individual, pero, al mismo tiempo, la vida en sociedad espontáneamente da lugar a diferentes formas de desigualdad moral y es la fuente del deseo de preferencia” (Viroli, 1988: 4). Los hombres establecen la sociedad teniendo en cuenta sus intereses particulares, la protección de sus bienes, su vida y su libertad, pero sobre todo en la conciencia de que las fuerzas de uno sólo no alcanzan para garantizar esos intereses particulares. Es ahí donde surgen las necesidades mutuas y el interés común, pero también la competencia. Debido al enfrentamiento de los intereses particulares y el interés común –“el interés privado tiende siempre a las preferencias, y el interés público a la igualdad” (M.G.: 295)– y de los intereses particulares entre sí, se hace necesaria una estructura jurídico-política que contenga y resuelva estos problemas.

Respecto a la política, que se relaciona con lo social sin por ello confundirse, ésta es entendida como un arte que intenta contener los posibles males que acarrearán las relaciones sociales, producto de la comparación y el deseo de preferencia. Toda estructura política se hace en nombre de los intereses de cada cual, el problema es que, si ésta no cumple con la función para la que fue creada, aunque se revista de un derecho positivo, no puede ser legítima porque no es justa. Lo que Rousseau condena de los estados históricos no es la falta de ley o la falta de gobierno sino la ley y el gobierno que mantiene y reproduce la desigualdad de intereses. Esta distinción aparece en el *Manuscrito de Ginebra* cuando afirma:

Corrijamos, si es posible, mediante nuevas asociaciones, el defecto de la asociación general (...) Mostrémosle en el *arte perfeccionado* la reparación de los males que el *arte incipiente* hizo a la naturaleza (...) obtendremos el más firme apoyo de una sociedad bien ordenada. (M.G.: 288-9, las cursivas son mías)

Rousseau no se queda sólo con el diagnóstico de las sociedades históricas, sino que además trata de dar con el criterio para cambiarlas. El análisis del estado de naturaleza sirve para destacar la independencia y la suprema individualidad de la naturaleza de los hombres frente a la dependencia y la desigualdad de las sociedades históricas; y ese es el punto de partida de su teoría: “Todo está bien al salir de las manos del autor de las cosas: todo degenera en las manos del hombre” (E: 245). Pero, en el plano normativo, ese estado de naturaleza es insuficiente, el animal estúpido y limitado necesita de las relaciones sociales para moralizarse, para humanizarse y alcanzar la dignidad, y por eso apela a un elemento normativo distinto del estado natural, esta vez de carácter racional: la hipótesis del modelo de sociedad política. Y es en este punto donde la diferencia entre el estado legal y el estado legítimo se hace patente. La república como modelo político legítimo es el tercer término de la tricotomía. Comparte con el estado histórico una naturaleza humana modificada por las relaciones constantes, pero la supera en la medida en que no es sólo un estado de derecho por tener un sistema positivo de leyes, es además legítimo porque el ordenamiento de dicho estado utiliza como criterio el orden de la naturaleza, la armonía que ese orden detenta y que se conoció por la descripción del primer término hipotético y condicional. La legitimidad sólo puede alcanzarse si la autonomía de los individuos se traduce racionalmente en una comunidad política igualmente autónoma que es la república democrática.

III. Amor de sí - amor propio

Me he detenido bastante en el apartado anterior puesto que mi propuesta hermenéutica de tricotomía dialéctica tiene su núcleo en los tres términos de estado de naturaleza, estado de derecho y república legítima. De estos pueden derivarse los términos que se corresponden con la cuestión moral de la naturaleza humana. Las interpretaciones clásicas de este aspecto del pensamiento rousseauiano se dirimen en la oposición entre “dos pasiones muy diferentes por su naturaleza y sus efectos” (D.D.: 219). Todos los estudiosos vuelven sobre esta, ya sea para analizarla desde su perspectiva filosófico existencial (Gauthier, 2006; Audi, 2014), desde su perspectiva psicológica (Viroli, 1988), o tratado en su relación con la desigualdad política (Cohen, 2010). En la mayoría de los casos, esta oposición es usada para confirmar la dualidad antropológica que enfrenta al hombre natural y al hombre del hombre, y para reafirmar las dos posibles e incompatibles soluciones a las sociedades corruptas, el hombre natural y el ciudadano. Sin embargo, es también –y al mismo tiempo– el lugar donde más fácilmente puede

verse la necesidad de apelar a un tercer término que sintetice las características de una y otra pasión. Es por eso que en el análisis de las distintas posiciones respecto de esta dicotomía del pensamiento rousseauiano podemos mostrar la utilidad del esquema de tres términos y extenderlo al tratamiento de otras dicotomías.

Tradicionalmente, Rousseau ha sido estimado uno de los pocos filósofos de la época que consideraban de manera claramente negativa al amor propio, como una pasión que acarrea todos los vicios y males de los hombres, en oposición al liberalismo clásico ejemplificado por Mandeville y sus elogios de los intereses egoístas de los hombres para constituir el bien público. Los estudios más recientes, sin embargo, tienden a matizar estas opiniones destacando algunos elementos positivos del amor propio rousseauiano. Dent (1992) es un claro representante de esta posición porque, para él, del amor propio derivan tanto las pasiones suaves como las crueles, dependiendo del lugar que se ocupa entre los hombres, es decir, de la posición que se tenga en la jerarquía social. Para este autor, el análisis se traslada, entonces, a la cuestión de qué significa y cuál es esa posición que se tiene en relación con los otros. El problema que tiene esta interpretación es que el amor de sí mismo es subestimado, por ser una pasión que no tiene presencia en las relaciones sociales, es decir, es una pasión propia y exclusiva del salvaje solitario. Aun así, se mantiene la dualidad entre las pasiones suaves y las crueles dependiendo de la posición que se tenga en la relación con los otros.

De esto se deriva otra cuestión no menor, se desdibuja el carácter comparativo y competitivo del amor propio. Amor de sí y amor propio son prácticamente lo mismo. “El amor propio como tal consiste en el deseo –que Rousseau cree que es innato en cada uno de nosotros– de asegurar y mantener una posición social, al menos como «miembro de la raza humana», como una persona entre personas” (Dent, 1992: 47). Ambas pasiones consisten esencialmente en preocuparse por el propio bienestar, lo que cambia es la circunstancia. Pero si suponemos la identidad entre estas dos pasiones, es necesario considerar en algún caso un modo de ser pervertido en su naturaleza para explicar aquellas situaciones que saltan a la vista y que Rousseau critica. Es por eso que Dent introduce los objetivos inapropiados y las formas corruptas del amor propio para explicar las manifestaciones competitivas y viciadas de las relaciones sociales.

Si distinguimos el amor de sí del amor propio, por ser esencialmente diferentes, aun así necesitamos separar dos modos de ser de la pasión que opera entre los hombres en la sociedad. “El amor propio aparece en dos formas, correspondientes a dos modos en los que puedo valorarme a mí mismo” (Cohen, 2010: 101): una forma igualitaria y otra que no lo es. La primera forma de amor propio, según Cohen, considera el propio valor como igual al valor de los demás, mientras que la segunda implica que en la consideración que cada uno tiene de sí

mismo se piensa como más valioso que los demás. En esta lectura de la oposición rousseauiana entre el amor de sí y el amor propio, la diferencia entre una y otra pasión vuelve a ser esencial. Mientras que el amor de sí no es competitivo, por eso –“del hecho de que yo me ame no se sigue que me ame más que a los otros; puede ser que no piense en los demás en absoluto” (Cohen, 2010: 101)–, cuando se desarrollan las relaciones sociales y con ellas aparecen las ideas de identidad y de autoestima, el amor de sí se vuelve amor propio, porque necesito del reconocimiento de mi propio valor por parte de los otros. Amor de sí – amor propio no igualitario – amor propio igualitario, son los tres términos que permiten dar cuenta de las pasiones que conducen a los hombres a actuar de acuerdo con el estado en el que se encuentran.

En esta línea se encuentra el trabajo de Waksman, que parte de la idea de que “es necesario ir más allá de la oposición entre un principio *bueno*, llamado amor de sí mismo, y un principio *malo*, el amor propio” (2016: 19), para pensar en la posibilidad de una forma buena de amor propio. Esto da lugar, según la autora, a afirmar: “Habrá que hablar, entonces, del amor propio concentrado o expandido y entender que son estas las formas negativa y positiva respectivamente de aquel amor de sí, el cual no es más que un impulso vital proteico” (Waksman, 2016: 22). Si en el caso de Dent veíamos que el amor de sí aparece, ya sea minimizado en su importancia por no tener presencia en las relaciones sociales, ya sea identificado con el amor propio; en Waksman parece ocurrir lo contrario, todo se transforma en amor de sí mismo, siendo el amor propio –en su forma expandida y concentrada– formas distintas del amor de sí. Coincido plenamente con la autora en la consideración del amor de sí como un sentimiento natural, como impulso básico de todo animal a mantenerse en la existencia y también que la evolución de la naturaleza humana dio lugar a una pasión de signo distinto: el amor propio. Pero sobre todo destaco el modo en que concibe la necesidad de un tercer término, un centro radial desde el cual plantear las relaciones sociales. Ese centro es el estado de hombre. “El estado de hombre no es el estado natural ni el estado social y a ese estado debe llevar la educación de Emilio, para que pueda, luego, formar parte del estado político” (Waksman, 2016: 125).

En mi opinión el tercer término no explícito –pero fácilmente rastreable– es el de una síntesis hipotética normativa entre los elementos propios de las relaciones sociales constantes – comparación y competencia– resumido en el concepto de amor propio, y los principios anteriores a la razón –preocupación por la propia conservación y la piedad– que remiten al amor de sí. En el estado de naturaleza originario, hipotético y normativo existe aquello que

podemos llamar deber primordial de cada individuo, pero como la condición natural no es social, ese deber se vuelve exclusivamente hacia sí mismo.

Nuestros primeros deberes son para con nosotros; nuestros sentimientos primitivos se concentran en nosotros mismos; todos nuestros movimientos naturales se refieren primero a nuestra conservación y a nuestro bienestar. Así, el primer sentimiento de la justicia no nos viene de la que debemos, sino de la que nos es debida. (E: 329)

Además, se da una armonía con el conjunto de seres de la naturaleza, de tal modo que no existe tal cosa como el interés personal proveniente del amor propio, sólo hay el amor de sí, que es moralmente neutro por ser indiferente a los demás. Sin embargo, con la llegada de las relaciones sociales, la naturaleza humana se modifica y la pasión que corresponde al estado de derecho histórico es la de considerarse y compararse con los demás, que es el amor propio. Según vimos antes, el problema no son las relaciones sociales en sí mismas, sino lo que los hombres hacen con la comparación. El amarse a uno mismo es natural y no implica necesariamente comparación ni preferencia, pero al compararnos nos preferimos y, “al preferirnos a los demás, exige también que los demás nos prefieran a sí mismos, lo cual es imposible” (E: 493). Cuando esa desigualdad primera surgida de la comparación y la preferencia es confirmada, mantenida y profundizada por un sistema de derecho ilegítimo, no tenemos solamente un mal gobierno, sino también –y fundamentalmente– seres humanos y relaciones sin medida y sin orden, pues “ningún pueblo sería nunca otra cosa que lo que la naturaleza de su gobierno le hiciese ser” (C.: 404).

“El amor de sí mismo es un sentimiento natural que lleva a todo animal a velar por su propia conservación y que, *dirigido en el hombre por la razón y modificado por la piedad, produce la humanidad y la virtud*” (D.D.: 219). Es decir, el tercer término entre el amor de sí y el amor propio no se trata de contextos que facilitan o corrompen la expresión del amor de sí originario y natural. El producto del amor de sí es la bondad natural, que no es moral y no es ella sola suficiente para hacer a los hombres morales. Se trata de que, en las relaciones sociales, que implican la comparación y la autoestima y la puesta en funcionamiento de voluntad libre, entendimiento y conciencia, otro fundamento dé lugar a la virtud. Es la razón la que le da lugar a esa tercera pasión, un amor propio no egoísta o un amor de sí moral, puesto que es ella la que descubre y enseña el orden de la naturaleza de modo que los hombres recuperen la armonía.

IV. La dualidad hombre natural – ciudadano

Frente a la dualidad en los estados en los que el hombre vive (estado natural – estado social) y su repercusión en el ámbito psicológico-moral (amor de sí – amor propio), la cuestión antropológica-social también se expresará en términos antagónicos: el hombre natural se enfrenta al ciudadano. Estas dos formas de ser del hombre se presentan como los dos posibles remedios del mal que significa el estado social con sus manifestaciones perversas del amor propio: la competencia, la envidia y todos los vicios que acarrear. En ese sentido, el hombre natural se presenta como aquel que preserva los principios de la naturaleza humana aislándose del entorno social corrupto, mientras que el ciudadano es sometido a un proceso de socialización completa del yo, cuyo resultado es la identificación del yo individual con el yo común. En el *Emilio* la oposición aparece claramente: “Forzado a combatir la naturaleza o las instituciones sociales, es preciso optar entre formar un hombre o un ciudadano, porque no es posible formar al uno y al otro al mismo tiempo” (E: 248).

Esta oposición fue canonizada por Shklar bajo la forma de dos modelos de utopía sin posibilidad de aunarlos en uno solo: Esparta y el hogar familiar, y sobre esos modelos se debe elegir entre el ciudadano y el hombre. Recuperar la tesis de Shklar es importante en la medida en que aún hoy suscita discusiones en torno a la lectura de Rousseau. Nicholas Dent, por ejemplo, sostiene que esta es una “lectura común” y que, sin ser una lectura errónea, “persiste en ciertas suposiciones muy generales sobre el significado y la intención de Rousseau, suposiciones que dan forma al carácter general de su tratamiento” (1992: 40).

Por lo tanto, es necesario analizar cuál es su propuesta hermenéutica, pues no creo que sea tan simple como a primera vista parece. Según la autora, Rousseau se inscribe en la línea de los pensadores utopistas clásicos, cuyo objetivo principal era “bosquejar la espantosa distancia entre lo posible y lo probable mostrando en detalle como los hombres podrían vivir, aunque siempre se nieguen a hacerlo” (Shklar, 1966: 26). En el caso de Rousseau son dos los modelos utópicos, sin que puedan ser reconciliados: la ciudad de Esparta y un hogar tranquilo. Sin embargo, no es en los dos modelos donde residiría la originalidad de Rousseau sino en el hecho de que es necesario optar entre los modelos igualmente válidos. “Esto contiene el núcleo del diagnóstico de Rousseau sobre los males psicológicos de la humanidad. Todas nuestras miserias autocreadas nacen de nuestra condición mixta, nuestro estado mitad natural mitad social” (Shklar, 1966: 29). Según esta tesis, el foco no está –como comúnmente se entiende– en la existencia de dos modos de deber ser, sino en la cuestión de la *necesidad de elegir*. La fuente de desdichas del hombre se encuentra, entonces, en el deseo de conciliar lo irreconciliable. Frente

a la facticidad de la imposibilidad de optar, la legitimidad de la necesidad de elegir como hipótesis normativa se mantiene incólume. Como si en el hecho mismo de decidir entre uno u otro modelo, entre la vida del hogar tranquilo y la del ciudadano activo, se colmaran las necesidades del hombre. Para la autora, no se trata de la posibilidad real de uno y otro modelo, sino de que “ambos representan los polos psicológicos entre los que, desde Rousseau, las generaciones [de la humanidad] han oscilado” (Shklar, 1966: 50). Si esto es así, la propuesta de Shklar va más allá de las dos opciones y se ubica principalmente en una crítica al hombre de su época, que “nunca será ni hombre ni ciudadano; no será bueno ni para sí ni para los demás. Será uno de esos hombres de nuestros días, un francés, un inglés, un burgués: no será nada” (E.: 249-250).

Para comprender mejor lo antes expuesto podemos recordar el análisis propuesto por Todorov (1997) que creo que se encuentra, en términos generales, en esta línea, aunque arriba a conclusiones diferentes. Para este autor, cuando los sujetos eran fragmentos de la ciudad, si se solucionaban los problemas de la segunda, sus miembros encontraban la felicidad; el problema surge con el nacimiento del individuo moderno. “Los caminos del ciudadano y del individuo no coinciden, y por razones evidentes: el objeto de sus trabajos no es el mismo; por un lado, el éxito del grupo, y por el otro, el de la persona” (Todorov, 1997: 26). Además, estos fines son incompatibles, y en esto radicaría la fuente de desdicha irreparable, la pérdida de la unidad y la imposibilidad de seguir ambos al mismo tiempo. En esto coincidiría con Shklar ya que, como decíamos, el problema se cifra en la falta de unidad y por ende en la necesidad de elegir. Para ella, el consuelo está en que “reconocer la elección es, al menos, escapar de la miseria irreflexiva de la actualidad” (Shklar, 1966: 51). Así planteada, esta propuesta parece subestimar la parte propositiva del pensamiento rousseauiano. La *pars destruens* es evidente, pero sobre ella se levanta la *pars construens*. El puente entre la crítica del *Discurso de la desigualdad*, como parte destructiva, y el *Contrato social*, como parte constructiva, aparece en la descripción del último grado de la desigualdad como el “término al que conducen finalmente todos los demás, *hasta que nuevas revoluciones disuelven el gobierno, o lo acercan a la institución legítima*” (D.D.: 187, las cursivas son mías). No puede desconocerse que todos los escritos de Rousseau están orientados por una voluntad de cambiar su situación.

En el caso de Todorov, existiría otro camino en el destino que Rousseau propone para la humanidad y, aunque no esté tematizado explícitamente en las obras del ginebrino, podría resumirse en dos versiones distintas de ideal del individuo, ambas opuestas a la figura del ciudadano: el individuo aislado –que se corresponde con el modelo utópico del hogar familiar, de espaldas a la sociedad– y el individuo moral, habitante del mundo, educado para la humanidad. Este último, considerado un tercer camino “no se opone radicalmente a ninguno

de los otros dos [el ciudadano y el individuo solitario] pero los integra y articula alguno de sus elementos” (Todorov, 1997: 32). Si bien aquí está recogida la propuesta positiva y la voluntad de modificar la realidad social y política, el error está en minimizar la actividad política como aspecto fundamental en el despliegue de la naturaleza humana. No son pocos los pasajes en los que se advierte el rechazo de Rousseau a la idea de la sociedad general del género humano, así como también a cualquier forma de cosmopolitismo.

La oposición entre hombre natural y ciudadano es entendida por Guénard (2014) en términos de dos proyectos tendentes a generar el amor a la igualdad.

Rousseau presenta así, en el *Emilio* y en el *Proyecto de Constitución para Córcega*, dos tentativas para conciliar el amor de sí y el amor a la igualdad, según dos modalidades diferentes: en el primer caso, el amor de sí es singular y la igualdad es preferible a la distinción por motivos éticos (el gusto), en el segundo caso, el amor de sí es colectivo y el amor de la igualdad reposa sobre fundamentos políticos (el patriotismo). Pero en los dos casos, las condiciones de posibilidad del amor a la igualdad son estrictamente determinadas: la conservación de las costumbres corsas, por un lado, la educación natural de Emilio por el otro. (Guénard, 2014: 267)

Estos dos casos coinciden con la formación de un ciudadano cuyo yo individual se diluye en el yo común –el patriotismo como fundamento político– o la educación natural del individuo –la formación ética del gusto– de espaldas a las tendencias corruptoras de las relaciones sociales. Sin embargo, Guénard presenta “Una tercera forma de pasión por la igualdad”, que es el amor de la igualdad como deseo de reciprocidad. Esta opción no desconoce la comparación que los hombres hacen de sí mismos, ni los intereses privados que defienden a la hora de participar de la asamblea soberana ni tampoco la estima que tiene cada individuo de sí mismo, sino que se levanta a partir de todos ellos y lo que exige es la reciprocidad. Es un hombre natural que ejerce activamente su rol de ciudadano de una República, es decir, es un individuo que participa de la soberanía y que, por eso mismo, fortalece su posición de individuo.

V. Conclusión

Es evidente que si algo define la pluma del ginebrino es que no nos deja indiferentes. Incluso en los estudios académicos no existen posiciones más objetivas, sino que estamos obligados a

elegir direcciones, optar por propuestas interpretativas distintas. En mi opinión Rousseau adopta el republicanismo como modelo de justificación de la obligatoriedad política –aquel que puede leerse en los autores clásicos de esta corriente–, pero sería un error creer que por eso estamos frente a un pensamiento premoderno. Rousseau reelabora los principios de la república sobre una base completamente nueva. La búsqueda de una regla legítima y segura para la administración del orden civil supone, en su caso, una investigación sobre la génesis de ese orden vinculándola con una profunda –y no menor– reflexión antropológica. Y los modos de entender al individuo en su naturaleza originaria, en sus deseos y sus pasiones, indudablemente responden a un individualismo profundamente moderno.

Si tenemos en cuenta la oposición hombre salvaje - hombre civilizado del *Discurso de la desigualdad*, las conclusiones que se extraen son completamente negativas, una antropología que entiende que el abandono del estado salvaje es la puerta a los males de la humanidad no sirve para construir ni pensar una organización alternativa a la de la sociedad de su época. Aquí puede verse claramente la insuficiencia de un tratamiento dicotómico del pensamiento de Rousseau, puesto que, en este caso, las conclusiones son completamente pesimistas y de alguna manera contradictorias con el desarrollo de las ideas en obras posteriores. Si sostenemos que hay una coherencia general en el pensamiento de Rousseau, habría que pensar a Emilio como tercer término: el hombre que, sin ser separado de la sociedad, es natural porque es educado para ser menos dependiente de la voluntad arbitraria de los otros.

Pero la dicotomía no sólo produce confusiones respecto al tratamiento del *corpus* en general. También fracasa a la hora de interpretar los pares de conceptos a través de los cuales el propio Rousseau estructura su pensamiento. En ese caso, si volvemos a la oposición entre el hombre natural y el ciudadano del tratado pedagógico, me atrevo a decir que en el pensamiento de Rousseau ambos términos se presentan como insuficientes; el hombre natural de la edad de oro es pre-político, sólo tiene relaciones domésticas y familiares, y de ellas extrae todo el sentido de su existencia. En Esparta, el sujeto también toma su significado del todo social al que pertenece, aunque aquí ya hay relaciones políticas. En ambos casos estamos hablando de relaciones premodernas. La tricotomía viene en auxilio con un término que sintetiza estos dos conceptos siendo esencialmente moderno, la educación de Emilio tiene aquello que más lo acerca al orden natural, a los principios naturales del hombre –al modo del hombre de la edad de oro–, pero constituye relaciones políticas, ya no al estilo de los antiguos ciudadanos sino de una manera totalmente novedosa.

Así como el significado de hombre natural puede referirse tanto al estado salvaje como al ideal social sin confundirlos, lo mismo sucede con dos modos de entender a la sociedad, ya que es el lugar donde la naturaleza es corrompida, pero es también donde la humanidad es

Caram, C. (2020). El pensamiento de Rousseau: una tricotomía. *Siglo Dieciocho*, I, 79-98.

posible en toda su plenitud, dependiendo de los modos de conducirla. Estos dependen del arte de la política, donde otra vez encontramos la expresión del pensamiento rousseauniano en forma de dicotomía. El establecimiento de las condiciones legítimas del Estado, del gobierno, de la ley, en suma, del Derecho Político, acorde a la libertad de los hombres, es el fin que se propone en el *Contrato Social*.

La sociedad política ideal no es el producto de un mero cálculo de la razón instrumental, es un yo común, una persona pública, con una voluntad –la voluntad general– comparable con la voluntad libre de los individuos que la conforman. Pero la formación de ese yo común a través del cual los hombres recuperan el poder de gobernarse a sí mismos supone unos individuos capaces de recibir tal poder. Como afirma el ginebrino: “la libertad es un alimento jugoso, pero de fuerte digestión: son necesarios estómagos muy sanos para soportarlos”. (G.P.: 974). Por otro lado, la autonomía del hombre, la fidelidad a su propia naturaleza, la individualidad crítica y razonadora sólo puede alcanzar su plenitud en una sociedad que, a su vez, exprese la autonomía de sus miembros y sea conforme a los principios naturales y universales de la razón. Es decir, sólo el hombre natural puede ser, en el ámbito público, un ciudadano libre.

Bibliografía

Las obras de Rousseau son citadas de Rousseau, J.J. (1959-1995). *Œuvres complètes*, 5 vols. París: Gallimard, de acuerdo con las siguientes abreviaturas:

C.: *Les confessions*. Tomo I.

P.N.: *Préface à Narcisse*. Tomo II.

C.S. : *Du contrat social*. Tomo III.

D.D.: *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*. Tomo III.

M.G.: *Manuscrit de Genève*. Tomo III.

G. P.: *Considérations sur le Gouvernement de Pologne*. Tomo III

E: *Émile*, Tomo IV.

L.B.: *Lettre à Christophe de Beaumont*. Tomo IV.

Armstrong Kelly, G. (2006). A General Overview. En P. Riley, *The Cambridge Companion to Rousseau* (Cambridge Companions to Philosophy; 8-56). Cambridge: Cambridge University Press.

- Audi, P. (2014). Qu' est-ce que Rousseau entend par liberté naturelle ?. En B. Bachofen & B. Bernardi (dir.), *Philosophie de Rousseau* (51-67). París: Classiques Garnier.
- Bernardi, B. (2014). Philosophie de Rousseau. En B. Bachofen & B. Bernardi (dir.), *Philosophie de Rousseau* (363-78). París: Classiques Garnier.
- Cohen, J. (2010). *Rousseau. A free community of equals*. Nueva York: Oxford University Press.
- Dent, N. (1992). Absolute and relative existence: man and citizen in Rousseau. *Convivium. Revista de Filosofía*, 3, 39-52.
- Derathé, R. (1970). *Jean-Jacques Rousseau et la science politique de son temps*. París: Librairie J. Vrin.
- Gauthier, D. (2006). *Rousseau. The sentiment of existence*. Nueva York: Cambridge University Press.
- Guénard, F. (2014). Amour de soi, amour propre, amour de l'égalité. En B. Bachofen & B. Bernardi (dir.), *Philosophie de Rousseau* (261-73). París: Classiques Garnier.
- Locke McLendon, M. (2009). Rousseau, *Amour Propre*, and Intellectual Celebrity. *The Journal of Politics*, 71 (2), 506-19.
- Rubio Carracedo, J. (1990). *¿Democracia o representación? Poder y legitimidad en Rousseau*. Madrid: Centro de Estudios Constitucionales.
- Shklar, J. (1969). *Men and citizens. A study of Rousseau's social theory*. Nueva York: Cambridge University Press.
- Shklar, J. (1966). Rousseau's two models: Sparta and the Age of Gold. *Political Science Quarterly*, 81 (1), 25-51. Recuperado de <http://www.jstor.org/stable/2146859> el 30/10/2013.
- Talmon, J. L. (1956). *Los orígenes de la democracia totalitaria*. Méjico: Aguilar.
- Todorov, T. (1997). *Frágil felicidad. Un ensayo sobre Rousseau*. Barcelona: Gedisa.
- Todorov, T. (1999). *El jardín imperfecto. Luces y sombras del pensamiento humanista*. Barcelona: Paidós.
- Vaughan, C. E. (1915). Rousseau as a political philosopher. En *The political writings of Jean-Jacques Rousseau* (1-117). Cambridge: Cambridge University Press.
- Viroli, M. (1988). *Jean-Jacques Rousseau and the well-ordered society*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Waksman, V. (2016). *El laberinto de la libertad. Política, educación y filosofía en la obra de Rousseau*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.

CV de la autora

Cintia Caram es Licenciada en Filosofía y especialista en Ciencias Políticas por la Universidad Nacional de Tucumán, y Doctora por la Universidad de Castilla-La Mancha (España). Fue becaria del Programa Alban (Unión Europea) para los estudios doctorales, realizó una estancia de investigación en la École Normale Supérieure de París para acceder a la mención europea.

Caram, C. (2020). El pensamiento de Rousseau: una tricotomía. *Siglo Dieciocho*, I, 79-98.

Fue becaria posdoctoral de CONICET entre 2014 y 2017. Desde 2004 ha formado parte de diversos proyectos de investigación en Argentina y España. Participó en el Seminario Ilustración de la Fundación Ortega y Gasset de Madrid. Actualmente se desempeña como docente de la UNT. Ha publicado numerosos artículos en revistas y libros colectivos y en 2017 publicó *Qué Hombres, para qué Estados. Rousseau y la constitución del orden político legítimo* en Prometeo.